جامعة الأزهر

كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنات بسوهاج

مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج

العدد الخامس عشر
(الجزء الثانى)
١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

جامعة الأزهر

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنات بسوهاج

مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

العدد الخامس عشر

الجزء الثانى

١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م

المنطق الأرسطى بين القبول والرفض

تأليف

دكتور

محمد حسن مهدى بخيت

استاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بجامعة الازهر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

إن الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا إنه من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادى له ، يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ، وما يذكر إلا أولوا الألباب (١)، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وسلم ، الذى أوتى الحكمة وفصل الخطاب ، أرسله الله بالهدى ودين الحق ، بشيرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله بأذنه وسراجاً منيرا ، فصلوات ربى وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد ،،

فإن علم المنطق كما هو معلوم لدى المتخصصين هو العلم الذى لا غنى للعلوم العقلية عنه ، سيما فى مرحلته الصورية ، كما أن العلوم التجريبية المعملية فى حاجة ماسة إلى استخدام المنطق فى مرحلته المادية الاستقرائية وما من شك فى أن المنطق الاستقرائى المادى يعتمد إلى حد كبير فى حالة تطبيقه على الجزيئات على المنطق الصورى .

فالمنطق ميزان العلوم ومعيارها ، وهدى للعقل إذا أخطأ فى الفكر ، إذ أن قواعده إذا روعيت تعصم الذهن عن الخطأ فى التفكير ولما كانت

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٦٩

قواعد المنطق موجودة فى العقل بالغريزة وجد كثير من العقلاء لا يعرفون علم المنطق ، ومع هذا فقد كانت أفكارهم مستقيمة ، ولم يؤثر فيها جهلهم بهذا العلم نتيجة لسلامة غرائزهم ، ثم إن هذه الغرائز البشرية قد تفسد بالمؤثرات التى تحيط بها فى هذه الحياة ، وعندئذ تضطرب الافكار نتيجة لتلك المؤثرات ، من أجل ذلك كانت الحاجة ماسة إلى دراسة علم المنطق بدليل حاصلة فهو علم يحتاج إليه كل مفكر وباحث يريد أن يصل إلى علم المجهول ، حيث إنه ينظم التفكير البشرى ، بحيث يكون التفكير صحيحا سليما ، لأكتساب المرء المعلومات التصورية التى يجهلها ، والتصديقات والأحكام التى لا يعلمها .

وبناء على ذلك فهو قانون عام لمن أراد أن يكون تفكيره سليما ومستقيا ، فهو قانون الفيلسوف الباحث عن علل الكائنات حتى يصل إلى العلة الأولى التى ليس بعدها علة ، بل هى علة كل شئ ، كما أنه قانون العالم الطبيعى الذى يبحث فى الحياة وخواصها ، فكل قول أو حكم يلقيه الفيلسوف أو العالم أو الرياضى ، لا يتم بدون المنطق .

وقد كان المسلمون فى الصدر الأول فى غير حاجة إلى هذا العلم ، وذلك نتيجة لسلامة فطرتهم ، فقد كانوا يأخذون عقيدتهم من الكتاب والسنة وأوضح مثل لذلك سلفنا الصالح ، رضى الله عنهم ، الذين سبقوا نقل التراث اليونانى إلى العربية ، وعلى رأسه المنطق ، فقد كانوا أكمل الناس فهما ، وأصحهم علماً ، واسدهم تفكيرا ، وأقومهم تعبيرا ، وهم لم يعرفوا المنطق اليونانى ولم يستعملوه.

ولكن عندما كثرت الفتوحات الإسلامية ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، من أهل الديانات الباطلة ، مثل المجوس واليهود والنصارى وغيرهم ، صاروا يثيرون الشبه والشكوك حول هذا الدين ، وأخذوا يخلطون الحق بالباطل ، وكان جمع غفير منهم لم يدخل الإسلام عن عقيدة ، بل اتخذ الإسلام ستارا وسلما للوصول إلى أغراضه ، من أجل القضاء عليه ، وعلى رأس هذا الجمع ، عبد الله بن سبأ اليهودى ، الذى يلقب بابن السوداء فلذلك دعت الحاجة إلى تعلم علوم القدماء من الاغريق التى نفذت إلى البيئة الإسلامية ، وعلى رأسها علم المنطق ، حتى يكون المسلم على بينة من أمره ، ويتمكن من الرد على الخصم بنفس السلاح الذى يتسلح به ولا يستطيع ذلك إلا بمعرفة المنطق ، فهو الذى يوضح له الطريق ، وينير له السبيل ، فقد يكون الخصم ملحدا لا يعترف بإله ، ولا يقر بدين ، ومثل هذا لا يجدى فى اقناعه أن نقول له : قال الله أو قال الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وإنما الطريق الأمثل لاقناعه هو الدليل العقلى ، القائم على المنطق والبرهان.

ومع هذه الاهمية لعلم المنطق ، إلا أن الآراء تضاربت ، بل تنافرت تنافرا تاما فى حكم الاشتغال بهذا العلم ، ما بين مجوز له ، وبين محرم لذلك ، بقدر ما تضاربت فى قيمته الفكرية ومكانته بين العلوم ، فالنظرة الأولى تراه غثاء فكريا لا قيمة له ، والثانية على نقيضها تماما ، فهى تراه فوع الهامة بين سائر العلوم ، فهو أميرها وقائدها إلى دنيا الحضارة والتقدم ، وحاميها من الزلل والعثار فى سيرها إلى هدفها ، ولا ريب أن

النظرة الأولى قاصرة ، فالمنطق هو المنظم للفكر الإنسانى ، والفكر الانسانى هو أساس حضارة الإنسان ورقيه.

ومهما يكن من أمر ، فإن المسلمين إزاء المنطق اليونانى فريقان يمثلان طبيعة العصر الذى ترجمت فيه كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية فريق يؤيده ويعاضده ، وفريق ينكره ويعارضه ؛ الفريق الأول يمثل " الفارابى " ، و " ابن سينا " و " الغزالى " و " ابن حزم " ومن سار على نهجهم ، والفريق الثانى تمثله المدرسة السلفية ومن سار على نهجها من أهل السنة.

لذلك أخترت موضوع بحثى ، بمشيئة الله تعالى - " المنطق الارسطى بين القبول والرفض " وهذا البحث يعد محاولة متواضعة لأبراز مواقف بعض مفكرى الإسلام تجاه المنطق الأرسطى ، فقد جرت عادة مؤرخى المنطق ؛ دارسيه - إلا القليلين منهم - أن يؤرخوا لهذا العلم على أساس فكرة تبدو مسلمة لديهم ، وهى أن المنطق كما آثر عند اليونان - لا سيما أرسطو - قد ظل المنهج الوحيد للتفكير البشرى حوالى عشرين قرنا من الزمان إلى أن نبغ فى الغرب مفكرون عباقرة تمكنوا من توجيه سهام نقدهم إلى هذا البناء الشامخ ، فزلزلوا أركانه وقوضوه من أساسه ليقيموا مكانه بناء منطقيا جديدا ، وهو المنطق الحديث ، وليكتشفوا للعلم منهجا جديدا هو المنهج التجريبى الاستقرائى ، الذى فتح باب الرقى الإنسانى على مصراعيه

بل لم يكن مفكروا الغرب المحدثين وحدهم هم الذين ألحوا على تأكيد هذه الفكرة ، وإنما شاركهم فيها الجمهور الاعظم ممن تخصصوا فى الدراسات المنطقية من المسلمين فى عصرنا هذا ، إذ يقرر هؤلاء أن المنطق قد قدر أن يظل شكليا وعاما ومطلقا ، لا يعنى بتفاصيل الظواهر الحقيقية حتى أواخر القرن السادس عشر الميلادى ، وأوائل القرن السابع عشر إذا أستثنينا كما يرى البعض (١) تلك المحاولة التى قام بها " روجر بيكون " فى القرن الثالث عشر الميلادى.

ففى نهاية العصور الوسطى فطن " روجر بيكون " (٢) إلى التقدم الكبير الذى أحرزته العلوم الطبيعية بتطبيقها للمنهج التجريبى فى دراستها وأراد أن يستخدم هذا المنهج فى علم المنطق فادى به هذا إلى اكتشاف منطق الاستقراء (٣)

فالمسلمون قد وجهوا البحوث المنطقية إلى الوجهة الصحيحة من حيث اقامتها على التجارب والاختبارات ، واستقراء النظريات ، وما إلى ذلك من خطوات كانت تشكل فى مجموعها تحولا رئيسيا فى تاريخ العلم من مجرد النظر فى أنماط " المنطق الصورى الأرسطاطاليسى " إلى التجارب

---

(١)المنطق الحديث ومناهج البحث ، د. محمود قاسم ، ص٢٢ ظ : الانجلو

(٢) عالم وقسيس انجليزى (١٢١٤ - ١٢٦٤ م) درس فى اكسفورد وباريس واطلع على علوم العرب ، وعلى تجاربهم فى الكيمياء ، ويمتاز انتاجه الفلسفى بكثرة الملاحظات والفروض ، ولذلك يعد أول من وضع أسس التجربة فى علوم الطبيعة ، راجع : المصدر السابق ص٢٤

(٣) منطق البرهان ، د. يحيى هويدى ، ص٦ ، ط: القاهرة

العلمية المؤدية إلى التقدم الحقيقى للعلوم ، وفتح الطريق إلى الاكتشافات الحديثة ، إنهم باختصار قد وضعوا أسس البحث العلمى بالمعنى الحديث ، وقد تميزوا بالملاحظة والرغبة فى التجربة والاختبار ، ابتدعوا طرقا واخترعوا أجهزة وآلات ..... الخ (١)

هذا ، وقد اشتمل هذا الموضوع على : مقدمة وستة مباحث وخاتمة .

* **أما المقدمة** : فقد تحدثت فيها عن أهمية هذا الموضوع ، والمنهج الذى اعتزمت السير عليه.

* **وأما المبحث الأول** : فقد عقدته للحديث عن المنطق اليونانى نشأته وتطوره.

* **وأما المبحث الثانى** : فقد تكلمت فيه عن تعريف المنطق وموضوعه وفائدته

* **وأما المبحث الثالث** : فقد عقدته عن صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى .

* **وأما المبحث الرابع** : فقد تحدثت فيه عن انتقال المنطق الارسطى إلى العالم الإسلامى .

* **وأما المبحث الخامس** : فقد تكلمت فيه عن رأى المؤيدين للمنطق الأرسطى .

* **وأما المبحث السادس** : فقد تناولت فيه رأى المناهضين للمنطق الأرسطى.

---

(١) تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، د. عبد الحليم منتصر ، ص٩٥ ، ط: دار المعارف ١٩٦٧م

* **وأما الخاتمة** : فقد تحدثت فيها عن أهم الحقائق والنتائج التى توصلت إليها من خلال تتبعى ودراستى لهذا الموضوع.

وليس من غرضنا الآن فى هذا الموضوع أن نشرح مباحث المنطق الأرسطى ، فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحا وتعليقا ، وحسبنا هنا أن نقتصر على المباحث التى تناولتها خطة الموضوع.

وبعد ،،

فهذا ما هدانى الله – تعالى – إليه فى بحثى هذا ، فإن كنت قد وفقت فذلك بفضل الله تعالى ، وإن تكن الأخرى فعذرى أننى بشر أخطئ وأصيب ، والكمال لله وحده ، وحسبى أننى ما أبتغيت إلا وجه الحق والصواب.

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

١٥ من يناير ٢٠٠٠م

يوم السبت الموافق/

٨ من شوال ١٤٢٠ هـ

دكتور

محمد بن الحسن المهدى

استاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بجامعة الازهر

المبحث الأول

المنطق اليوناني نشأته وتطوره

دأب كثير من الباحثين فى المنطق وقضاياه أن ينسبوا كل مسأله من مسائله إلى " أرسطو " (١) باعتباره الأب الحقيقى للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة فى القياس ، فيقولون منطق أرسطو أو المنطق الأرسطى أو يقولون قياس " أرسطو " والقياس الأرسطى " ومعنى ذلك أن أرسطو كان أول مؤسس لعلم المنطق " إذ أنه وضع أسس هذا العلم بذكاء وبصورة كاملة فى القرن الرابع ق.م ، حتى تخيل الكثيرون ممن جاءوا بعده أن علم المنطق قد أصبح تاما كعلم (٢) " بل يذهب الفيلسوف " كنت " إلى أن علم المنطق قد ولد كاملا ومنتهيا منذ أرسطو (٣).

---

(١) هو : أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ، أشهر فلاسفة اليونان ، عاش بين عامى ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م ولد فى مدينة يونانية أسمها " أسطاغيرا " و ي مستعمرة يونانية ، من أسرة توارثت الطب كابرا عن كابر ، ساد تفكيره طوال العصور الوسطى المسيحية والاسلامية ، أضاف الكثير إلى المنطق وصاغه كما ندرسه الآن . وقد لقب بالمعلم الأول ، وله عدة كتب فى الفلسفة الأولى - الإلهيات - والطبيعيات ، وعلوم الحياة والنفس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابة . راجع : دراسات فى الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس ، د. محمد المهدى ، ص٣٢٢ وما بعدها ، ط: الصفا والمروة أسيوط ١٩٩٧م

(٢) مقدمة فى المنطق الرمزى ، تأليف بيسون وأوكونر ، ترجمة عبد الفتاح الديدى ، ص٢٥ ط: دار المعارف ١٩٧١م

(٣) مدخل إلى علم المنطق ، د. مهدى فضل الله ، ص١١ ، ط: بيروت ١٩٧٩م

ولا شك أن هذه النسبة لها نصيب كبير من الصحة إذا نظرنا إلى المنطق ومسائله باعتباره قوالب شكلية لكل عملية فكرية ، أو باعتباره نمطا صوريا من التفكير العقلى يتركب من مقدمات ونتائج صورية.

أقول قد يكون لهذه النسبة نصيب كبير من الصحة ، إذ لا شك أن " أرسطو ' هو واضع هذه الصيغ وصاحبها وإليه يرجع فضل السبق فى استنباط هذه الاشكال القياسية بقوالبها المعروفة ، لكن إذا كانت نسبة المنطق إلى ' أرسطو " يُعنى بها أنه صاحب الكشف عن منهج التفكير العقلى السليم فى تاريخ الفكر الإنسانى ، فإن هذه المقولة ليس لها نصيب من الصحة على إطلاقها.

ذلك أن ' أرسطو ' لا يعدو أن يكون حلقة فى سلسلة من التاريخ الفكرى للإنسانية ، حقا أنه علامة بارزة ، شأنه فى ذلك شأن كل عظيم فى مجال تخصصه ، لكن ذلك لا يعنى أبداً أنه بدأ دراساته المنطقية من فراغ ولا يعنى كذلك أن المنطق الذى عرف به واقترن باسمه هو المنهج الفكرى الصحيح لكل عملية عقلية (١) فالواقع أن جهود " أرسطو " فى المنطق إنما بدأت من حيث أنتهت جهود سابقيه (٢)

لا شك أن " أرسطو " كان أول من وضع علم المنطق بالصورة التى عرف بها فى الفكر البشرى فيما بعد ، صحيح أننا يمكن أن نجد شذرات

---

(١) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، د. محمد السيد الجليند ،ص٥ ، ط٢: القاهرة ١٩٨٥م.

(٢) المنطق الحديث ومناهج البحث د. محمود قاسم ،ص١٢

متفرقات عن أسس المنطق وأصوله عند الفلاسفة قبل " أرسطو " ، أعنى يمكن أن نتلمس جذورا للمنطق الأرسطى قبل " أرسطو " نفسه " لكن " أرسطو " هو الذى صاغ المنطق عِلما مستقلا له قوانينه ومبادؤه الخاصة ، وحدد له وظيفته ومكانه بالنسبة للاطّار العام للفلسفة .

وإذا أردنا الوقوف على أول بداية جدية للمحاولات المنطقية لوجب علينا أن نرجع إلى فلاسفة مثل " بارمنيدس " (١) و " زينون " (٢) الإيليين ، وكذلك إلى الفيثاغوريين (٣)و " هيرقليطس (٤) ، ثم إلى

---

(١)يعتبر "بارمنيدس " المؤسس الحقيقى للمذهب الإيلى ، فهو الذى هذبه ودلل عليه وأكمله ، ولد فى مدينة "إيليا" الإغريقية حوالى عام٥٤٠ ق.م بدأ فلسفته من فكرة ، الوجود فى مقابل اللا وجود . راجع : تاريخ الفلسفة اليونانية ، أ . يوسف كرم ، ص٢٨ ط: لجنة التأليف والترجمة ١٩٥٤م.

(٢)"زينون الإيلى " ولد حوالى عام ٤٩٠ ق.م فى مدينة "إيليا" ابتكر منهج خاص للوصول إلى الحقيقة أو كشف الخطأ ، يعرف بالجدل ، وقد أطلق عليه "ارسطو" اسم مخترع فن الجدل ، ت ٤٣٠ . راجع : دراسات فى الفلسفة الإغريقية ص٨٧

(٣)الفيثاغوريين : نسبة إلى فيثاغورس ، مؤسس المدرسة الفيثاغورية ، وهو فيلسوف ورياضى يونانى ،عاش ما بين عامى ٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م زار مصر ، وعن المصريين أخذ نظريته الشهيرة فى الرياضة ، بلغ من شدة تقديره للرياضة والموسيقى أنه كان يرى أن العالم مكون من تناسق الاعداد والانغام ، وكان متصوفا ويؤمن بتناسخ الأرواح ، راجع : المدارس الفلسفية ، د. أحمد فؤاد الأهوانى ،ص٢٠ ،ط: الدار المصرية للتأليف ١٩٦٥م.

(٤)هيرقليطس : ينسب إلى مدرسة "إيونيا" الطبيعية التى فسرت نشأة الموجودات بارجاعها إلى عنصر طبيعى ، ولد فى " أفسوس " حوالى ٥٤٠ ، وتوفى ٤٧٥ ق.م تميزت فلسفته بالثورة العقلية والعلمية على آراء السابقين العامة منهم والعلماء ، أما

" سقراط (١) و 'أفلاطون (٢) ، مع مراعاة ذلك الدور الذى لعبه " السوفسطائيون " (٣)فى توجيه فيلسوف الإنسانية "سقراط" إلى وضع فلسفة التصور كنتيجة لبحثه الدائب فى حواره معهم ، عن جوهر الأشياء أو ما هيتها ، وفلسفة "التصور" تمثل نقطة البدء فى القياس.

لا شك أن المدرسة "الإيلية " هى أول من نبهت الاذهان إلى "قانون الهوية" (٤) وألمحت إلى التناقض ، فها هو " بارمنيدس " يقول : " هناك

اسلوبه فقد كان غامضا مفحما بالرموز والعبارات المبهمة ، ولهذا فقد لقب بالغامض ، راجع : دراسات فى الفلسفة الإغريقية ، د. محمد المهدى ، ص٥٩- ٦٠.

(١) سقراط : فيلسوف يوناني ولد على أرجح الآراء حوالى ٤٦٩ ، وتوفى ٣٩٩ ق.م ، اشتهر بفيلسوف الانسانية ، تمثل فلسفته أول خطوة من خطوات التفكير الفلسفى المنهجى الصحيح عند اليونان ، كما كانت حجر أساس لما جاء بعدها من فلسفتى "أفلاطون" و"أرسطو" . راجع : سقراط ، تأليف الفردار بتلر ، ترجمة محمد بكير ،ص٢٤ ، وما بعدها ، ط: مصر ١٩٦٢م.

(٢)أفلاطون : ابن أرسطو بن ارسطو قليس ، من أهل أثينا ، أحد اساطين الحكمة الخمسة ، يلقب بأفلاطون الإلهى ، فهو أول مؤله منهجى ، وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق ، ولد على وجه التقريب عام ٤٢٧ ق.م.ت ٣٤٧ ق.م راجع : الجمهورية المثالية فى فلسفة أفلاطون وموقف الإسلام منها ، د. محمد المهدى ،ص١٤ وما بعدها ،ط: الصفا والمروة ١٩٩٧م.

(٣)السوفسطائيون : هم جماعة من المعلمين المحترفين لتدريس الفلسفة والبلاغة ، وقد ظهروا فى عصر "سقراط" فى منتصف القرن الخامس ق.م ويمكننا أن نعتبرهم أول من عنى بشئون الإنسان وأخلاقه، إذ أن من سبقوهم من فلاسفة وجهوا جل اهتمامهم إلى الطبيعة . راجع :دراسات فى الفلسفة الإغريقية ، د. محمد المهدى ص١١٨وما بعدها.

(٤)قانون الهوية : لقد كانت هناك منذ عصر أرسطو ثلاثة قوانين أساسية هى قانون : الهوية وقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع ، والواقع أن قانون الهوية هو الاساس

طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما : الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود ، وهذا هو طريق اليقين ، لأنه يتبع الحق ، والثانى : أن اللاوجود غير موجود ، ويجب ألا يكون موجوداً ، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه ، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به(١)

وفى هذا النص نجد قانون الهوية ، وقانون " التناقض" (٢) فى القول بأن " الوجود موجود " أو الوجود هو الوجود ، وأن الوجود لا يمكن أن يكون غير موجود ، صحيح أن " بارمندس " لم يتمكن من صياغة هذه القوانين صياغة مجردة على النحو اللذى ظهرت عليه فيما بعد فى المنطق الأرسطى ، لكنه مع ذلك اشار إشارة واضحة إلى أن الوجود هو الوجود أو قل إن الإيليين مارسوا قوانين المنطق دون أن يستخلصوها من الفكر لكى يضعوها فى قالب مجرد هو " القوانين " كما فعل المنطق الصورى فيما بعد على يد أرسطو ( )

الذى ترتكز عليه القوانين الأخرى ، وهو ما يسميه فلاسفة العرب بقانون "الهوهو" أى تقرير الشئ "نفسه" وأبسط صيغة لهذا القانون هى "أ هو أ " . راجع :محاضرات فى المنطق ،د. إمام عبد الفتاح ص٣٤ ، ط: الثقافة ، ١٩٧٣م.

(١)فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط،د.أحمد فؤاد الأهوانى ،ص١٣١، ط: القاهرة ١٩٥٤م.

(٢)قانون التناقض : هو إثبات ونفى لصفه من الصفات لشئ فىالآن عينه . راجع: المنطق الصورى ، للنشار ص٧٩

(٣) محاضرات فى المنطق ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، ص٥٠.

" فبارمنيدس " تناول موضوع " الوجود " بأسلوب منطقى ، إذ قرر أن الوجود إما أن يكون موجـودا أو غير موجـود ، وإذا كـان غير موجـود فـلا يمكن لأحد أن يبحث فيه أو يعرفه ،فهو إذ يدافع عن فلسفته فى " الوجـود " يستخلص خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلاليا .

والوجود عنده – كما يذكر الدكتور – عبـد الرحمـن بـدوى – هـو كـل شئ لأن ما عدا الوجود وهو العدم ، ليس بشـىء ، فـلا شـئ خـارج الوجـود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصـوره ، وإذا كان الوجود كذلك ، فهو واحد ومطلق " وذلك لأنه إذا لـم يكـن واحـدا فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير الوجـود ، به يكون التعدد والتفرقة ، ولما كان الوجود هو كل شئ ، فـإذن لا يمكـن أن يكون هناك شئ آخر غير الوجود والعدم ، به يكـون التعـدد والتفرقـة ، فـإذا قلنا عن التفرقة أنها من الوجود ذاته فمعنى هذا أننا نقـول أن الوجـود مبـدأ التفرقة فى الوجود ، وهذا خلف (١)

وواضح من هذه الطريقة التى سـاق بهـا ، بـارمنيدس " أدلتـه لأثبـات الوحدة للوجود ، أنها تنطوى على شئ مـن التفكـير المنطقـى ، كذلـك تعتـبر الشذرات التى أثرت عنه فى " المعرفة " أمرا يقربة إلى المنطق ويجعل منـه ضوءاً وإن كان خافتا فى طريق بناء هذا العلم.

أما " زينون " تلميذ " بارمنيدس " فقد سـار علـى نهـج اسـتاذه ودافـع عن مذهبه ، وقدم حججا كثيرة لأثبات مذهب استاذه ، وكـانت طريقتـه لذلـك

---

(١) ربيع الفكر اليونانى ، د. عبد الرحمن بدوى ، ص١٢٢ ، ط: النهضة المصرية.

تقوم على الاستدلال على بطلان المذاهب المضادة لمذهبه ببيان ما تفضى إليه هذه المذاهب من تناقض ، وذلك عن طريق تقديم براهينه فى دحض وتفنيد حقيقة الحركة والكثرة ، أو هى البراهين التى تقوم على مبدأ القسمة الثنائية من ناحية ، وعلى قانون عدم التناقض من ناحية أخرى ، وفى ذلك يقول الدكتور " الأهوانى " إن جدل " زينون يقوم على المنطق ، وعلى المبادئ العقلية التى تيسر للمنطق وجوده وأهمها مبدأ عدم التناقض ، فهو من هذا الوجه مكمل للطريق المنطقى الذى سار فيه " بارمنيدس " ولا غرابة أن يسميه " أرسطو " مؤسس علم الجدل من حيث أنه كان يسلم باحدى قضايا خصومه ، ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ، ويثبت بذلك بطلانها (١)

وبهذا يتضح لنا أن "زينون " كان يعتمد فى اثبات آرائه فى الوجود على ذلك البرهان الذى عرف باسم "برهان الخلف" (٢)ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن " أرسطو " كان على علم بطريقة "زينون " بل إنه كان يعتبره المؤسس لعلم الجدل ، وفى ذلك دليل واضح على أن آراء "بارمنيدس " وتلميذه "زينون" كانت ضمن ما أفاد منه المعلم الأول ، فى وضع قواعد وأصول علم المنطق.

---

(١) فجر الفلسفة اليونانية، ص١٤٩ . وقارن : الفلسفة الإغريقية ، د. محمد المهدى ، ص٨٦- ٩٢ ، والفلسفة قبل أرسطو ، د. عزت قرنى ، ص٩٦ ، وفلاسفة الإغريق ، ريكس وورتر ، ترجمة عبد المجيد سليم ، ص٤٨ ، ط: النهضة المصرية .

(٢) برهان الخلف هو : البرهان الذى يتجه فيه إلى اثبات صدق قضية معينة باثبات استحالة نقيضها.

كذلك كان للمدرسة " الفيثاغورية" وطريقتها فى الرياضيات أثر لا ينكر فى تطور " علم المنطق " حيث اهتمت بدراسة " التقابل " خصوصا التقابل بين الاضداد حتى اننا نجد " أرسطو " نفسه يذكر من الاضداد التى قال بها الفيثاغوريون عشرة هى : " المتناهى واللامتناهى ، الوحدة والكثرة ، الذكر والانثى ، المستقيم والمتعرج ، الخير والشر ، الفرد والزوج ، اليمين والشمال ، السكون والحركة، النور والظلمة ، المربع والمستطيل(١).

فأهتمام المدرسة الفيثاغورية بدراسة " التقابل بين الاضداد " وعنايتها بذلك يعد اسهاما منها بجانب لا يخفى فى تطور البحث المنطقى ، ولا شك أن " أرسطو " كان على علم ببحوثهم فى الرياضيات ونظريتهم التى ردوا فيها كل شئ إلى " العدد .

وقد أهتم " هيرقليطس " كذلك بموضوع الاضداد ووحدتها ، كما كان معنيا بدراسة مبحث " التناقض " ، حيث اعتبره القانون العام للوجود " الوجود واللاوجود شئ واحد ، كل شئ موجود وغير موجود ، فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الاضداد ، فكل شئ هو موجود وغير موجود فى الوقت نفسه ، ولقد ضرب بذلك أمثلة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها ، فالله – تعالى – هو النار والليل والشتاء والصيف ، والحرب والسلم ،

---

(١) مدخل إلى علم المنطق ، د. مهدى فضل الله ، هامش ص١٠.

والشبع والجوع ، والاشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا .. الخ (١)

ثم يأتى بعد ذلك كله ، " السوفسطائيون " وقد كان لهم نصيب ، وإن جاء بطريق غير مباشر ، فى نمو الدراسات المنطقية وتطورها ، ونقول بطريق غير مباشر ، لأنهم فى الواقع لم يتجهوا إلى البحث عن الحقيقة لذاتها فقد كانوا يدَّعون أنهم حكماء ولم يكونوا من الحكمة فى شئ ، وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية فى حياة اليونان ، فلم يكن هدفهم البحث عن الحقيقة بقدر ما كانوا يثيرون اللجاج ويبعثون على الجدل لآقناع خصومهم بأنهم على حق ، وأن هدفهم هو الحق فى كل ما يأتون من أفعال وأقوال ، وقد كان البحث عن وسيلة للنجاح فى الحياة العملية هدفا مقصودا لهم ، لذلك وجدوا أن خير وسيلة لهم هو التغلب على الخصم باقناعه بأى وسيلة كانت أنهم على حق ، ولو كان ذلك على حساب الحق وعلى رقاب الأخرين ، وكان سبيلهم فى تحقيق مطلبهم هو الخطابة باستعمال الكلمات الرنانة التى لها وقع فى أذن السامع وتأثير فى نفسه ، فزخرفوا أقوالهم بعبارات محببه إلى السامع ، واعتمدوا على إثارة العواطف والانفعال بدلا من استعمال الحجة والبرهان .

---

(١) المنهج الجدلى عند هيجل ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، ص٥٨ ، ط: القاهرة ، وقارن : دراسات فى الفلسفة الاغريقية ، د. محمد المهدى ، ص٦٢ وما بعدها ، وأرضا : ربيع الفكر اليونانى ص١٤٢،١٤٨.

وكانوا يبدأوا خطبهم بإثارة القضايا العامة، ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التى يريدونها ، وهنا نجد الشبة قويا بين نقطة البدء فى منطق أرسطو ، وما كان يفعله السوفساطئيون فى خطبهم ، وهو الانتقال من العام إلى الخاص ، أو من الأمور الكلية إلى الأمور الجزئية ، غير أن السوفسطائيين كانوا يعتمدون على الاراء الشائعة بين الناس ، والتى يسلمون بها عادة ، وقد تكون هذه الاراء حقا فى ذاتها ، لأن هدفهم كما قلنا ليس الوصول إلى الحق دائما (١)

وبذلك سيطر السوفساطئيون على الحياة الثقافية ابّان القرن الخامس قبل الميلاد ، فطبعوا الحياة الثقافية بطابع الشك المطلق ، متخذين من اختلاف الفلاسفة الطبيعيين فى تحديد أصل الوجود أو مبدأ الضرورة الذى قال به " هيرقليطس " وسيلة لأقناع الناس بضرورة الشك فى كل شئ ، وأول الأشياء التى شككوا فيها العقل كمصدر للمعرفة .

واعتبروا الحواس متغيرة ، فالمحسوسات كذلك وبالتالى فلا توجد حقائق ثابتة ، وما دام الأمر كذلك فلا يوجد مقياس دقيق مسلم به ، بل الإنسان مقياس كل شئ ، فما ظنه الإنسان صدقا فهو صدق ، وما عده كذبا فهو كذب ، كما لم يكن لديهم مقياس للخير والشر ، فكل شخص له أن يختار ما يظنه خيرا لنفسه ويترك ما يظنه شرا لها ، هكذا شكك

---

(١) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٨-٩.

السوفسطائيون فى وجود الحقائق ، فأفسدوا الحياة الثقافية ، واستهووا الشباب وحببوا اليهم المراء والجدل (١)

ونتج عن موقف السوفسطائيين هذا ، أن شاعت أساليب الجدل اللفظى ، والمهاترات الانشائية بين الجمهور ، وكان ذلك على حساب التفكير العقلى الصحيح ، وتأخر البحث عن الحجة والبرهان اليقينى ليحل محله البحث عن أكثر الأساليب إثارة وتأثيرا فى الناس .

ومهما يكن من شئ ، فإن ظهور السوفسطائيين فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد ، مع أنه مثل أزمة عقلية كبرى فى حياة اليونان فإنه من جهة أخرى، كان فاتحة عهد جديد فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، إذ تحولت بالتدريج من البحث فى العلم الطبيعى ، إلى البحث فى الإنسان وقواه الباطنية من تفكير وإرادة ، وأمتدت البحوث فى ذلك العهد إلى مسألة جديدة اثارها التساؤل عما إذا كانت حقائق الأشياء ثابتة وعما إذا كان هناك شئ هو حق أو صواب أو خير قائم بذاته لا علاقة له بآرائنا الشخصية ، كما ظهرت إلى جانب ذلك مبادئ القضايا الأخلاقية والنفسية ، وقد دار الجدل حول هذه المسائل كلها بين " سقراط " و " السوفسطائيين " (٢) وهكذا أخذ

---

(١) التفكير العلمى ومناهجه ، د. إبراهيم محمد إبراهيم ، ص٥٠ط : القاهرة ١٩٨٠ وقارن : المختار من شرح السلم ، لشهاب الدين أحمد الشهير بالملوى ، ص٥ ، ط: الأزهر ١٩٧٤م.

(٢) مبادئ الفلسفة ، تأليف رابورت ترجمة أحمد أمين ، ص٨٠ وما بعدها ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٨م.

الفكر الإغريقى وجهة جديدة مخالفة لما كان عليه من قبل ، فادخل الإنسان فى مركز دائرته ، وجعله محور اهتمامه.

ونخلص مما تقدم إلى أن " السوفسطائيين " كان لهم أثرهم فى تطور الدراسات المنطقية حيث وجهت آراؤهم " سقراط " إلى وضع فلسفة " التصور " ، كما ساعدت " أرسطو " فى اكتشاف مبدأ عدم التناقض ، وهو ما أدى إلى تأسيس " علم المنطق " ووضع قواعد ثابتة له.

فى هذا الوقت الذى تشبع فيه مجتمع اليونان بتلك الافكار السوفسطائية ، وجد " سقراط " الذى اهتم اهتماما اساسيا بفلسفة المفهوم ، والوصول إلى الماهية الحقيقية ، للون معين من " التصورات " هى التصورات الاخلاقية التى كانت شائعة فى عصره ، مثل : التقوى والعدالة والخير ، والشجاعة ، والفضيلة ، والعفة ... الخ ، وهو لا يبحث عن الجزئيات المتغيرة ، بل عن الكلى على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح فى شئ (١). والمفاهيم الذهنية فى رأى "سقراط" هى وحدها موضوع العلم ، إذ منها تتكون الكليات العامة التى هى أسس التعريفات الشاملة (٢)

ومن هنا قال " أرسطو " إن سقراط كان يبحث عن جوهر الأشياء وماهيتها – لأنه كان يحاول استخدام القياس – وما هية الأشياء هى نقطة البدء فى كل قياس ، لأن كل مقدمة من مقدمتى القياس ما هى إلا تعريف

---

(١) المنهج الجدلى عند هيجل ص٦٤

(٢)معانى الفلسفة ، د. الأهوانى ، ص١١٩ ، ط: القاهرة

للشئ المذكور ولذلك فإن " سقراط " قد وضع فى محاوراته اللبنة الأولى لبناء القياس على الشكل الذى حدده " أرسطو " فيما بعد ، حيث أهتم بتعريف الأشياء بالكشف عن ماهيتها ، ولا شك أن التعريف تحديد للقضية المنطقية بموضوعها ومحمولها (١)

وبهذا يتضح لنا أن " سقراط " هو الذى وجه الفلسفة إلى البحث عن الكليات العقلية اليقينية ، ووضع التعريف الحقيقى للكشف عن ماهية الأشياء ، ليكون ذلك منطقا صحيحا لكل حوار فلسفى حول قضية من القضايا ، وكان أساس الاتجاه الذى ظهر فيما بعد عند " أفلاطون " واهتم بالتعريفات بصفة عامة ، كما أن " أرسطو " قد وجد فى ذلك ما أعانه فى بناء القياس بأشكاله المختلفة ، كما أنه مهد لباب التعريفات الذى تفيد تصور الأشياء .

أما " أفلاطون " فلم يكن اقل أثرا فى منطق " أرسطو " من استاذه " سقراط " لأن " افلاطون " كان يعتمد فى طريقته فى الجدل على القسمة الرياضية التى تشبه إلى حد كبير الاقيسة المنطقية ، وهى طريقة تحليلية ، يعتمد فيها المرء على اثبات صدق قضية من القضايا على سبيل التسليم بها جدلا ، ثم يبدأ بعد ذلك فى استنباط النتائج منها حتى يصل فى النهاية إلى اثبات خطأ احدى القضايا المترتبة عليها ، فيتبع ذلك القول بخطأ القضية الأولى ، أو يصل إلى اثبات صحة احدى القضايا فيتبع ذلك أن القضية

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ، ص١٤ ، وقارن : نظرية المنطق ص١٠.

الأولى صحيحة ، وهى التى كانت نقطة البدء فى الاستنباط ، وينتج عن ذلك فساد نقيضها وهو المطلوب (١)

ولقد اعترف " أفلاطون " بأنه قد أخذ هذه الطريقة التحليلية عن " الفيثاغوريين " الذين برعوا فى الهندسة ، ووضع علومها بناء على المعلومات النظرية والخبرة العملية التى اكتسبوها من قدماء المصرين .. ولقد أخذ " أفلاطون " عن التفكير الهندسى " برهان الخلف " الذى يحتل مكانا بارزاً فى منطق " أرسطو " كما أن منهج " أفلاطون " فى الجدل الذى يمتاز بدحض حجة الخصم ببيان تناقضه مع نفسه ، ليس إلا نوعا من المنهج الرياضى العام الذى يهتم بالبحث فى الكم والكمية فقط .

بينما يهتم الجدل الافلاطونى بالكم والكيف معا ، والمنهج الجدلى عنده يحرص على بيان أن هذه الصنعة تنتمى إلى هذا الموضوع أولا تنتمى كنسبه الاحساس إلى المتحرك أو عدم نسبته إليه ، وإذا ما كانت هذه النسبة بصفة كلية أو بصفة جزئية ، وهذا مبدأ تقسيم القضية إلى كلية أو جزئية ، سالبة أو موجبة فى منطق أرسطو (٢)

ويظهر لنا اسهام " أفلاطون " فى بناء المنطق الأرسطى بارزاً للغاية فى اهتمامه " بالتصنيفات " أعنى تصنيف الافكار وترتيبها بحيث يتدرج بعضها تحت بعضها الآخر ، فالفكر عند " أفلاطون " يلاحظ الجزئيات لكنه سرعان ما يتركها إلى الطبيعة العقلية التى تربط بينها ثم إلى معقولات أعلى

---

(١) المنطق الحديث ، ص١٤ بتصرف.

(٢) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ،ص١٣ - ١٤.

منها مرتبة ، وهكذا يستمر ارتفاعه من الافراد إلى الأنواع إلى الاجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الأجناس ، إلى فكرة هى أهم الأفكار جميعا وأكثرها حقيقة ، وأعلاها مقاما ، هى مثال الخير ، الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس لكن هذه العملية لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها ، ثم الأفراد التى يشملها كل نوع .... وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل (١)

ولقد اهتم " المنطق الصورى " فيما بعد بهذا التصنيف الأفلاطونى ولا شك أن هذه الفكرة هى التى سوف ينشأ منها فيما بعد تصنيف الانواع والأجناس عند " أرسطو " وعلى ذلك فإن " أفلاطون " قدم إلى " أرسطو " المادة أو الاساس الذى أقام عليه تصنيفه للكليات الخمس ، وتحديده لأنواع القضايا من موجبة كلية أو جزئية ، وسالبة كلية ، أو جزئية.

والمتتبع لتراث الفلاسفة السابقين على " أرسطو " خاصة ما يتصل منه بموضوعنا لا يسعه إلا التسليم بجهودهم التى بذلوها فى ميدان الدراسات المنطقية واسهاماتهم المختلفة المتنوعة ولو بشكل متناثر فى هذا الميدان ، وأن جهود " أرسطو " فى المنطق ليست إلا حلقة فى فى سلسلة وأنه لم يبتكر المنطق ابتكارا ، بل كانت نظريته فيه تكملة لجهود سابقيه ، وبلورة وتتويجا لها ، إلا أن هذا لا يعنى أن " أرسطو " قد أخذ عن سابقيه " علم المنطق " تاما مكتمل البناء على النحو الذى عرفناه عنده.

---

(١) المنهج الجدلى عند هيجل ، ص٦٩ - ٧٠.

فكما يعد من قبيل المغالاة رأى من ذهب إلى أن " أرسطو " كان بمفرده المبتكر لعلم المنطق ، وأنه من وضعه وتفكيره ، كذلك يعد من قبيل المغالاة أيضا أن يقال أن " أرسطو " قد وجد لدى سابقيه جميع الاسس اللازمة لبناء " علم المنطق " ، ففى الرأى الأول هضم لجهود الفلاسفة السابقين ، ممن تقدمت الإشارة إليهم ، وفى الرأى الثانى غبن للدور الذى قام به " أرسطو " ، من تمحيص للجهود العقلية التى انتهى إليها اسلافه لينتهى من ذلك إلى وضع علم المنطق وضعا نهائيا .

فقد درس " أرسطو " طريقة الجدل لدى استاذه " أفلاطون " وتوصل منها إلى تصنيف الكليات الخمس ، وتحديد القضايا وأنواعها، كذلك وجه " أرسطو " اهتماما كبيرا لدراسة الأمور الحسية الخاصة مما جعل الاجيال التالية تنظر إليه كمبتكر لكل العلوم الطبيعية التى تقوم على أساس الملاحظة ، مع أنه فى الحقيقة كان يدرس تلك العلوم نفسها دراسة عقلية ، إذ كان لا يعتبر الافراد ، بل كان يبحث فيها فقط عن الصفات العامة الجوهرية التى تشبه المعانى الرياضية فى ثباتها ، وكان يرى أن هذه المعانى وإن لم تكن منفصلة عن الأشياء وقائمة بذاتها - كما كان يزعم أفلاطون - فهى التى تصلح وحدها أن تكون موضوعا للعلم ، بمعنى أنه إذا أمكن الوصول إلى المعنى الكلى الذى يتميز به نوع من الانواع أمكن استنباط جميع المعانى الجزئية الأخرى بطريقة قياسية منطقية فالعلم فى نظره لا يدرس الخاص ، بل يدرس العام ، أى ماهية الأشياء ، وقد أراد تطبيق وجهة نظره هذه على دراسة التفكير نفسه ، لأنه رأى أن الأستاذ الذى يعرض رأيه ، أو الجدلى الذى يناقش ، أو الخطيب الذى يقنع ،

يستخدمون جميعا استدلالا قويا ، على الرغم من اختلاف القضايا التى يتخذونها نقطة بدء للنتائج التى يريدون الوصول إليها ، وهكذا بدا له من المشروع أن يدرس هذا الاستدلال فى ذاته ، بصرف النظر عن الموضوعات التى ينصب عليها ، فأخذ يدرس أشكال القضايا وضروب تركيبها ، على نحو تؤدى معه إلى نتائج ضرورية (١)

ومهما يكن من شئ فإن " أرسطو " كان أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه وأصوله ، واعتبره آله العلم وليس جزءاً منه ، إذ أنه قسم العلم إلى نظرى غايته مجرد المعرفة ، وعملى غايته تدبير الافعال الإنسانية ، وجعل المنطق آلة العلوم ، ولهذا أوجب فى كتابه ما بعد الطبيعة دراسته قبل الخوض فى العلوم ، فليس مقبولا أن يطلب الإنسان العلم ومنهجه فى آن واحد (٢)

والمثير للدهشة حقا كما يقول الدكتور " الجلنيد " أن " أرسطو " قد جعل العملية العقلية للتفكير موضوعا لعلم خاص بها ، وهذا هو الجديد الذى اضافه " أرسطو " إلى تراث اليونان ، فإن فلاسفة كبارا قد سبقوه ، كسقراط وأفلاطون ، لم يفكر واحد منهم أن يجعل التفكير فى ذاته ولذاته موضوعا للعلم ،أما " أرسطو " فقد تميز عنهم بأن وضع أشكالا خاصة للقضايا ، وبين أن هذه الصور القياسية هى العنصر الاساسى الذى تبنى عليه عملية الاستدلال والبرهنة ، وبين كيف تولف هذه القضايا من مقدمات ، نصل منها

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ، ص١٧ بتصرف .

(٢)التفكير العلمى ومناهجه ، ص٥٢.

إلى نتائج ضرورية متى سلمت المقدمات من الشكوك ، .... كما فحص طبيعة الاستدلال وشروطه ، على نحو لم يسبق إليه ، كما حاول إيجاد العلاقة بين القياس المنطقى والبرهان الرياضى ، وكانت أمثلته فى الاقيسة البرهانية مأخوذة من الرموز الهندسية ومن أمثلتها (١)

ولعل " أرسطو " قد تأثر فى هذه النقطة بطريقة الجدل عند " أفلاطون " الذى كان له الفضل فى توجيه نظر تلميذه إلى المنهج الرياضى وعلاقته بالقياس البرهانى ، ولا شك أن تأثر " أرسطو " بالمنهج الرياضى كان واضحا فى أقيسته المنطقية ، والقياس فى مضمونه ليس إلا احدى مراحل البرهان الرياضى ، والمنطق فى جوهره هو أقرب العلوم العقلية حتى عصرنا هذا إلى المنهج الرياضى فى الاستدلال ، لأن المنهج الاستنباطى بمعناه العام ليس خاصا بالمنطق وحده ، بل هو فى العلوم الرياضية أكثر وضوحا منه فى المنطق .

ولم يفت " أرسطو " أن يلفت النظر إلى ذلك ، فلقد أشار فى " التحليلات الثانية " إلى أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التى تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس فى براهينها لأنه هو أكمل الاشكال من الوجهة العلمية (٢)

وإلى هنا نستطيع أن نقول : إن " أرسطو طاليس " يرجع إليه الفضل الاكبر فى جمع أبحاث الفلاسفة السابقين – فى علم المنطق – المتناثرة بين

---

(١) نظرية المنطق ، ص٦ ، ٧ ، ١٦.

(٢) المصدر السابق ، ص١٦.

ثنايا كتب الفلسفة ، ثم قام بترتيبها وتهذيبها ، ثم أضاف إليها من مسائل هذا العلم ما انتجه عقله المتأمل الواعى ، مما جعلها علما له اصوله ومسائله التى تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر ، وبذلك يكون " أرسطو طاليس " قد قال فى المنطق الصورى كلمته الفاصلة إن لم تكن الأخيرة ، حتى أن الباحثين فى هذا الفن يرون أن المناطقة رغم اشتغالهم بالمنطق ما يقرب من الثلاث والعشرين قرنا لم يزيدوا على ما خلفه " أرسطو " إلا القليل ، ولهذا اشتهر " أرسطو " بأنه الواضع الحقيقى لعلم المنطق.

كما سمى بالمعلم الأول ، حيث أن من أتوا بعده لم يزيدوا على ما كتبه إلا القليل ولم يختلفوا معه فى تفسير مسائله إلا فى بعض المسائل النادرة التى فسروها تفسيرا يختلف عما ذهب إليه " أرسطو " .

يقول العلامة " ابن خلدون " : " تكلم فيه - أى المنطق - الاقدمون أول ما تكلموا به جملا ومتفرقا ولم تهذب طرقه ، ولم تجمع مسائله ، حتى ظهر " أرسطو " فى اليونان ، فهذب مباحثه ، ورتب مسائله وفصوله ، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ، ولذا يسمى بالمعلم الأول ، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى بـ " النص " وهو يشتمل على ثمانية كتب ، أربعة منها فى صور القياس ، وأربعة منها فى مادته (١)

وقد ظلت لهذا المنطق الأرسطى مكانته فى قيادة الفكر الاثينى ومكانته فى نفوس ابنائه حتى فقدت بلاد الإغريق استقلالها على يد

---

(١) المقدمة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون . ص٣٤٣ ، المطبعة البهية المصرية بالقاهرة.

المقدونيين ، وأضحت مستعمرة من مستعمرات الأمبراطورية الرومانية ، فأنتقلت الفلسفة والمنطق من بلاد اليونان إلى مدرسة الإسكندرية التى أسسها " الأسكندر المقدونى " فى مدينة الإسكندرية بعد فتحها ، وفى هذه الآونة لبس المذهب الأفلاطونى ثوبا جديدا ثم ظهر على يد " أفلاطين " (١) المصرى ، ثم أنتقلت التعاليم الفلسفية والمنطقية إلى مدارس السريان فى " الرها " و " نصيبين " و " حران " .

وفى القرن الخامس والسادس ، ترجمت كتب " أرسطو " المنطقية إلى اللاتينية ، وسرعان ما احتلت مكانا بارزا فى الكتب المدرسية فى المدارس الاوربية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية ، حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق " أرسطو " هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الاوربيين ، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى " ديموس " الذى اغتاله فى عام ٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين ، و" فرنسيس بيكون ، ١٦٢٦ م ، مؤسس منطق الاستقراء ، و " ديكارت " ١٦٥٠م. ، وقد كان له دور فى تحويل القياس الأرسطاطاليس إلى استنباط عقلى ، وغيرهم من رواد الفكر الحديث من اسخطهم السلطة العلمية، المتمثلة فى منطق " أرسطو " لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية الفكر (٢).

---

(١) أفلوطين : فيلسوف إسكندرانى ، وأكثر منه فهو مصرى ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى ، ولد فى " ليقوبوليس " وهى " أسيوط " حاليا بمصر الوسطى عام ٢٠٥ م ، وتوفى ٢٧٠ م . راجع : دراسات فى الفلسفة الإغريقية ، د. محمد المهدى ، ص٥٥٨.

(٢) أسس الفلسفة ، د. توفيق الطويل، ص٤٠٧ – ٤٠٨ ، ط٦ دار النهضة المصرية ١٩٧٦م.

المبحث الثانى

تعريفة وموضوعه وفائدته

أ- تعريف المنطق :-

أصل الكلمة هو " نطق " ومادة هذه الكلمة تدل على الكلام ، فيقال : فلان نطق بمعنى تكلم ، كما يقال فلان منطيق ، بمعنى يجيد صناعة الكلام ، فهى لم تستعمل فى اللغة العربية إلا للدلالة على معنى الكلام الذى هو ضد الصمت ، ولما لم يكن ذلك شاملا للمنطق بمعنى " الآله " التى تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى التفكير ، فقد حاول المناطقة التوسع فى معنى الكلمة لتشمل النطق مطلقا على هذا العلم .

فأطلقوها على : النطق الظاهرى ، وهو ما به التكلم الذى هو مأخوذ من النطق ، بمعنى الكلام ، والنطق الباطنى : وهو ما به ادراك المعقولات والبرهنة والاستدلال ، فشملت بذلك المنطق " العلم " ذو الأصول والمسائل والمباحث والقضايا المعروفة.

وتقابل كلمة " منطق فى اللغة العربية " كلمة " لوجوس " فى اللغة اليونانية ، وكلمة " لوجوس " تدل من أول أمرها على هذين المعنيين السابقين ، النطق الظاهرى والباطنى ، ومن هنا فإن العلاقة وثيقة فى لغة اليونان بين الكلمة وبين اطلاقها على علم المنطق ، ذلك لأن مفهوم الكلمة

عندهم كان للدلالة على الكلام وعلى معنى التعقل والتفكير والبرهنة ، الذى هو المعنى المفهوم من كلمة منطق مطلقة على هذا العلم (١)

والمنطق فى الفلسفة الإغريقية يسمى بـ " الأورجانون " ومعناه الآلة والأداة ، وربما كان سبب هذه التسمية أن المباحث التى أفردها " أرسطو " لمسائل المنطق وضعها كاملة تحت هذا العنوان : " الأورجانون " فاشتهر المنطق فى فلسفة الإغريقية بهذا الأسم (٢)

" وسمى هذا العلم بالمنطق ، لأن المنطق يطلق على الادراكات الكلية وعلى القوة العاقلة التى هى محل صدور تلك الادراكات ، وعلى اللفظ الذى يبرز ذلك ، وهذا العلم به تصيب الادراكات الكلية ، وتتقوى القوة العاقلة وتكمل ، وبه تكون القدرة على ابراز تلك العلوم بالنسبة للعقل .(٣)

ولما ترجمت مسائله إلى اللغة العربية وضع له تعريفات كثيرة ، لا نريد أن نتوقف طويلا عندها فى هذا البحث ، لأن هذه التعريفات تختلف فيما بينها وتتباعد كثيرا ، وما ذلك إلا لأنها تعكس وجهة نظر الشخص المعرف وانتمائه الفلسفى ، أكثر مما تعطى صورة واضحة للمعرف نفسه.

وأبسط تعريف للمنطق هو أنه :" فن التفكير الصحيح " وهذا هو تعريف " أرسطو " نفسه أو صورة العلم ، والعلم هنا إنما يعنى المعرفة

---

(١)المنطق والفكر الإنسانى ، ص٨-٩ ، وقارن : المنطق الميسر ، د. عبد المنعم شعبان ، ص٩ ط: قاصد خير القاهرة .

(٢) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، ص٧.

(٣) المختار من شرح السلم ، ص١٢.

بالمعنى الواسع ، أو هو الفلسفة ، أو الفكر الفلسفى الذى كان يرادف مجموعة المعارف البشرية ، كما كانت كلمة العلم تدل على المعرفة على اطلاقها (١)

وهذا هو التعريف الذى ظل معناه يتردد لدى شراح أرسطو من فلاسفة العصر الوسيط فى العالم الإسلامى والعالم المسيحى على السواء.

فإبن سينا يعرفه بقوله : المراد من المنطق أن يكون لدى الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل فى فكره (٢) ويعرفه فى موضع آخر بقوله : هو الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدا ، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا ، ومعنى ذلك أننا وصلنا إلى التعريف التام بواسطة الحد وصلنا إلى أولى درجات العلم ، وإذا وصلنا إلى القياس البرهانى وصلنا إلى غاية العلم نفسه (٣)

والمراد " بالفكر " فى تعريف " ابن سينا " فى الاشارات : الأمور الحاضرة فى ذهن الشخص ، تصورا كان هذا الحضور أو تصديقا ، وسواء كان هذا التصديق علميا يقينيا ، أو ظنيا ، أو وضعا وتسليما ، فينتقل المرء

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، ص٦٨ ط٣: دار الثقافة للطباعة القاهرة ١٩٧٥م. ، وقارن : المنطق الصورى ، د. على سامى النشار ، ص٤ – ٥ ، ط: دار المعارف ١٩٦٦م.

(٢) الاشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ١ / ١١٧ ، ط٢ : دار المعارف.

من هذه الأمور الحاضرة فى ذهنه إلى أمور أخرى غير حاضرة فيه ، يقول ابن سينا : ' فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات ، من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة (١)

كذلك عرف " التهانوى " المنطق بأنه : " علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها ، بحيث لا يعرض الغلط فى الفكر (٢) فالمنطق كما يفهم من هذا التعريف علم يبحث فى القوانين التى تضمن صحة الانتقال من المقدمات المعلومة إلى النتائج المجهولة ، كما يضع الشروط التى تحكم هذا الانتقال.

ويعرف " الفارابى " المنطق بأنه : صناعة تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تُقوم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات (٣)

وواضح من هذا التعريف أن المنطق فن أو صناعة ، يجب اتقانها حتى لا يقع الخطأ فى المعقولات ، فهو بمثابة مدخل للعلوم العقلية لا غنى عنه.

ويعرفه " الساوى " بانه : " قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل ، مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد (٤) ويعرفه " الغزالى بأنه :

---

(١) الاشارات ، ١ / ٢٢٧.

(٢)كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوى ، ص٣٣ ، ط: القاهرة .

(٣) المنطق الصورى ، د. النشار ، ص٥.

(٣)احصاء العلوم ، أبو نصر الفارابى ، تحقيق د. عثمان أمين ، ص٥٣ ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٤٨م.

القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس من غيره ، فيتميز العلم اليقينى عما ليس يقينيا ، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها ، وكل مالم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ، ولا الربح عن الخسران (١)

ولو ذهبنا نستقصى كل ما ورد من تعريفات للمنطق لدى فلاسفة الإسلام لوجدناها تتفق فى مجموعها - تقريبا - فى انزال المنطق منزلة تعلو على سائر العلوم - إذ عندهم معيار العلوم أو ميزانها - على حد تعبير حجة الإسلام " الغزالى - أو مدخل لها ، كما أنه العاصم للذهن عن الخطأ فى الفكر ، كما أن هذه التعريفات وان اختلفت ألفاظها فإن مدلولها واحد ، وهدفها أيضا واحد ، وهو الحرص على أن يتضمن تعريف المنطق بيان فائدته وغايته التى هى صون الذهن عن أخطاء الفكر .

أما فى العالم المسيحى فإن أوضح تعريف للمنطق هو تعريف القديس " توما الاكوينى " وهو : أنه الفن الذى يقودنا بنظام وبغير خطأ فى عمليات العقل الاستدلالية (٢)

أما المحدثون فعرفوه بعبارات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة صاحبها إلى نقطة معينة أو إلى مسألة خاصة من مسائل المنطق ، فهو عند بعضهم : الفن الذى يقود الفكر فى معرفة الأشياء سواء حين يتعلمها أو

---

(٤) البصائر النصيرية فى علم المنطق ، عمر بن سهلان الساوى ، ص٥. ، ط: صبيح القاهرة ١٣١٦هـ .

(١) مقاصد الفلاسفة ، الإمام الغزالى ، ١ / ٦ ، ط١: المطبعة المحمودية بالازهر ١٩٣٦م- ١٣٥٥ هـ .

(٢)المنطق الوضعى ، د. زكى نجيب محمود ، ١/ ١٠ ، ط: القاهرة ، الانجلو المصرية.

يعلمها لغيره ، ويعرفه آخر بأنه " العلم الذى يبحث على وجه الخصوص فى تحديد الشروط التى تبرر لنا الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها " ويقول عنه آخر " أنه علم يدرس أشكال التفكير ، أى العلاقات التى تعبر عنها اللغة ، بصرف النظر عن الموضوعات التى تنصب عليها عمليات التفكير (١) . وعرفه " كنت " بأنه : علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام (٢)

ولا شك أن تعرف القدماء - أعنى أرسطو ومن سار على نهجه من فلاسفة الإسلام - له بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر، تعريف أشمل وأكثر دلالة على غاية المنطق وبيان فائدته مما جرى عليه المحدثون الذين نقلوا معانى القدماء وأرادوا أن يضعوها فى عبارات مستحدثة من عندهم ، ففاتهم كثير مما جمعه تعريف القدماء فى عبارة رصينة وموجزة ودقيقة .

ولقد ركز كثير من المحدثين فى تعريفهم للمنطق على أنه يهتم ببيان العلاقات بين الألفاظ فقط ، وهذا وإن كان هدفا من أهداف دراسة المنطق إلا أنه ليس الهدف الوحيد ولا الغاية المطلوبة لذاتها ، ومن خصائص التعريف الجيد أن يبين ماهية الشئ المعرف فى أوجز عبارة جامعة لخصائصه (٣)

---

(١) السابق ، ١٠/١ - ١١ ، وأيضا : المنطق الحديث ومناهج البحث ص٧ ، والمنطق الصورى ص٥-١٢ بتصرف .

(٢) المنطق والفكر الإنسانى ص٢٧.

(٣) نظرية المنطق ، ص١٨.

ومن خلال هذه التعريفات لعلم المنطق ، تتضح الوظيفة المنوطة به ، وهى : وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع فى الزلل ، وهو يبحث فى التفكير من ناحية صوابه وخطئه ، أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة ، لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الاحكام وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه وليس مطابقة النتائج للواقع.

ب- موضوعه :

موضوع " علم المنطق " هوالتصور والتصديق من حيث أن كلا منهما موصل إلى مجهول تصورى أو تصديقى ، فالذى يوصل إلى المجهول التصورى هو المعرف ، والذى يوصل إلى التصديق إنما هو الحجة. بأنواعها القياس ، والاستقراء ، والتمثيل - والذى يتوقف عليه الايصال فى باب التصورات هو الكليات الخمس ، والذى يتوقف عليه الايصال إلى المجهول التصديقى هو القضية.

ولهذا درج المناطقة فى دراستهم لموضوع المنطق على تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هى :

١- التصور : ويعنون به حقيقة الشئ من غير حكم عليه بنفى ، أو أثبات ، ويتناول دراسة الألفاظ ودلالاتها ، أى ماهيتها وتعريفها .

٢- التصديق : وهو تطابق الفكر مع الواقع ، والحكم على صدقه أو كذبه ، ويتناول دراسة القضايا المنطقية بأنواعها .

٣- الاستدلال : وهو أنتقال عقلى من قضايا فرضت صحتها إلى أخرى تلزم عنها ، أى استنتاج مجهول ويتناول دراسة البراهين بأنواعها (١)

وبهذا نستطيع إيجاز موضوع علم المنطق فى هذه العبارة : " هو المعلومات التصورية والتصديقية ، من حيث أنها توصل إلى مجهول تصورى أو تصديقى (٢)

جـ- فائدته وثمرته ووجه الحاجة إليه :

من المعروف أن التفكير هو الوظيفة الطبيعية للإنسان ، بل هو الفصل المميز للنوع الإنسانى من سائر الأنواع الأخرى ، والمنطق علم التفكير ، وهو بهذا علم إنسانى يلتقى مع كثير من العلوم الإنسانية ، التى تتخذ من الإنسان محورها وموضعها . " والمنطق له جانبان : فهو من ناحية " العلم الذى يبحث فى سليم الفكر وفاسده ، ويضع القوانين التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ ، وهذه القوانين عامة للمعرفة أيا كانت ، والمقصود منها أن تنظم تفكير الإنسان ، وهذا هو الجانب النظرى لعلم المنطق . ومن ناحية أخرى تستخدم هذه القوانين فى وضع مناهج البحث فى العلوم المختلفة وكشف حقائقها ، ويهتم المنطق بتتبع البحث العلمى لتبين مقدار التزام العلماء للمنهج فى بحوثهم ، وفى نفس الوقت يطور

---

(١) المنطق ، أ: محمد سامى محفوظ ، ص١٣ ط : وزارة التربية والتعليم.

(٢) تيسير القواعد المنطقية ، استاذنا المرحوم د. محمد شمس الدين إبراهيم ، ص١٧ ، ط: القاهرة ١٩٨١م.

المنهج ، بحيث يساعد على تطوير العلم ، وهذا هو الجانب التطبيقى لعلم المنطق .

وفائدة المنطق وثمرته يمكن حصرها فى عدة نقاط أهمها :

١- المنطق ينمى فى دارسه القدرة على الحكم والبرهان والنقد حينما ييسر لنا الوقوف على معرفة صحيح الفكر وفاسده ، وكشف المغالطة الساذجة أو المغرضة ، فنتمسك بالحق دون تعنت أو تزمت ، ونرفض الباطل وننبذه دون غرور أو تكبر ، وبذلك نتخلص من الاباطيل والخرفات والفاسد من موروث العقائد.

٢- وإذا عرف الإنسان الحق فاتبعه وتمسك به ، وعرف الباطل فأجتنبه ونبذه ، فإنه يسلك إلى الخير طريقه ، ويغلق على الشر طرقه ، لأن الحق قرين الخير ، والباطل أساس الشر ، وسعادة الإنسان مقرونة باتباع الحق وسلوك طريق الخير ، وشقاؤه رهن باتباع الباطل وسلوك طريق الشر ، والمنطق - كذلك - خير عون للإنسان فى حياته ، لأنه يساعده فى وضع الخطط السليمة للوصول إلى حلول المشكلات الصعبة التى قد تعترض حياته وحياة الآخرين (١)

٣- تستخدم قواعد المنطق فى وضع الخطط التى توصل الباحثين إلى حلول المشكلات الصعبة ، ويكون ذلك باتباع التسلسل والتناسق والتنظيم فى التفكير .

---

(١) السابق ، وقارن : التفكير العلمى ومناهجه ، ص٤٥ - ٤٦ .

٤- يُعرف الإنسان طريق المغالطات التى يستعملها المضللون فى مجادلاتهم للحق وصولا إلى الباطل الذى هدفوا الوصول إليه ، فيرى بقواعده زورهم وزيغهم.

٥- يضاف إلى هذا أن المنطق فى العصر الحديث خاض فى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية ، بسبب أنه العلم الذى يحدد المناهج الخاصة بالعلوم ، وهو الذى يميز مواضيع بعض العلوم عن البعض الآخر (١)

ومهما يكن من أمر ، فإن التقدم بلا تفكير منطقى ، خرافة لا يليق بأمة عاقلة ان تؤمن بها ، فالمنطق كعلم يحقق للإنسان مستوى فكريا يجعله أهلا للقيادة والريادة ، ودراسته تجلب للإنسان أسمى المنافع.

وفى ذلك يقول ابن سينا " ونسبتها - أى صناعة المنطق - إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ، لكن الفكرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شئ من الفطر الإنسانية بمستغن فى استعماله الروية عن التقدم ، باعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى (٢)

والذى يستفاد من كلام الشيخ الرئيس " ابن سينا " وجه الحاجة إلى دراسة المنطق ، وأن تعلمه أمر ضرورى لا غنى لدراسة العلوم العقليةعنه . فهو " قانون " يعرفنا الفرق بين الافكار الفاسدة من الصحيحة ، حتى

---

(١) المنطق والفكر الإنسانى ، ص٣١ ، وقارن : المنطق الميسر ص١٣.

نتجنب الأولى ونلتزم الثانية ، فتسلم نتائجنا من الاخطاء ، ونميز أفكار الآخرين التى أدت بهم إلى نتائج غير مسلمة ، ونتبين موضع الخطأ فى أفكارنا وأفكار الغير.

فنحصل مما سبق : أن المنطق يحتاج إليه ، بدليل حاصلة : أن المنطق عاصم للذهن عن الخطأ ، وكل ما كان كذلك فهو محتاج إليه ،

إذن : فالمنطق محتاج إليه (١)

فثمرة المنطق وفائدته : تتمثل فى تمكين الإنسان من التمييز بين صحيح الفكر وفاسده ، وهدايته إلى طريق الحق والخير ، وتنمية ملكته النقدية ، وقدرته على اصدار الاحكام أوفهمها ، وهو الأمر الذى يبرز " الجدوى الاجتماعية " لهذا العلم على نحو ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله :

" فإن المنطق إذ يشحذ أدوات الفكر ويجعلها أكثر كمالا ، يزيد من عمق الروح النقدية بين الناس ، وبالتالى يقلل من احتمال أن تضللهم الاستهلالات الزائفة التى يتعرضون لها اليوم بلا أنقطاع فى انحاء شتى من العالم (٢)

---

(٢)النجاة للشيخ الرئيس ابن سينا ص٦ ط: القاهرة . وقارن: الوسيط فى المنطق الصورى ، د. محمد عبد الستار نصار ص١٥ ، ط: القاهرة.

(١) تيسير لقواعد المنطقية ، د. محمد شمس الدين إبراهيم ، ص١٧ ط: القاهرة ١٩٨١م.

(٢) مقدمة للمنطق ، الفردتارسكى ، ترجمة د. عزمى إسلام ، ص٣١ ، ط: بيروت.

المبحث الثالث

صلة المنطق بفروع المعرفة الأخرى

مما لا شك فيه أن المنطق يرتبط بأفرع عديدة من المعرفة الإنسانية لا تساع نطاق دراسته ، فإذا كان المنطق هو "فن التفكير الصحيح" فإن معنى ذلك أنه يدرس الفكر بما هو كذلك أيا كان موضوعه ، ولهذا يمكن القول : أن المنطق هو أول العلوم جميعا ، ولعل هذا السبب فى أن أرسطو أخرجه من دائرة العلوم ليجعله مدخلا ضروريا للعلم ، واشترط دراسته قبل دراسة أى فرع آخر من أفرع المعرفة الإنسانية ، والقوانين التى يضعها المنطق هى قوانين للفكر البشرى كله أيا كان موضوعه ، ولهذا لابد أن تراعيها العلوم المختلفة.

فإذا كانت العلوم الطبيعية تقتطع شرائح من الكون لدراستها ، فإنها لابد أن تقدم لنا فى النهاية نسقا من المعلومات أو المعارف يخلو من التناقض فعلم الفلك وعلم الطبيعة البيولوجى .. الخ ، لابد أن يأخذ بقانون الهوية ، أعنى لابد أن يكون تفكير العلم متفقا مع هذا القانون ، ثم لا بد من أن يخلو من التناقض ، سواء فى المعلومات التى يقدمها ، أو مع المعلومات التى تقدمها العلوم الأخرى ، فلا يجوز أن يقدم علم الفلك مثلا معلومات متناقضة بعضها مع بعض ، أو متناقضة مع قوانين علم الطبيعة أو علم الكيمياء ... الخ معنى ذلك أن هذه العلوم جميعا تفترض سلفا وجود المنطق .

لكن إذا كان المنطق أول العلوم جميعا ، وإذا كانت له صلة وثيقة بأفرع المعرفة الإنسانية المختلفة ، فإن له صلات خاصة بأفرع معينة وبعلوم جزئية خاصة ، فهو مثلا فرع من " الفلسفة " وبالتالى فهو يختلف باختلاف المذاهب الفلسفية التى يرتبط بها كما هو الحال فى المنطق الصورى الذى يرتبط بفلسفة " أرسطو " وبالمنطق التجريبى الاستقرائى ، الذى يرتبط بالمذهب التجريبى عند " فرانسيس بيكون " (١) و " جون ستيورات مل (٢) وغيرهما . والمنطق البرجماتى ، الذى يرتبط بفلسفة الفيلسوف الانجليزى ، شيلد والفيلسوف الأمريكى ، جون ديوى وغيرهما والمنطق المثالى الذى يرتبط بالفلسفة المثالية ، كما هو الحال فى المنطق الجدلى عند المدرسة الهيجلية ، وكذلك المنطق الوصفى عند مدرسة الوضعية المنطقية المعاصرة .. الخ (٣)

ولعل أقرب العلوم الإنسانية وأكثرها صلة بالمنطق بعد الفلسفة هو " علم النفس " فإن كلا منهما يبحث فى الناحية الفكرية للإنسان ، بل إن فريقا

---

(١) فرانسيس بيكون : فيلسوف انجليزى ، عاش فما بين عامى ١٥٦١ - ١٦٢٦م ، يعد أبا المنطق الحديث ، نقد أرسطو طالس فى منطقة ، حيث قرر " أن المنطق الأرسطى غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته ، لكنه لا يكشف عن شئ جديد ، ويجر التجربة من ورائه جراً كأنها الاسير و كان منهجه أول نقد لمنطق أرسطو ، قام على أساس منهج البحث التجريبى.

(٢) جون ستيوارت : فيلسوف انجليزى ، عاش فيما بين عامى ١٨٠٦ - ١٨٧٣ م ، تلقى علومه وفلسفته على أيدى أبيه الفيلسوف ، جيمس مل كتب فى الاقتصاد والسياسة والأخلاق ، راجع : المنطق ص٢١ - ٢٢.

(٣) محاضرات فى المنطق ، ص٢٤-٢٥.

قد نظر إلى المنطق على أنه فرع من فروع الدراسات النفسية وحجته فى ذلك : ' هو أن المنطق يدرس عمليات ذهنية معينة ، فى حين أن علم النفس يدرس جميع الظواهر الذهنية ، لأنه يتناول الحياة الفكرية من جميع نواحيها ومختلف مظاهرها (١)

إلا أن هذه الحجة الذى استند إليها هذا الفريق لا ترقى إلى درجة الصحة ، لأن المنطق يمتد فيشمل مجالا أوسع بكثير من مجال علم النفس ، بل إننا لنستطيع القول : أن مجال المنطق هو أوسع مجالات الدراسة بأسرها ، وأن قوانينه هى أبسط القوانين وأكثرها شمولا وعمومية ، بل إن عالم النفس حين يدرس العمليات الذهنية أو أية مشكلة " سيكولوجية " إنما يفترض سلفا وجود المنطق ، أنه لابد أن يسير فى دراسته متفقا مع قانون " الهوية " وحريصا على ألا تتناقض النتائج التى وصل إليها من المقدمات التى بدأ منها ، ولا أن تتناقض الدراسة بأسرها مع قوانين أخرى فى أى علم آخر (٢)

وعلى ذلك فلا يمكن أن يقال أن المنطق فرع من علم النفس ، وإنما الأصح من ذلك أن يقال : إنهما قد يتفقان جزئيا فى دراسة موضوع واحد هو الفكر ، أو بعض العمليات الذهنية ، ولكن من زاويتين مختلفتين ، إذ أن علم النفس علم وصفى ، يصف ما هو كائن ، أما المنطق فعلم معيارى يبين لنا ما ينبغى أن يكون بالنسبة للتفكير .

---

(١) التفكير العلمى ومناهجه ، ص٤٣.

(٢) محاضرات فى المنطق ، ص٢٦.

وكذلك كان المنطق جزءاً لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا فى مدرسة " الإسكندرية " على نفس النهج الذى أوصى به " جالينوس " (١)فقد قرر " جالينوي " بشكل قاطع : أن دراسة الرياضيات والمنطق شرط مسبق لفهم الكتب الطبية فهما واعيا (٢)

وعندما انتقل التراث اليونانى الإسكندرانى إلى الطوائف الناطقة بالسريانية ، ترك هذا التصور أثره فى نظام التعليم فى الاكاديميات النسطورية ، فقسمت منهاجها التعليمى إلى برنامج تمهيدى ، يكون اعدادا لبرنامج آخر أكثر تقدما يتخصص فيد الدارس فى مجال أو أكثر من مجالات التخصص الثلاثة : الفلك والطب واللاهوت . وكان المنطق موضوعا أساسيا فى البرنامج التمهيدى ، وبذلك لعب المنطق دوراً هاما بوضعه الجسر المشترك بين الفروع المتعددة للتعليم.

وعندما نقل هذا التراث إلى العرب عن طريق السريانية أساسا ، أنتقل معه هذا التقليد الطبى المنطقى ، وظل المنطق ملتصقا بالطب ، وبقى لفترة طويلة يلعب دورا رئيسيا فى تدريب الاطباء ويمكن أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه السبب الرئيسى فى ازدهار المنطق فى اللغة العربية ، فى الفترة من القرن التاسع حتى القرن الحادى عشر الميلادى ، ويرجع السبب فى

---

(١)ولد جالينوس عام ١٢٩ م فى مدينة برجاى فى أسيا الصغرى ، ولقد كان والده يونانيا عالما بالحساب والهندسة والفلك والرياضة ، مما كان له عظيم الاثر فى حياة " جاليونس " العلمية.

(٢) تطور المنطق العربى ، تأليف نيقولا ريشر ، ترجمة ودراسة وتعليق د. محمد مهران ، ص٩٣ - ١٣٠ ، ط: دار المعارف ١٩٨٥م.

ذلك إلى أن الاطباء كانوا شراحا المنطق ولأرسطو ، كما كانوا كذلك بالنسبة " لجالينوس " وهذا التقليد الطبى لم يكن مقتصرا على " الرازى " وابن سينا"

وإذا ألقينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية ، أو قاموا بالشروح والتفاسير ، وجدناهم فى معظمهم من الاطباء ، الذين درسوا الطب أو مارسوه بالفعل ، حتى الفلاسفة المسلمين الكبار كانوا أطباء فى الوقت نفسه ، من أمثال " الكندى " (١)، الذى يذكر له " ابن أبى أصيبعة " أكثر من عشرين رسالة فى الطب ، ويقال أن " الفارابى"(٢) كان على بعض الدراية الطبية،وكان "ابن سينا" (٣) من مشاهير الاطباء(٤).

---

(١) هو فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب بن اسحاق ، يعد من الفلاسفة البارزين فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى ، ذلك لأنه أول فيلسوف عربى مسلم ، وقف على الفلسفة اليونانية ، وافاد منها ، وحاول أن يلبسها ثوبا إسلاميا خالصا ، ولد حوالى عام ١٨٥ م وتوفى ٢٥٣م.

(٢) هو : محمد بن محمدين طرخان أبو نصر الفارابى ، فيلسوف المسلمين بالحقيقة - كما قال القاضى صاعد - تركى الاصل ، له أثر كبير فى تطور الفكر الفلسفى عند المسلمين ، ولد حوالى عام ٢٥٩ م وتوفى بدمشق عام ٣٣٩م.

(٣)هو : الحسين على بن سينا ، يلقب بالشيخ الرئيسى ، عاش بين عامى ٩٨٠ - ١٠٣٧ م ، هو فيلسوف وطبيب وعالم ، نشأ فى بلاد فارس حاول التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتابع أرسطو فى منطقة وفلسفته وقد بلغ من علو قدره فى الطب أن ظل كتاب " القانون " يدرس فى الجامعات الأوربية حتى القرن الثامن عشر.

(٤) تطور المنطق العربى ، ص٩٣ - ٩٤ .

فلا عجب إذن أن يقال أن العصر الذهبى للمنطق العربى والذى تم فيه ترجمة النصوص وشرحها ، وترسخت فيه أقدام المنطق اليونانى فى الثقافة العربية كان هو عصر التقليد " الطبى المنطقى "

أما عن صلة " المنطق " بالرياضيات " فهى صلة وثيقة ، منذ أقدم العصور ، حيث يوجد بين المنطق والرياضة تشابها قويا ، فهما معا علمان صوريان ، لا يهتمان بمادة الفكر أو مضمونه ، وإنما يهتمان بالاطار أو الصورة كما أننا نجد أيضا أن المعادلات الرياضية أدق تعبير عن قانون الهوية .حين يطبق فى ميدان الرياضة ، كما أننا نجد عالم الرياضة يحرص حرصا تاما على ألا تتناقض نتائجه مع المقدمات التى بدأ منها .

كما أننا نجد تشابها آخر هو العمومية ، فالرياضة عامة ، يكن استخدامها فى جميع العلوم ؛ والمنطق كذلك عام ، ويمكن استخدامه أيضا فى جميع العلوم ، لكن علم المنطق أكثر عمومية من الرياضة ، لأن المنطق هو أوسع العلوم تعميما ، وكل ما دونه من علوم إنما يستخدم قواعد المنطق ، فالرياضة والطبيعة وعلم الحياة وغيرها لابد أن تسير وفق مبادئ المنطق ، على حين أن العكس غير قائم ، أى أن المنطق لا يلزمه أن يستخدم شيئا من مبادئ الرياضة أو الطبيعة أو علم الحياة (١)

---

(١) المنطق الوضعى ، د. زكى نجيب ، ٢/٢٩ - ٣٠.

وبظهور " الغزالى " (١) أصبحت هناك رابطة وثيقة متزايدة بين المنطق وعلم الكلام ، إذ ينبغى على المتكلم أن يكون فى مقدوره تقدير وزن الأراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق ، فهو الذى يميز الحجة الصحيحة من الحجة الجدلية ، كما يميز الحجج الاقناعية والمغالطة والشعرية (٢)

وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد أداة أساسية للدراسة الكلامية كما هو كذلك بالنسبة للفروع الأخرى من المعرفة .

وقد دافع " الغزالى " عن المنطق دفاعا قويا ، وكان له الفضل فى ابقاء الدراسات المنطقية بالمشرق الإسلامى بصورة نهائية ، فإن الغزالى فى نقده للفلاسفة الذى كان له أثر بالغ فى العصر الإسلامى الوسيط ، قد استثنى بشكل فعال المنطق من هذا الهجوم ، وقد وضع بالفعل رسائل تشجع على دراسته.

وهكذا أرتبط المنطق بالدراسات الكلامية ، وهو أمر كان له أثره الكبير على طبيعة الدراسات المنطقية فى الإسلام ، ولا أدل على تلك السمة الجديدة فى تطور المنطق العربى من أن الغالبية العظمى من مناطقة القرن السادس الهجرى كانوا من الاطباء ، ويصعب علينا أن نجد فى تلك الفترة منطقيا لم يمارس مهنة الطب ، أما بعد هذه الفترة فلم يعد الأمر مألوفا

---

(١) الغزالى ، هو حجة الإسلام أبو حامد زين الدين الطوسى الشافعى ، ولد سنة ٤٥٠ هـ فى طوس احدى مدن خرسان.

(٢) تطور المنطق العربى ، ص١٧٩ – ١٨٠ .

وأصبح التماس المنطق فى العالم الإسلامى يتم بصورة متزايد فى ارتباطه بالدراسات الكلامية والفقهية .

وإذا كان ارتباط المنطق العربى بالطب كان سببا فى ازدهاره ، فإن ارتباطه بعلم الكلام كان سببا فى استمراره ، إلا أن حال المنطق فى فترة الازدهار كان غير حاله فى فترة الاستمرار ، فبعد أن كان المنطق هدفا للبحث والدراسة فى حد ذاته ، فضلا عن كونه وسيلة أو آلة للعلوم ، اقتصر أمره على أن يكون مجرد وسيلة للدراسات الكلامية ، فلم تعد هناك حاجة إلى الرجوع للنصوص الأرسطية لدراستها وشرحها ، أو حتى اختصارها ، بل ظهرت على نمط الكتب الأرسطية كتب محلية التى كتبها " ابن سينا " وبدأت هذه الكتب تنتشر على نطاق واسع (١)

ومن العلوم التى يرتبط بها المنطق ارتباطا خاصا " اللغة " حتى أنه يقال فى بعض الاحيان : أن المنطق هو " نمو التفكير " كما أن علم النحو يضع القواعد التى تسير عليها اللغة السليمة فكذلك علم المنطق يضع القواعد التى ينبغى أن يسير عليها الفكر السليم ، بل أنهم يشبهون الجملة فى النحو بالقضية فى المنطق ، ويقولون : إن الموضوع والمحمول هما على وجه الدقة المبتدأ والخبر فى اللغة .

غير أن هذا مجرد تشابه ظاهرى أرسطى فحسب ، فالجملة فى النحو ليست هى القضية فى المنطق من كل الوجوه ، فالمنطق - مثلا - يستبعد من ميدان دراسته أنواعاً كثيرة من الجمل التى تدرسها اللغة ، وهى الجمل

---

(١) المصدر السابق ، ص١٠٠ - ١٠١ .

التى لا تحمل خبرا ،كالأمر والاستفهام والنهى والقسم .... الخ فالمنطق لا يدرس إلا الجمل الاخبارية ، التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب ، ذلك لأن المنطق يدرس الفكر أو العقل ، والفكر أو العقل لابد أن يكون كليا عاما وليس جزئيا خاصا بفرد واحد من الافراد ، إن ما يخص الفرد الواحد هو الانفعال العاطفى لا العقل المنطقى .

إلا أن ذلك كله لا يمنع بالطبع من القول بأن هناك صلات قوية وارتباطات متينة بين المنطق واللغة طالما أن المنطق يدرس الفكر ، والفكر لا يمكن أن يظهر إلا فى ثوب لغوى ، أعنى أن الافكار لابد أن تصب فى قالب اللغة ، اما الفكر الذى يبقى فى رأس المفكر فلا قيمة له ، ومهما بلغت عظمة النظريات التى يصل إليها مفكر ما ، فإنها تفقد قيمتها ما لم تتجسد فى اطار اللغة ، أو تصب فى قالب اللغة ، ومن هنا فقد كان " هيجل " على حق حين قال إن اللغة هى وعاء الفكر (١)

---

(١) تطور المنطق الوضعى ، ص٢٦ - ٢٧ بتصرف.

المبحث الرابع

انتقال المنطق الأرسطى إلى العالم الإسلامى

لم يكن القرن الهجرى الأول يقترب من الانتهاء ، حتى كانت رقعة العالم الإسلامى تمتد من الصين شرقا إلى الأندلس غربا ، كما امتدت مساحتها إلى الشمال فشملت أسيا الصغرى شمالا وبلاد الفرس جنوبا .

وبذلك كانت المناطق الآهلة بالمسيحيين الناطقين بالسريانية فى بلاد الشام والعراق من بين أولى ممتلكاتهم وقد كانت هذه المناطق هى التى انتقلت إليها التعاليم الهيلينية للإسكندرية على يد الطوائف المسيحية المتعددة – النساطرة واليعاقبة اساسا – واستمر المسيحيون السوريون فى رعاية الآثار المتبقية من التعالم اليونانية ، ومن خلالهم أصبح العرب ورثة هذا التراث.

وقد وجهت الطوائف المسيحية الناطقة بالسريانية عنايتها إلى مؤلفى الرياضيات والفلك والطب من اليونان ، كما وجهت عنايتها بالمثل إلى الفلاسفة اليونانيين ، وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدراسات اللاهوتية ، ذلك لأن العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصورى العقلى ، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة ، وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت ، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم اعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل وقد كان المنطق هنا جزءاً لا يتجزأ من منهاج تعليم

الدراسات الطبية كما كان سائدا فى الإسكندرية ، بنفس الطريقة التى أوصى بها " جالينوس " الحكيم (١)

وقد ترجمت كتب " أرسطو " المنطقية ، وخضعت لدراسات مكثفة وتحليل دقيق على يد المسيحيين الناطقين بالسريانية فى سوريا والعراق ، وقد كان هذا التقليد السريانى لتقليد الإسكندرية أبَّان القرنين الخامس والسادس ، ونتيجة لذلك ، وصل شراح المنطق الارسطى من السريان إلى التنظيم الاساسى التالى للأعمال المنطقية " إيساغوجى " فرفريوس " المقولات العبارة ، التحليلا ت الأولى ، التحليلات الثانية ، الجدل ، المغالطات " السفسطة " ، الخطابة ، الشعر . وقد أخذ العرب هذا البناء للمنطق الأرسطى.

وكان يشار إلى مجموع هذا " الاورجانون " بالكتب التسعة فى المنطق ، أو الكتب الثمانية ، باستبعاد كتاب " الشعر " أو إيساغوجى " أحيانا ، وكانت الرسائل الأربع الأولى من هذه الرسائل المنطقية ، تسمى الكتب الأربعة فى المنطق ، وهى التى شكلت موضوع الدراسات المنطقية فى " الاكاديميات السريانية " وكان هذا التنظيم مأخوذا عن المذهب الأرسطى الافلاطونى الجديد بالإسكندرية.

وفى حقيقة الأمر ، إن كل هذه التفصيلات المتعلقة بسمة المنطق الأرسطى فى ثوبه السريانى قد انتقل إلى العرب ، بما فى ذلك موضوعات

---

(١) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، أوليزى ديلاسى ، ترجمة تمام حسان ص١٦٣ ، ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

من قبيل تنظيم الأعمال المنطقية ، والتركيز على الكتب الأربعة ، والتصور الخارجى بوضع المنطق بين العلوم ، ودور المنطق فى برنامج تعليم الطب والفلك. (١)

ولم تكن معرفة المسلمين للمنطق ، قاصرة على الترجمة التى نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية ، وإنما سبق ذلك معرفتهم لها عن طريق الاحتكاك والجدل ، الذى كان يدور بينهم وبين غيرهم من ابناء البلاد المفتوحة ، التى كانت تدرس بها هذه العلوم ، ولا شك أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة فى العراق والشام ومصر أثناء الفتح العربى لتلك البلاد وفى ذلك يقول الدكتور " البهى " إن ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة إلى أخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس،والحديث الشفوى المتبادل فيها (٢)

وإلى هذا المعنى ذهب المستشرق " جولد زيهر " فى كتابه " محاضرات فى الإسلام " حيث يقول : ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها بل كان للأختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى ، كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير ، ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير

---

(١) تطور المنطق العربى ، ص١٣١ - ١٣٥ بتصرف.

(٢) الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، د. محمد البهى ، ص١٦٢ ، ط٦: دار غريب القاهرة ١٩٨٢م.

هذه المشكلة من الافكار الفلسفية الإغريقية كأفكار " أرسطو " والأفلاطونية الحديثة،تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل (١)

إذن كان اطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة ، والمنطق خاصة عن طريقين : طريق الحديث الشفوى أولا ، ثم طريق الترجمة والنقل بعد ذلك ، ومصدر الطريقين كان واحداً ، كان مسيحى الشام والعراق من نساطره ويعاقبه ، أو من يُعرفون بالسريان.

قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية ، فى العراق وما حوله ، وأخذوا ينقلون لكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية ، وهى احدى اللغات الآرامية - انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها - وكان من أهم مراكزها نصيبين ، وفوق هذا كانت هى لغة الادب والعلم لجميع كتاب النصرانية فى " أنطاكية " وما حولها وللنصارى الخاضعين لدولة الفرس ، وأنشئت فى هذه الاصقاع مدارس دينية متعددة كانت تعلم فيها اللغة السريانية واليونانية جميعا فى " الرها " وفى " نصيبين " وفى " جُنْدَ يسابور" .

وحفظت اللغة السريانية بعض الكتب اليونانية التى فقد أصلها ، وكانت ترجمتهم لكتب الفلسفة اليونانية هى الاساس الذى اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم ، .. وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم

---

(١) السابق ، ص١٦٣ ، نقلا عن : محاضرات فى الإسلام ، وقارن : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، أوليرى ، ص١٢٥ - ١٤٠.

اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين ، كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة ، أما الإلهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والمسيحية (١)

فالسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها ، واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة ، وقد اشتهر منهم – أى السريان – فى العصر الأموى " يعقوب الرهاوى " ٦٤٠ – ٧٠٨ م تقريبا " ، وقد ترجم كثيرا من كتب الإلهيات اليونانية ، وليعقوب هذا أثر كبير الدلالة ، فقد أثر عنه أنه افتى رجال الدين من النصارى بأنه يحل لهم أن يعلموا أولاد المسلمين التعليم الراقى ، وهذه الفتوى تدل من غير شك على اقبال بعض المسلمين فى ذلك العصر على دراسة الفلسفة عليهم ، وتردد النصارى أولا فى تعليمهم . ولما جاء دور نقل الفلسفة والعلوم إلى العربية فى العهد العباسى ، كان لهؤلاء السريانيين الفضل الأكبر فى الترجمة أمثال " حنين بن اسحاق " وابنه " اسحاق " وابن اخته " حبيشى " .

وبذلك نستطيع أن نفهم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة فى العراق والشام والإسكندرية ، وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانيين ، وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين ، وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين على الشرح الذى شرحته ،فكان من نتائج هذا أن تشعت هذه التعاليم فى المملكة الإسلامية ، وتزاوجت العقول المختلفة ، كما

---

(١) فجر الإسلام ، أ/ أحمد أمين ، ص٢٠٣ – ٢٠٥ ، ط: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٦م.

تزاوجت الأجناس المختقلة ، فنتج عن هذا التزاوج الثقافة العربية الإسلامية ، ونتجت المذاهب الدينيـة والفلسـفة الإسـلامية والحركـات العلميـة والفنـون الأدبية (١)

وهكذا كان نقل المنطق اليونانى إلى العرب هو العمل الذى اضطلع بـه مسيحيو الشـام والعـراق النـاطقون بالسـريانية ، والنسـاطرة علـى وجـه الخصوص وكـان هذا النقل مشبعا بـالتصورات والتفسـيرات التـى أخذهـا الباحثون السريان من الإسكندرية ، وقد بقى هؤلاء الباحثون على قدر طيـب من المعرفة باللغة اليونانية والفكر اليونانى فى العالم الإسلامى أبَّان القرن التاسـع الميلادى (٢) وقـد أنتقـل قـدر لا بـأس بـه مـن الـتراث النسـطورى للمعارف اليونانية من الإسكندرية إلى بغـداد خـلال أكاديميـة " جُنْدَ سـابور " (٣)

بل إن الجيل الأول من الكتـاب العرب فـى الفلسـفة والمنطـق ، الـذى يضم رجـالا مـن أمثـال " الكنـدى " و " الـرازى " و " الفـارابى " كـانوا نتاجـا للمدارس السريانية ، لأنهم اكتسبوا معرفتهم الفلسفية من رجال تعلمـوا فـى هـذه المـدارس ، إن التقليـد السـريانى لـم ينقـل إلـى العرب مـادة المعـارف اليونانيـة فحسـب ، بـل نقـل إليهـم صورهـا أيضـا ، وان البـاحثين النـاطقين بالعربية من أمثال " الفارابى " و " ابن سينا " و " ابن رشيد " هم حلقات فـى

---

(١) السابق ، ص٢٠٧ .

(٢) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص١١٣ - ١١٤.

(٣) السابق ، ص٧٢.

سلسلة يضم اعضاؤها الاوائل باحثين ناطقين باليونانية ، من أمثال " الإسكندر الافروديسى" و " فرفريوس " و " ثامسطيوس " و " امونيوس " (١)

من هذا نرى أن الثقافة اليونانية كانت مبثوثة بين المسلمين فى البلدان المختلفة ، وكان منالها منهم قريبا ، وأنهم أخذوا يستفيدون منها ويتعلمونها على المثقفين بها – ولو لم يكونوا على دينهم – كما تدلنا عليه فتوى " يعقوب الرهاوى " اضف إلى ذلك أنه فى ذلك العصر ، وجد الاحتكاك الدينى بين المسلمين والنصارى فأخذوا يتحادثون ويتحاجون فى العقائد ، ويدلنا على ذلك أن أحد المؤلفين – فى هذا العصر – واسمه " يحى الدمشقى " ألف رسالة على هذا النمط " إذ قال لك العربى كذا فأجبه بكذا (٢) يوضح فيها للنصارى كيف يجادلون العربى المسلم فى المسائل اللاهوتية وفى غيرها ، كمسائل القضاء والقدر ، والتوحيد.

وكثرت المجادلات بين النصارى من جانب والمسلمين من جانب آخر ، وتطورت هذه المجادلات إلى عقد مجالس للمناظرات بين المسلمين وغيرهم أحيانا ، وبين المسلمين بعضهم بعضا أحيانا أخرى ، وكانت تدون هذه المناظرات فى كثير من الأحيان ، إلا أن التاريخ قد اهمل معظمها فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير ، وكان يستعين كل فريق بما يملك من فنون القول ومن الدلائل والحجج ، ونشأ عند فريق من المسلمين رغبة فى التعرف على ما عندهم من علوم ومعارف تتصل بشئون الحياة العادية

---

(١) تطور المنطق العربى ، ص١٣٩.

(٢) فجر الإسلام ، ص٢٠٩.؟

وغيرها من فنون وصناعات وعرف استجابة لتعاليم الإسلام فى الأمر بالتعليم والتعلم والحث على النظر العقلى (١). إذ أن الإسلام ليس دينا مغلقا ، بل هو بجانب كونه عقيدة وسلوكا ، هو أيضا حضارة ، ومدينة ، وينبغى أن يأخذ من تجارب الفكر الإنسانى ما يتفق مع مبادئه العامة (٢)

ولم تلق العلوم اليونانية عامة ، والمنطق خاصة تشجيعا خلال العصر الاموى (٦٦١ - ٧٥٠) إلا أن الأمر قد تغير بمجئ العباسيين ، يقول " السيوطى " فى كتابه (صون المنطق) ناقلا عن الشيخ " نصر المقدسى " - من أئمة السنة - فى كتابه (الحجة على تارك المحجة) : " رحم الله بنى أمية لم يكن فيهم خليفة ابتدع فى الإسلام بدعة ، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولا يتهم العرب ، فلما زالت الخلافة عنهم ، ودارت إلى بنى العباس قامت دولتهم بالفرس وكانت الرياسة فيهم ، وفى قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفار والبغض للعرب ، ودولة الإسلام ، فأحدثوا فى الإسلام الحوادث التى تؤذن بهلاك الإسلام (٣) وأولها اخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام ، فترجمت بالعربية ، وشاعت فى أيدى المسلمين ، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام " يحيى بن خالد بن برمك " وذلك أن كتب اليونان كانت ببلد الروم ، وكان ملك الروم يخاف على أهل الروم إن نظروا فى كتب اليونان أن يتركوا دين النصرانية ، ويرجعوا إلى دين اليونانية ،

---

(١) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ص١٣٦ - ١٤٠ بتصرف.

(٢)القرآن والفلسفة ، د. محمد يوسف موسى ، ص١٥ ، ط: دار المعارف .

(٣) صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ، للإمام جلال الدين السيوطى ، تحقيق د. النشار ، وسعاد عبد الرازق ، ٣٩/١ ، ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠م.

فجمع الكتب فى موضع وبنى عليها بناء ، مطمسة بالحجر والجص ، حتى لا يوصل إليها فلما أخضعت رياسة دولة بنى العباس إلى " هارون الرشيد " وكان " يحيى ابن خالد " وزيرا له ، بلغه خبر الكتب التى فى البناء ببلد الروم ، فطلبها " خالد " من ملك الروم ، فبعثها ملك الروم إليه ، بعد أن استشار البطارقة والاساقفة والرهبان ، وبين لهم خطورة هذه الكتب على عقيدة النصارى (١).

ومن أبرز الأسباب التى دعت المسلمين إلى ترجمة كتب اليونان ، تفكك وحدة المسلمين فى الرأى والاتجاه ، وقد يكون طابع الدولة – أى العباسية – التى قرن عصر الترجمة بقيامها ، كذلك من الأسباب العامة للترجمة ، لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أول الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه ، وإلى البحوث الفكرية على الاطلاق ، وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم ، فالتاريخ الإسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين اسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل موروث للعلم والخلفاء العباسيون وإن كانوا من عنصر عربى ، إلا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم ، وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع أرضاء الرجال المبرزين من

---

(١) المصدر السابق ، ص٣٩ – ٤١ بتصرف .

عصبيتهم السياسية ، وهم الفرس كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء (١)

وربما كان السب الثانى – وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم – مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين ، فى كونه من أسباب النقل والترجمة ، لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الاجانب إليهم ، وبالتالى لبقيت الدولة الإسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية إسلامية.

ومهما يكن من أمر فقد كان تفكك وحدة الجماعة الإسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين إلى نقل الآداب والثقافات الأخرى إلى لغتهم وخاصة الفلسفة اليونانية.

وإذا كان ذلك هو واقع الأمر ، فلابد بجانب هذه الأسباب العامة من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة – وخاصة المنطق الذى نحن بصدد الحديث عنه – ونحن إذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ، ومن بحوث نفسية وخلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها حصلت على أيام " المنصور فى أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية.

ويذكر المؤرخون – استنباطا من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الاموية وأول قيام الدولة العباسية – أن الأسباب فى ترجمة " المنطق " أيام

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ص١٦٥.

" المنصور ترجع إلى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من جهة أخرى ، فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل إلى الإطلاع على " المنطق " اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، إذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة.

كذلك من أسباب ترجمة المنطق " دخول كثير من عقائد الفرس، وأقوالهم الدينية فى الجماعة الإسلامية ، وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الإغريقى ، فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها ،لكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا إلى المنطق اليونانى يستمدون منه حاجتهم (١)

وإذا كان المسلمون ، منذ أخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ،وأدركوا من قبل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الإلزام ، فإن شخص " المنصور " بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة " المنطق " أيام خلافته (٧٥٤ - ٧٧٥م) .

وبعد مضى عصر " المنصور " أتى عصر " المهدى " وانتهى ، ومر عصر " الهادى " دون أن يؤثر عنهما ، أو عن واحد من الاشخاص البارزة

---

(١) المصدر السابق ، ص١٦٧ - ١٦٨.

فى وقتهما شئ يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الحديث عنه الآن ، وهو المنطق . وجاء بعد ذلك عصر " هارون الرشيد " خامس الخلفاء العباسيين - حكم خلال ٧٨٦ - ٨٠٩ م -فواصل دعمه لهذه الدراسات ، وكان لهذا الأمر أهميته للمنطق بسبب الصلة الوثيقة التى جاءت من التجمعات المسيحية الناطقة بالسريانية ، بين الدراسات الطبية فى التقليد اليونانى من ناحية ، والفلسفة اليونانية - والمنطق على وجه الخصوص - من ناحية أخرى.

أما " المأمون " - حكم من ٨١٣ - ٨٣٣ - سابع خلفاء الدولة العباسية ، فقد ساند دراسة التعاليم اليونانية بحماس ملحوظ ، ويعد عصره العصر الذهبى للترجمة على العموم ، والعصر الأول والاخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية ، وقد أفادتنا مصادر موثوق بها ، أنه قد أعطى المترجم المشهور " حنين بن اسحق " وزن الكتب التى ترجمها ذهبا ،

وكان بيت الحكمة الشهير الذى أنشأه عام ٨٣٠م أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة فى ترجمة العلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية (١)

ويحدثنا " ابن صاعد " الأندسى عن عصر"المأمون " فيقول : " لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب " أفلاطون"و" أرسطو "و" بقراط " وغيرهم من الفلاسفة،فاختار لها مهرة التراجمة وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعلمها (٢)

ولم تكن حركة الترجمة فى عهد " المأمون " قاصرة على تشجيع الخليفة فقط . ولكن أصحاب الوجاهة والثروة كان لهم دور ملحوظ فى هذا الشأن ، فوفد على بغداد المترجمون من أنحاء جزيرة العراق والشام وفارس ، ومنهم النساطرة واليعاقبة والصابئة والمجوس والروم والبراهمة ، وكثر فى بغداد الوراقون وباعة الكتب ، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة ، وأصبح هم الناس البحث والمطالعة (٣)

---

(١)الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ص١٦٦-١٦٩ وقارن : مقولات أرسطو فى ترجماتها السريانية العربية ، ص٣١-٣٢ ،ط: بيروت ١٩٤٨م.

(٢) طبقات الأمم ، للقاضى صاعد الأندلسى ، ص٥٥ ط: لويس شيخو . بيروت ١٩٩٢م.

(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ، جرجى زيدان ، ١٤٢/٣ ، ط: القاهرة ١٩٥٢م.

وبعد ذهاب عصر " المأمون " ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخوص ، بل ذهب " المتوكل " فى خلافته ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ القرن التاسع الميلادى- إلى اضطهاد أصحاب الرأى والمشتغلين بالفلسفة ، واصبح مريدوها لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وإن لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس فى الخفاء لتحقيق هذه الغاية ، واشهر هذه الجماعات " أخوان الصفا " (١)

والحاصل من هذا كله كما يقول " السيوطى " أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم ، ولكنها لم تكثر فيهم ، ولم تشتهر بينهم ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها ، ثم اشتهرت فى زمن " البرمكى " ثم قوى انتشارها فى زمن " المأمون " لما أثاره من البدع وحث عليه من الاشتغال بعلوم الاوائل واخماد السنة (٢) إلى أن جاء " المتوكل " ، فنهى عن الجدل والمناظرة ، وأمر بالرجوع إلى السنة أرضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون إلى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة.

ومهما يكن من أمر فقد عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة العباسية ، ضيقا ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به

---

(١) الجانب الإلهى ، ص١٧٣.

(٢) صورة المنطق ، ص٤٤ - ٤٥.

حزناً ، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد ، إلى حيث يطيب لهم المقام ، وكان لهذا التحول كما يقول الدكتور " البهى " أثره فى حركة الترجمة ، فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ثم الفناء (١)

وقبل أن اضرب الذكر صفحا عن هذه الجزيئة من البحث ،لا يفوتنى القاء الضوء على أول من قام بعملية نقل كتب المنطق الأرسطى إلى العربية

كان أول تقديم للمنطق الأرسطى فى العربية خلال الفترة ٨١٠ – ٨٢٠م تقريبا ، وذلك بترجمة الكتب الأولى من " الأورجانون" ، كما ظهرت فى هذه الفترة مجموعة من الشروح المختصرة لخلاصة " الكتب الأربعة " فى المنطق ، ويعود الفضل فى هذه الأعمال إلى " عبد الله بن المقفع " المؤلف الشهير ، مترجم الأسطورة الفارسية " كليلة ودمنة " (٢)

فابن المقفع كما هو مشهور هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى بأمر " المنصور " وتعزى إليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب " المقولات " ويبحث فى الأجناس العالية ، وكتاب " العبارة " ويبحث فى القضايا التصديقية و كتاب " تحليل القياس " ، ويبحث فى اشكاله ، كما تعزى إليه ترجمة كتاب " إيساغوجى " لفورفوريوس " السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق .

---

(١) الجانب الإلهى ، ص١٧٣.

(٢) تطور المنطق العربى ، ص١٤٣.

وفى هذا يقول القاضى ، " صاعد " فى طبقاته : إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم ، فأما المنطق فاول من اشتهر به فى هذه الدولة " عبد الله بن المقفع " الخطيب الفارسى ، كاتب أبى جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب " أرسطاطاليس " المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق ، وهو كتاب " قاطاغورياس " وكتاب " بارى أرميناس " وكتاب " أنولو طيقا " وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط ، كما ترجم المدخل إلى كتاب المنطق المعروف " بايساغوجى " لفورفوريوس " السورى وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ ، وترجم الكتاب الهندى المعروف بكليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية (١).

ولكن من المحدثين من أثار الشك فى ذلك ، وقد لاحظ " كروس " أن " ابن المقفع " كان لا يعرف السريانية التى كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول برد ترجمة كتب " أرسطو " المنطقية إلى " ابن المقفع " فمرجعه إلى خطأ وقع فيه " صاعد " وعنه نقل " ابن القفطى " فى " تاريخ الحكماء " حتى ليكاد يورد نص " صاعد " حرفيا " ، وكذلك فعل "

---

(١) طبقات الأمم ، ص٥٦-٥٧ القاهرة ١٩٤٨م ، وقارن : تاريخ الحكماء للقفطى ص٢٢٠ ، ط: ليبتسك ١٩٠٣ م وأيضا : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ، ٣٠٨/١ ط: القاهرة ١٩٨٢م.

ابن أبى أصبيعة " فى " عيون الأنباء " ولكن " ابن النديم " لم يشر فى " الفهرست " إلى ترجمة " ابن المقفع " لكتب أرسطاطاليسية (١)

ومهما يكن من أمر فلم تقف ترجمة منطق أرسطو إلى العربية ، عند ترجمة واحدة ، بل توالت عليه عدة ترجمات ، ولم تقف الترجمة أيضا عند ترجمة نص أرسطو وحده ، بل كما يقول الدكتور " بدوى " : شملت شروح المشائية المتأخرة وكثيرا ما كان يختلط النص الأصلى بتلك الشروح ، بحيث لا يستطاع التمييز بينهما (٢)وقد أورد " ابن النديم " فى كتابه " الفهرست " ثبتا بكتب " أرسطو " المنطقية التى ترجمت إلى العربية مع شروح المشائيين عليها ، ثم تفسيرها وتلخصيها لدى فلاسفة المسلمين ، على هذه الصورة :

١ – كتاب " قاطيغورياس " أى المقولات ، قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ، ترجمة " ابن المقفع فى أيام المنصور ، " ثم " اسحق بن حنين " ثم " يحيى بن عدى " بتفسير الإسكندر الافرو يسى . وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات .

---

(١)التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، د. عبد الرحمن بدوى ، مقال " بول كروس " : بعنوان التراجم الأرطاطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع ، ص١٨ وما بعدها ط٣ : دار النهضة العربية ١٩٦٥م.

(٢) منطق أرسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ١/٧ المقدمة ط: القاهرة ١٩٤٨م.

٢- كتاب " بارى ارميناس " : أى " التفسير " ويدعى أيضا " العبارة " وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين ، ترجمة " اسحق بن حنين " إلى العربية وشرحه " الفارابى " و " اختصره " حنين بن اسحاق " .

٣- كتاب " أنالوطيقا " : معناه تحليل القياس " قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس ، ترجمة " ابن المقفع " ويقال أنه عرضه على " حنين " فأصلحه " وفسره " الكندى " و " أبو بشر متى " و " الفارابى " .

٤- كتاب " أنالوطيقا الثانى " ويدعى " أنولطيقا " أى البرهان قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمة " متى بن يونس " ، ومن السريانية " اسحق بن حنين " وشرحه " الكندى " و " الفارابى .

٥- كتاب " طوبيقيا " ومعناه : المواضع الجدلية أو الجدل ، قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تمتحن بها الأقاويل ، وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى ، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل ، ترجمة " يحى بن عدى " و" أبو عثمان الدمشقى " " من السريانية " وللفارابى مختصر لهذا الكتاب ، وشرح عليه أيضا.

٦- كتاب " سوفسطيقا " : وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير . ترجمة " اسحق بن حنين " وللفارابى شرح عليه .

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الإغريق باسم الارغانون أو " الأرجانون " (١) ومعناه " الآلة " لأنها الآلات الملازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، إذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع ، وقد الحق بها العرب كتابين أخرين أدرجوهما فى الكتب المنطقية وهما :

٧- كتاب " ريطوريقا " ومعناه " الخطابة " ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء ، وهل هى على مذهب الخطابة أم لا ، ترجمة إلى العربية " اسحق بن حنين " ، للفارابى شرح عليه ومقدمة له .

٨- كتاب " بوطيقا " أى صنعة الشعر ، قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير إليها الشعراء وأصناف الاقاويل الشعرية ، ترجمة " اسحق بن حنين " (٢) وقد لخص الكندى هذا الكتاب.

---

(١) لقد جمعت الكتابات الأرسطية فى المنطق ، وأطلق عليها أسم " الأورجانون " وهى كلمة تعنى الأداة أو الآلة ، والمقصود بها أن المنطق هو الاداة التى تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ أو الزلل ، ومعنى ذلك أن المنطق فى نظر أرسطو لم يكن علما وإنما كان فنا للتفكير ، أو هو مجموعة القواعد والتوجيهات التى إذا اتبعها المرء كان تفكيره سليما.

(٢) الفهرست لابن النديم ، ص٣٤٧- ٣٥٠ ط : القاهرة ١٩٣٠م. وقارن : الجانب الإلهى ، ص١٧٦ - ١٧٨ ، وأيضا يوجد هذا التقسيم فى تاريخ اليعقوبى ، وفى رسائل الفارابى ، وفى عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، وفى إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

وبهذا يتضح لنا كيف توالت الترجمات والشروح للمنطق الأرسطى وكيف بذل العرب جهدهم فى هذا السبيل حتى يسلم لهم النص الأصلى من كل تحريف ، وأن الأمر بعد تشجيع الأمراء للترجمة أصبح متصلا بشخصية المشتغلين بهذا العلم ، ولم يكد ينتهى القرن الثالث الهجرى حتى سيطر المنطق على أكثر دوائر الفكر الإسلامى سيطرة كاملة ، وبهذا يتفرد كما يقول الدكتور " بول كروس " : أن الكتب الأرسطاطاليسية لم تترجم مطلقا من الفارسية إلى العربية ، كما يقال كثيرا ، اعتمادا على ما روى عن " ابن المقفع " مما أخطأ القوم فهمه ، ثم إن المرحلة الأولى للتراجم الأرسطاطاليسية فى الإسلام ، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين - السريان وأهل الإسكندرية - بكتب الأرسطاطاليسية (١).

وبعد هذا التطواف والتجوال بين نشأة المنطق الأرسطى ، وتعريفه وموضوعه ، ووجه الحاجة إليه ، وطرق انتقاله إلى العالم الإسلامى ، ننتقل الآن بعون الله تعالى وتوفيقه ، الى الحديث عن المنطق الأرسطى بين المؤيدين له والمعارضين من مفكرى الإسلام.

" المنطق الأرسطى بين مفكرى الإسلام "

عرف " أرسطو " بمنطقة فى العالم الإسلامى قبل أن يعرف بشىء آخر من آثاره الفلسفية ، وكان لمنطقة السيادة المطلقة فى العصرين القديم والوسيط ، فلم ينازعه السيادة منطق آخر ، وأنى تكون ؟ وليس ثمت سواه

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، د. عبد الرحمن بدوى ، ص١١٨ ،ط٣: دار النهضة العربية ١٩٦٥م.

؟ فالجدل " الأفلاطونى " أقرب إلى المناقشة والحوار منه إلى المنطق ، أما " قانون أبيقور " (١) فهو لا يرمى إلى وضع " قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر ، بل ينصب على المعرفة أولا وطريق كسب المعلومات " نعم قسم الابيقوريون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام منطق " طبيعة ، أخلاق ، غير أن هذا التقسيم صورى تقليدى فحسب ، تأثروا فيه غالبا بأفلاطون ، لذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة (٢)

ولقد نقلت كتب " أرسطو " المنطقية ، وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة ، بل أن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد ، مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا فى التطرف العقلى ، حتى ترجمت بعض كتب " أرسطو " المنطقية أربع مرات ، فضلا عن أنهم لم يقنعوا بما كان يقدم إليهم فأحس منهم نفر بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة (٣)

وعلى أىّ حال ، فقد ترجمت البحوث المنطقية الأرسطاطاليسية إلى العربية ، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية ، ورد شبهات خصومهم ، ودفع حملاتهم على الإسلام.

---

(١) فيلسوف يونانى ، ولد سنة ٣٤١ ق.م ، فى " ساموس " كانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، ومذهبه فى الأخلاق مذهب اللذة.

(٢) نقض المنطق ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص١٤ مقدمة عبد الرحمن الوكيل ط: السنة المحمدية القاهرة ١٩٥١م تحقيق : الشيخ محمد عبد الرازق حمزة وزميله الشيخ سليمان بن عبد الرحمن ، وصححه محمد حامد الفقى.

(٣) منطق أرسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ، مقدمة الجزء الأول ، ط: القاهرة ١٩٤٨م

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثرا ملحوظاً ، إلا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدل على هذا من قول الشيخ الرئيسى ابن سينا " لا نلتفت فيه - أى منطق أرسطو - لفت عصبية أو هوى ، أو عادة أو أُلف " ويقول فى موضع آخر : أنه مع اعتزازه بمنطق المشائيين " أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه (١)

وقد دخل المنطق الأرسطى العالم الإسلامى فى وقت مبكر ، فعرفوه وعرفوا معه تلك الشروح التى اضافها إليه شراحه اليونانيون ، وعرفوا أيضا نقد " الرواقية " (٢)و " الشكاك " (٣) للمنطق الأرسطى . وكان لمفكرى الإسلام ، فلاسفته ، ومتكلميه ، وأصوليه ، وفقهائه ، وسلفيه ، مواقف متباينة أمام هذا المنطق اليونانى .

أما الفلاسفة ، فقد تلقوه بالإعجاب ، وأحاطوه بهالة من القدسية وأما المتكلمون والأصوليون، فجنحوا إلى الرواقية،رافضين المنطق الأرسطى أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين ومحدثيهم-باستثناء نفر كابن حزم وغيره -

---

(١) منطق المشرقيين ، الشيخ الرئيس ابن سينا ، المقدمة ، ص٢-٣ ط: السلفية القاهرة ١٩١٠م.

(٢) الرواقية : مدرسة فلسفية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها ، وهى تطلق على المدرسة التى أنشأها " زينون " الكتيومى ، بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد ، ولعل أظهر طابع يميزها هو نزعتها الإرادية التى جعلتها تطرح المثالية أطراحا دون تردد أو احجام ، راجع : الفلسفة الإغريقية ، د. محمد المهدى ، ص٥٠٢ - ٥٠٣.

(٣) الشكاك : جماعة رأوا تعارض الآراء وتناقضها ، ففقدوا الإيمان بالحق والخير ، وأمامهم " بيرون " ٣٦٥ - ٢٢٥ق.م المعروف بكونه صاحب مذهب اللا أدرية،والمنكر للعلم واليقين.

فكان موقفهم عدائيا تاما ، فقد حاربوا المنطق اليونانى،لأن فلسفة "أرسطو" كانت فى نظرهم خطرا على العقيدة ، إلا أنهم تباينوا فى عدائهم، ففريق كان مظهر عدائه"فتاوى" يصدرها،محرما بها الاشتغال بالمنطق، كأبن الصلاح(١)ومن تابعه وفى ذلك يقول:"وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة،ومدخل الشرشر،وليس تعليمه وتعلمه مما أباح الشرع،ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين(٢)وفريق كان موقفه من المنطق موقف الناقد بالبرهان ، وإمام هؤلاء جميعا ، الإمام شيخ الإسلام " ابن تيمية (٣)

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة " كالغزالى " الذى كان يصرح " بأن من لا يعرف المنطق لاثقة بعلمه " واباح الاشتغال به ، لأن المنطقيات لا يتعلق شئ منها بالدين

---

(١) ابن الصلاح هو : عمر عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشافعى ، الإمام المحدث المشهور صاحب الفتوى المشهورة فى تحريم المنطق توفى ٢٤ من ربيع الآخر سنة ٦٤٣ هـ / سبتمبر ١٢٥٤م. راجع : صون المنطق ، ٣٤/١ هامش.

(٢) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، د. توفيق الطويل ، ص١٣٠ ط٣: دار النهضة العربية ١٩٧٩ م ، وقارن أسس الفلسفة ، د. توفيق الطويل . ص٤١٢ ، ط٦: دار النهضة العربية ١٩٧٦م.

(٣) هو شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، نبت فى اسرة سلفية اشتهرت بالعلم والفضل ، ولد فى ربيع الأول سنة ٦٦١هـ وتوفى رحمة الله فى ذى القعدة ٧٢٨ هـ ، " ينتمى ابن تيمية إلى المذهب السلفى ، ويعتبر السلفية الطريق المثلى .والمراد تاريخيا بالسلف : الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى ، ثم أصبح مذهب السلف علما على ما كان عليه هؤلاء ومن تبعهم من الأئمة الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل ، راجع : قواعد المنهج السلفى ، د.مصطفى حلمى ، ص٣٥ ، ط: دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٦م.

نفيا أو اثباتا (١) وكذلك " تاج الدين السبكى " الشافعى – المتوفى سنة ٧٥٦ – الذى خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق فى كتاب " مفيد النعم ومبيد النقم " على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا – فيما يقول – بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، ومع ذلك رأى اباحة الاشتغال بالمنطق متى أطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة فى قلبه (٢)

ولقد لخص " الملوى " فى شرحه على " السلم " الخلاف بين القائلين بتحريم المنطق ، والقائلين بجوازه ، فذهب إلى أن هناك ثلاثة آراء ، التحريم الكامل ، ولعله يقصد بهذا الرأى " ابن الصلاح " ومن تبعه حيث رأى فى دراسته خطراً على الدين ، لأنه منهج حضارة تخالف فى تصورها " الميتافيزيقى" تصور الإسلام لإلهياته،وأنه من العلوم التى لم يأمر الشرع بتعلمها،والرأى الثانى:الجواز الكامل ، ولعله عنى بذلك الفلاسفة المشائيين أمثال " الفارابى "و" ابن سينا "و" ابن رشد"ومن أيد دراسة المنطق كالغزالى و"ابن حزم الظاهرى"فهؤلاء يرون وجوب دراسته،لأنه قانون العقل الذى يميز به صحيح الفكر من فاسده ، والرأى الثالث :الجواز فى حدود ممارس السنة النبوية والكتاب العزيز.

يقول الملوى :

والخلف فى جواز الاشتغال ... به على ثلاثة أقوال

فابن الصلاح والنواوى حرما ... وقال قوم ينبغى أن يعلما

---

(١) المنقذ من الضلال ، لحجة الإسلام أبو حامد الغزالى ، ص٩١ ، ط: القاهرة ١٩٣٤م.

(٢) أسس الفلسفة ، د. توفيق الطويل ، ص٤١٣.

والقولة المشهورة الصحيحة جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب ليهتدى به إلى الصواب (٣)

وإلى هنا نستطيع أن نقرر الآتى : إذا كان " المنطق " خاليا من الشوائب التى زاغ بها الفلاسفة عن الطريق المستقيم ، فلا خلاف بين مفكرى الإسلام فى تعلمه والاشتغال به ، بل إن تعلمه فرض كفاية متى فعله البعض ارتفع بفعله الأثم عن الباقين ، وذلك لأنه يرد الشبه عن العقائد ، ورد الشبه عن العقائد فرض كفاية.

أما إذا كان المنطق مخلوطا بما زاغ به الفلاسفة عن الطريق المستقيم فللعلماء فى حكم الاشتغال به أقوال ثلاثة :

أ- الحرمة : فالاشتغال بعلم المنطق حرام قولا واحدا سواء أكان هذا المشتغل متمكنا من الكتاب والسنة ذكيا ، أم كان على العكس من ذلك وهذا القول منسوب " لابن الصلاح " و " النووى " ، ومن وافقهما من جمهور الفقهاء ، ودليلهم على ما ذهبوا إليه : أن المنطق إذا كان مخلوطا بما كفر به الفلاسفة فإنه يخشى على المشتغل به ، فقد تتمكن هذه العقائد الزائفة من قلبه ، فيشتبه عليه ما تشابه على الفلاسفة فيضل كما ضلوا.

---

(٣) شرح السلم فى المنطق ، شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح ، الشهير بالملوى ، ص١٨-١٩ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، ط: القاهرة

ب- الجواز : فالاشتغال بعلم المنطق جائز : قولا واحدا ، سواء أكان المشتغل عارفا بالكتاب والسنة ذكيا ، أم كان على نقيض ذلك ، وهذا القول منسوب إلى الإمام " الغزالى " وجمهور العلماء غير الفقهاء .

جـ- التفصيل فى الحكم : بين العارف بالكتاب والسنة الذكى ، وبين الجاهل بهما البليد ، فذكى العقل العارف بالكتاب والسنة يجوز له الاشتغال بعلم المنطق ، ذلك لأنه حصن عقيدته بذكائه ومزاولته للكتاب والسنة فلا يُخشى عليه من العقائد الفاسدة ، أما إذا كان الشخص بليدا ، أو ذكيا لم يزاول الكتاب والسنة ، فلا يجوز له الاشتغال بعلم المنطق لأنه يخشى عليه من سراب الشبهات ، فتزل به قدمه ، فيضل كما ضلوا(١)

وبهذا يتضح لنا أن الحرمة التى ذكرها انصار الرأى الأول حكما للاشتغال بعلم المنطق ، ليست راجعة لعلم المنطق ذاته ، لكنها راجعة للاشتغال بكتب منطقية ابتليت بأفكار زائفة لبعض الفلاسفة ، فالمنطق السليم إذن يرمى أن جواز تعلم المنطق القديم منه والحديث لا خلاف فيه على الاطلاق بل لابد لفئة من مفكرى الإسلام من ادراك قواعده وقضاياه ، لتكون وقاية وحماية للمفكر المسلم المدافع عن العقيدة الإسلامية ، مما يحاول اعدائها طعنها به زورا وبهتانا ، ولتوجيهه توجيها مستقيما للمشاركة فى بناء الحضارة المعاصرة التى حث الإسلام بنيه على السبق فى ميدانها .

---

(١) المنطق والفكر الإنسانى ، د. عبد السلام عبده ، ص٢١-٢٢ ط٢ : القاهرة ١٩٨٠م.

" كما أننا لا نختلف مع أنفسنا فى أنه صناعة الخاصة من مفكرى الإسلام فهو فرض كفاية لفئة مسلمة نفرت تتفقه فى دينها ، وترد بالحجة عنه ما يحاول البعض دمغه به ، وليس فرض عين على كل مسلم ومسلمه كعقيدة التوحيد ، لأن عقول العامة قد لا تتسع لاستعابه ، ولأن العامة ليست مدعوة لهذا الميدان الذى كلف المنطق باتخاذ موقعه فيه (١)

كما أن الإسلام بحكم طبيعته العالمية لا يفرض مبادئه على الآخرين بسلاح القهر والغلبة ، بل يقدم أحكامه وقواعده ، بمنطق العقل والاقناع ، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كان أبناؤه فى حل من معرفة ما عند الآخرين ، حتى يخاطبوهم بمثل ما يعرفون،وإلا اصبح الأمر مخالفا لصريح الكتاب فى قوله تعالى : " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن" (٢)

والذى نريد أن ننتهى إليه ، أن الإسلام كدين عالمى تقوم أحكامه وحقائقه على أساس من العقل والفطرة ، لا يرفض اطلاقا تجارب العقل البشرى إذا كانت لا تصطدم مع مبادئه ، ونعتقد أن المنطق لا يتجاوز أن يكون وسيلة لمعرفة الصحيح من الفاسد فى الآراء ، أو على الأصح لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الاساس ، ولا يتعلق منه شئ بالدين لا نفيا ولا اثباتا.

---

(١) المصدر السابق ، ص٢٣.

(٢) النحل آية : ١٢٥.

وإلى هنا نكون قد تعرفنا بصورة إجمالية سريعة على حكم الاشتغال بدراسة المنطق ، لدى مفكرى الإسلام ، المعارضين منهم والمؤيدين ، مع بيان وجهة نظر كل فريق فى اصدار حكمه.

والآن ننتقل بعون الله تعالى إلى تفصيل القول لدى كل فريق ، معتمدين على نماذج معينة من كل اتجاه ، بحيث تتضح الصورة أمام القارئ الكريم.

المبحث الخامس

المؤيدون للمنطق الأرسطي

نتكلم فى هذا المبحث عن نماذج من المؤيدين لمنطق " أرسطو " فى نطاق العالم الإسلامى ، ونبين كيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم ، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الاساسية التى هى مشتركة بين جميع بنى الإنسان ، اساسا لمباحثه وقوانينه ، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإنسانية ، وكيف بين هؤلاء أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق ، عند من زكت فطرته واستقام خلقه.

وحديثنا فى هذا المبحث ينصب على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمى واضح ، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نحكم عليهم ، ولعل أبرز هؤلاء النفر : " الفارابى " و " ابن سينا " و " الغزالى " و " ابن حزم " ، فهؤلاء جميعا على قدم واحدة يؤيدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته.

أولا : الفارابى (٢٥٩ – ٣٣٩ هـ) :

اهتمت المدرسة المشائية عامة بالفلسفة اليونانية ، وخاصة بتراث "أرسطو" عموما ، والمنطق بصفة خاصة ، فوضعوه مقدمة لمعظم كتبهم واشاروا فى كثير من مؤلفاتهم إلى ضرورة دراسة " الحد " و " البرهان " الأرسطيين ، وجعل بعضهم المنطق آلة ضرورية لدراسة كل العلوم.

والفارابى يعتبره كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية ، الآخذة بالاتجاه المنطقى فى الدراسة ، فى مقابلة مدرسة الاتجاه الطبيعى التى حمل لواءها " محمد بن زكريا الرازى " وتميزا لها عن منهج المتكلمين الذين كانوا يعتمدون على منهج جدلى " (١)

ولقد عد " الفارابى "(٢) الجهل بالمنطق مدخلا لفساد الرأى وبطلان البرهان ، لأنه بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين ، كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا القياس إلى هذا الميزان الصحيح للأدلة والبراهين ، وفساد أدلتها لا ينشأ عند الفارابى إلا بسبب الجهل بالمنطق ، ويرفض " الفارابى " الرأى القائل بأن المنطق يستغنى عنه بالفطرة السليمة ، لأن هذا أشبه بمن يقول أن الخبرة والدراية بالشعر والخطب تغنى عن تعلم النحو وقواعده. (٣)

فكما أن النحو ضرورة للتمييز بين صحيح الكلام وسقيمه ، فكذلك المنطق عنده ضرورة للتمييز بين صحيح القياس وسقيمه ، وفى ذلك يقول " الفارابى " : " إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات ، كنسبة

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات د. محمد عبد الستار نصار ، ٧٨/١ ط: الانجلو المصرية ١٩٨٢م.

(٢)هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ الفارابى ، ولد فى فاراب بتركستان عام ٢٥٩ هـ ، وتوفى ٣٣٩ هـ اشتهر الفارابى بصورة خاصة على أنه شارح لأرسطو ، وقد غطت شروحه الأورجانون الأرسطى كله ، وغير ذلك من الأعمال الفلسفية.

(٣) نظرية المنطق ، ص٥٦.

صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات (١)

ولقد شغل المنطق جزءاً مهما من فلسفة " الفارابى " دراسة وتحليلا وتأليفا ، وقد استطاع " الفارابى " بحق أن ينتزع من مؤرخيه لقب " المعلم الثانى " تشبيها له " بأرسطو " " المعلم الأول " وهو أول من شرح كتب " أرسطو " المنطقية فى لغتها العربية ، فأوضح ما غمض فى فكر " أرسطو " الفلسفى عموما ، والمنطقى بصفة خاصة ، وكان قراء " أرسطو " لا يستطيعون فهمه إلا إذا استعانوا بشروح " الفارابى " على كتبه ، وقد اعترف بذلك " ابن سينا " فى مؤلفاته (٢)

وقد ذكر أحد المؤرخين السبب الذى استحق به " الفارابى " لقب المعلم الثانى ، وهو أن التراجم لعلوم الأوائل فى المراحل المبكرة للترجمة لم تكن مهذبة محررة حتى زمنه ، فالتمس منه الملك " منصور بن نوح السلمانى " أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة ، مضابقة لما عليه الحكمة ، فأجابه " الفارابى " وفعل كما أراد وسمى كتابه " بالتعليم الثانى " ، فلذلك لقب " بالمعلم الثانى " وقد ظل هذا الكتاب مخطوط فى خزانة " المنصور " حتى جاء " ابن سينا " واطلع عليه ، ولخص منه كتاب " الشفاء " (٣)

---

(١) احصاء العلوم ، للفارابى ، تحقيق د. عثمان أمين ، ص١٦ ، ط: القاهرة ١٩٤٩م.

(٢) نظرية المنطق ، ص٢٤.

(٣) كشف الظنون ، حاجى خليفة ، ٣/٩٨ - ٩٩ ، ط: ليبترج ١٨٣٥م.

وإذا صح ما ذكره " ابن خلدون " فى مقدمته ، من أن " أرسطو " سمى " بالمعلم الأول " لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ووسائله فأقام بناءه متماسكا ، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها (١) ، فإن ما قام به " الفارابى " من تأليف كتاب " التعليم الثانى " يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشابها لأرسطو ، ولذلك سمى " بالمعلم الثانى " بعد أرسطو باعتباره " المعلم الأول " .

و " الفارابى " يعتبر المنطق مدخل لدراسة الفلسفة ، كما اعتبره " المعلم الأول " والشراح من بعده ، ولا عجب أن يتجه إليه " الفارابى " منذ صباه إذا كانت هذه مكانته بالنسبة لبقية أنواع المعرفة ، ولشغف الفارابى بهذا العلم استدرك ما فات " الكندى " من صناعة التحليل وفى ذلك يقول القاضى " صاعد " فى طبقاته : " أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها ، شرح غامضها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه فيها فى كتب صحيحة ، ونبه على ما أغفله الكندى وغيره ، من صناعة التحليل وانحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعماها ، وكيف تتصرف صور القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى هذه الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة (٢)

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص٥٣٧ ط: مصر ١٣٢٩هـ .

(٢) طبقات الأمم ، ص٦١ - ٦٢.

والمنطق لدى " الفارابى " ليس مجرد تحليل خالص للتفكير العلمى بل هو يشتمل إلى جانب هذا كما يقول المستشرق " دى بور " على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة ، وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم ، ولابد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها من الكلمة إلى القضية إلى القياس (١)

يقول " الفارابى " : إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها (٢)

وفى هذا النص يفرق " الفارابى " بين صناعة المنطق وصناعة النحو ، فيرى أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، ولا فرق بين الصنعتين إلا من حيث أن قوانين المنطق لا تخص أمة بعينها ولا جنسا بذاته ، بل هى عامة فى كل تفكير عقلى سليم . لا تختلف باختلاف الزمان والمكان واللغة ، أما قوانين النحو فهى خاصة بلغة كل أمة على حدة.

وكأنى بالفارابى فى هذا المقام يشير إلى تلك الحملة التى بدأها الإمام " الشافعى " رحمه الله ، والتى كان لها أنصار من بعده ، تلك الحملة التى قامت أساسا على الإيمان بكفاية اللغة فى كل فنونها عن اللسان اليونانى

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص٢٠٣ ، ط: النهضة المصرية ١٩٤٨م.

(٢)احصاء العلوم ، ص١٦-١٧.

عامة ، ومنطق " أرسطو " خاصة ، وقد تمثلت هذه الحملة بأوضح ما تكون لدى كل من " أبى العباس الناشئ " المعروف بابن شرشير ،و "ابن قتيبة" و "ابن الأثير" و "أبى سعيد السيرافى" وغيرهم ممن ظاهر المنطق والمنطقين العداء ، على هذا الاساس (١)

والمنطق لدى الفارابى من حيث علاقة موضوعه بالاشياء المتحققة فى الخارج ، ينقسم قسمين هما : قسم التصور : ويشتمل على مسائل المعانى والحدود ، وقسم التصديق : ويشتمل على مباحث القضايا والاقيسة والبراهين وكل واحد من القسمين ، إما أن يكون بدهيا ، وإما أن يكون نظريا ، والبديهى لا يحتاج إلى نظر وإعمال فكر ، بخلاف النظرى ، والتصورات البديهية هى معانى ظاهرة مركوزة فى الذهن ، كمعنى الوجوب والوجود والإمكان ، وهى أمور لا يمكن البرهنة عليها ، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب ، بل ينبه الغافل عنها إلى معانيها ، فهى بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين (٢)

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ، وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب ، وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل ، تستخرج منها بالقياس والبرهان ، وهذه القضايا الأولية ، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء – بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ، ولا يمكن

---

(١) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ، د. محمد عبد الستار نصار ، ١٤٩/١ ، ط١ : دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٩م.

(٢) عيون المسائل للفارابى ، ص٢ ، ط: القاهرة ١٩٠٧ م بتصرف.

الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التى هى أسس أو أصول بديهية لابد منها فى الرياضيات ، وفيما بعد الطبيعة وفى الأخلاق.

وطريقة البرهان الذى نتوصل بـه مـن المعلـوم اليقينـى إلـى المجهـول هى ، عند " الفـارابى " المنطـق علـى الحقيقـة ، وليـس البحـث فـى المعـانى والحدود – أعنى المقولات – وفى تأليف القضايا منها ، وكذلك الاقيسة إلا توطئـه للبرهـان . وأهـم مقـاصد البرهـان هـو الوصـول إلـى قوانيـن علـم ضرورى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم (١)

ولعل " الفارابى " يقصد بالقوانين هنا : قوانين الفكر الاساسية وهى : قانون الذاتية ، وقانون عدم التناقض ، وقانون الثالث المرفوع . وعنده أن قانون عدم التناقض هو أعلى هذه القوانين ، لأنه قائم على القسمة الثنائية الأفلاطونية ، أعنى أن الشئ – القضية – ونقيضه لا يصدقان معاولا يكذبان معا ، بل إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، والعكس .

ولمـا كـان البرهـان قائمـا علـى قوانيـن ضروريـة ، فإنـه يكـون منهـج الوجود الضرورى ، أى أن موضوعه هو الوجود الضرورى ، وأما الوجـود الممكن ، فإنه يكون موضعاً لأقيسة أخرى جدليـة أو خطابيـة أو شـعرية لأن

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ،ص٢٠٥ ، وقارن : عيـون المسـائل ، ص٣ ، والمدينـة الفاضلة ، ص٤٥ ، ط: ليدن ١٨٩٥م ، واحصاء العلوم ، ص٣١.

المقصود منها غير المقصود من البرهان ، فمقصوده اليقين ، وأما ما عداه من الأقيسة فمقصودة الظن أو التخيل أو المغالطة (١)

ولا يقنع " الفارابى " بالناحية الصورية من مبحث البرهان - أى القياس - بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغى أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدى إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ، يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة ، بأن يولد العلم ويحدثه ، ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها كمادة فى تركيب القياس ، بل هو ينظر فى صدق ما تتضمنه هذه القضايا فى جميع فروع العلم ، فليس البرهان عند " الفارابى " آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها (٢)

تبين مما تقدم أن البرهان - القياس - ينتهى إلى علم ضرورى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية ، وفى المواضع الجدلية يبحث " الفارابى " درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى نحصل بها معرفة الممكنات ، وتتصل بها الأقاويل الخطابية والشعرية ، التى أهم ما تقصده غايات عملية ، ولكن " الفارابى " يضمها إلى المواضع الجدلية يجعل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ، وهو يمضى قائلا : إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الاحكام الضرورية فى كتاب

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ص٨١.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٢٠٥.

البرهان " أنالوطيقا الثانية " فأما الظن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية ، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة ، فالشعر إذا أحط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى " الفارابى " كلام باطل وكذب لا قيمة له(١)

يقول " الفارابى " إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يتعلم من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذبا غالبا يتعلم من كتاب صناعة الشعر (٢)

ولقد ابان " الفارابى " عن رأيه فى مسألة الكليات ، وهى المعانى الكلية كالأجناس والأنواع التىاثارها " فرفريوس السورى " لأول مرة فى كتابه " إيساغوجى " فهو يرى أن المعانى الكلية لها وجود سابق على جزئياتها فى العالم المفارق - عالم المثل - وهوهنا أفلاطونى ، كما يرى أن لها وجودا عرضيا ضمن الأفراد ، وهو هنا أرسطى - واقعى - ، ولكنه زاد عليها فقرر : أن المعانى الكلية من حيث تصور الذهن لها توجد بعد الافراد بعملية " التجريد " ، فكأن الجزئى حينئذ هو المنتزع الخارجى للمعنى الكلى (٣) وفى هذا المعنى يقول الفارابى : إن الحواس آلات الادراك ،

---

(١) المصدر السابق ، ص٢٠٦.

(٢) كتاب ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، أبو نصر الفارابى ، ص١.

(٣) فى الفلسفة الإسلامية ، ص٨٢.

وادراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعنها تحصل الكليات ، وهى التجارب على الحقيقة . (١)

وإذن ففلسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : الرأى القائل بأن الكلى سابق على الجزئى ، والرأى القائل بأنه قائم به ، والقائل بأنه بعده (٢) ولا شك أن الفارابى يعتبر الفلسفة علما كليا ، يرسم لنا صورة صادقة للكون بدءاً ونهاية ، وانطلاقا من هذا التصور الكلى للفلسفة فقد اعتبر المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التى تساعد العقل على الكشف عما هو يقينى .

ولما كانت موضوعات المنطق هى المعقولات من حيث دلالة الألفاظ عليها ، وكانت الألفاظ تدل على المعقولات بذاتها فإن ترتيب هذه المعقولات وتقسيمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة فى بناء المعرفة اليقينية . وهذا من أهم أغراض المنطق عند الفارابى ، ولقد ساعدت فكرة التقسيم إلى الأنواع والأجناس فى وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية والاجابة على سؤال : ما هو ؟ لأن الإجابة على ما هو ، لا تكون إلا بالجد التام الذى يؤخذ فيه الجنس مع بعض الصفات الاخرى(٣)

---

(١) كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، للفارابى ، ص٢٣ ، ط: القاهرة ١٩٠٧م.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٢٠٧.

(٣) نظرية المنطق ، ص٢٤.

وننهى حديثنا عن المنطق لدى " الفارابى " ببيان أجزائه ، إن أجزاء المنطق عند " الفارابى " هى نفس أجزائه لدى أرسطو ، وقد تابع " الفارابى " الشراح فى ترتيب كتب " أرسطو " المنطقية ، ولكنه خالفهم فى أنه لم يعد " إيساغوجى " جزءاً منه ، وربما كان هذا منه إمعانا فى احترام تقسيم " المعلم الأول " واجزاء المنطق كما ذكرها " الفارابى " فى كتابه " احصاء العلوم " هى : الأول : ما يشتمل على قوانين الألفاظ المفردة وهو الجزء المسمى " بالمقولات " . الثانى : ما يشتمل على قوانين الاقاويل البسيطة ، وهو كتاب " العبارة " . الثالث : ما يحتوى على القوانين العامة للأقيسة المشتركة للصنائع الخمسة ، وهو المسمى بالقياس ، الرابع : ويشتمل على القوانين التى يمتحن بها الاقاويل البرهانية ،وهو المسمى " البرهان " . الخامس : ما يشتمل على القوانين التى تمتحن بها الاقاويل الجدلية ، وكيفية السؤال والجواب الجدلى ، وهو المسمى " بالجدلى " . السادس : وفيه قوانين الاقيسة التى شأنها أن تغلط عن الحق ، وتلبس وتحير ، كما يحتوى على جميع الأمور التى يستعملها المموه والمشنع ، كيف تفسح وبأى الأشياء تدفع ، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط فى مطلوباته ، وهذا الكتاب يسمى " بالسوفسطيقا " أو " الحكمة المموهة " السابع : ما يحتوى على القوانين التى تمتحن بها الاشعار ، ومقاييس الجودة فى هذه الصناعة ، وهو المسمى بكتاب " الشعر " (١)

ويقرر " الفارابى " كما قرر " أرسطو " من قبل أن أهم هذه الاجزاء أو بمعنى آخر أن المقصود بالذات فى صناعة المنطق ، الجزء الرابع ، وهو

---

(١) المدرسة السلفية ، ص١٥٣ - ١٥٤.

الخاص بالبرهان ، فهو المقدم بالشرف والرياسة على بقية الاجزاء الأخرى.

وشأن هذه الاجزاء بالنسبة له ، إما توطئة ومدخل إليه ، وهى الأجزاء الثلاثة – المقولات والعبارة والقياس المطلق – ، واما لواحق له تكون بمثابة التنبيه لطالب الحق ، حتى لا يختلط لديه طريق الحق بغيره من الطرق ، فمتى عرف قوانين هذه الصناعة تبين له أى طريق يسلك.

هذا هو موقف " الفارابى " من علم المنطق ، وجوانب الجدة فيه تبدو ضئيلة إذا قورن بمنطق " أرسطو " ، فقد كانت غايته متجهة نحو الشرح والتعليق والتوسع فى دراسته واذاعته بين أهل زمانه ، ولعل السر فى ذلك كما يقرر الدكتور " نصار " يرجع إلى أنه كان ينظر إلى " أرسطو " نظرة اجلال وإكبار ، بحيث اعتقد أنه لم يترك للآخرين شيئا يستدركوه عليه ، وأن آراءه ونظرياته فى المنطق كانت هى الحقيقة المطلقة (١)

وقد أراد " الفارابى " أن يضفى على عمله المنطقى شيئا من الشرعية فكتب فى المنطق كما يذكر ابن أصيبعة كتابا بعنوان " كلام جمعه من أقاويل النبى ، صلى الله عليه وسلم ، يشير فيه إلى صناعة المنطق (٢) ولو

---

(١) السابق ، ص١٥٧ ، وقارن : فى الفلسفة الإسلامية ص٨٣.

(٢) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، نقلا عن عيون الأنباء فى طبقات الاطباء ١٣٩/٢ ، وهذا الكتاب الذى ذكره ابن أبى أصبيعة لم يبق سوى عنوانه كما يقول " جولد تسيهر " فقد كان الفارابى متهما لدى أهل السنة ، فأراد أن يبرر اشتغاله بعلوم الاوائل عن طريق أحاديث النبى ، صلى الله عليه وسلم .

صحت هذه الرواية لكان لها دلالتها العميقة ، فإن معنى ذلك أن هـذا الكتـاب لم يؤلف إلا ترضية لنزعات مناوئه . وهذا يدلنا على أن المعارضة للمنطق كانت تسير جنبا إلى جنب مع النزعات المؤيدة لدراسته.

ثانيا : ابن سينا (١): (٣٧٥ – ٤٢٨ هـ)

يفتتح " ابن سينا " كتابه " الاشارات والتنبيهات ، ببحث المسائل المنطقية ، ويستهل هذه البحوث المنطقية بقوله " ومبتدئ من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله أى العلم الإلهى (٢)

ولا يفترق "ابن سينا" فى تظرته للمنطق عن استاذه " الفارابى " ، بل إنه يجعل دراسة المنطق أساسا فى تحصيل كمالات النفس ، لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لاجل نفسه ، ويعلم الخير لآجل العمل به، ولما كانت الفطرة عنده غير كافية فى ذلك ، كان لابد من تحصيل علم المنطق بالنظر والاكتساب ، وهذا الاكتساب يكون بواسطة من المعلوم على كيفية وترتيب مخصوصين (٣)

---

(١) ولد أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا فى أفشنه على مقربة من بخارى عام ٩٨٠م ، ٣٧٥ هـ وتوفى ١٠٣٧ م.

(٢) الاشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، شرح نصر الدين الطوسى ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ١/١١٥ ، ط٣: دار المعارف ١٩٨٣م.

(٣) المدخل من كتاب الشفاء ، لابن سينا ، ص١٦ ط: طهران

و "ابن سينا" يعتبر بحق شارح كتب "أرسطوطاليس" "المنطقية" وأنه حافظ على نظرياته الرئيسية ، ولم يخالفه فى شئ إلا فى الاستيعاب والبسط ، وظل موقفه من المنطق ثابتا لم يتغير خلال تطوره الفكرى.

فقد اعتبر المنطق مدخلا للدراسات الفلسفية – كما اعتبره أرسطو من قبل – ، وهو بهذا الاعتبار ضرورة لازمة للبحث من وجهة نظر الفيلسوف ، وقد يكون بهذه النظرة أداة ، أو آله ، بها تقاس الأفكار والآراء ليعرف صحيحها من سقيمها ، كما قد ينظر إليه على أنه علم قائم برأسه ، وهو فى نفس الوقت جزء من الفلسفة بمعناها العام ، بصرف النظر عن الغاية المرجوة منه عند التطبيق ، وقد نظر " ابن سينا " إلى المنطق بهاتين النظرتين.

وأما الموضوعات الرئيسية لهذا العلم ، فيكاد يكون " ابن سينا " فيها مرددا لكلام " أرسطو" إنه يقسم المعلوم من حيث وجوده الذهنى إلى تصور وتصديق ، ولما كان التصور مجرد ادراك ساذج غير مصاحب للحكم فإنه حينئذ لا يوصف بصدق ولا كذب ، وأما التصديق فهو ادراك ما بين طرفى المركب من علاقة نفيا أو اثباتا ، لذا كان مشتملا على الحكم ، ومن ثم فإنه يوصف بالصدق إن طابق الخبر الواقع ، وبالكذب إن لم يطابقه ، وكل من التصور والتصديق ، إما أن يكون نظريا وإما أن يكون بديهيا ، فالأول ما يحتاج إلى نظر وتأمل ، واعمال فكر ، والثانى ما لا يحتاج إلى ذلك ، وليس الكل من كل منهما نظريا ولا بديهيا وتستفاد التصورات النظرية المجهولة من المعلومة ، وكذلك التصديقات.

والذى يقرأ منطق " ابن سينا " لا يشعر بأى جديد من حيث الفكرة الاساسية ، غير أنه كان يتوسع كثيرا فى المسائل التى تحتاج إلى ذلك ، كما كان يكثر من ضرب الأمثلة التى كان يستمد أكثرها من علم الطب ، وقد كسا القضايا المنطقية روحا سهلة جذابة ، جعلت المنطق لديه يجاوز الروح الجافة التى تركه عليها " أرسطو " والشراح من بعده (١)

ومنطق " ابن سينا " كذلك يتفق فى التفاصيل مع منطق " الفارابى " وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهورا ، لو أن تصانيف الفارابى المنطقية حفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيرا ما يؤكد نقص العقل الإنسانى ، وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية ، وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية ، فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول ، وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهى (٢)

وكذلك يتناول " ابن سينا " مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة " الفارابى " فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثرها وجودا فى علم الله وفى عقول الملائكة – عقول الأفلاك – وهذا الوجود تعرض له الكثرة ، إذا أتخذ الصورة المادية ، ثم يرتقى أخيرا ، وتزول عنه العوارض المشخصة ، حتى يصير معنى كليا فى العقل الإنسانى ، وكما أن " أرسطو " فرق بين جوهر

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، ص١٢٨-١٢٩ ، وقارن : الاشارات ١٣١/١ وما بعدها.

أول – الجزئى – وجوهر ثان – هو الكلى المعقول – ، نجد ابن سينا يفرق بين معنى أول ومعنى ثان ، والأول يتعلق بالجزئيات ، والثانى يتعلق بالمعانى العقلية (١)

وقد توسع " ابن سينا " فى القضايا والأقيسة الشرطية ، وهو فى هذا قد خالف " أرسطو " مؤثرا روح المدرسة الرواقية فى نظرتها إلى هذه القضايا ، والأقيسة المركبة منها ، وكان ابن سينا نفسه يصرح بأن الأقيسة الشرطية أكثر علوقا بالطبع من الاقيسة الحملية ، وفى هذا ما يجعلنا نقرر أنه كان هنا مبتكرا أكثر منه متأثراً بالرواقية .

وقد كان للبرهان عنده ، كما كان عند " أرسطو " ومن سار على نهجه القيمة الكبرى ،فهو الغاية من مباحث المنطق جميعا ، ويبحثه ابن سينا فى كتاب " الشفاء " بنفس الطريقة التى عالج بها " أرسطو " البرهان فى منطقة ، ويلتقى معه تماما فى الافكار الرئيسية ، اللهم إلا ما يمتاز به عن " أرسطو " من الاستيعاب والاستقصاء والتحلل من الأسلوب الجاف ، والتعبير عن المعانى العلمية بالعبارات السهلة الطلية (٢)

وقد بين " ابن سينا " أنواع القضايا التى تتركب منها الأقيسة وقسمها إلى قضايا أولية ، وما دونهامن متواترات ومشهورات ، ويقرر أن المتواترات ليست حجة إلا لدى من علمها ، وأن المشهورات لا تشكل قياسا

---

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص٢٥٢ – ٢٥٣.

(١) المصدر السابق ، ص٢٥٣.

(٢) المدرسة السلفية ، ص١٧٠ وما بعدها بتصرف.

يقينيا ، وهنا يظهر إخلاص ابن سينا للمعلم الأول وشراحه ، وإن كان ذلك على حساب الدين الإسلامى ، وقد تصدى " ابن تيمية " لابن سينا ، فى هذا المقام ، ودافع عن القضايا المتواترة والمشهورة دفاعا عقليا رائعاً ، وغايته من ذلك الدفاع عن منهج الفكر الإسلامى ، ضد تطبيق مقولات المنطق الصورى عليه ، وظهر هذا فى كتابه " الرد على المنطقيين " .

كما ظهر أخلاص " ابن سينا " لأرسطو ايضا وهو بصدد دراسة صورة القياس ، من حيث ما يتركب منه ، فقد تمسك بما ذهب إليه " أرسطو " من ضرورة تركيب القياس من مقدمتين ، تشتملان على ثلاثة حدود ، اصغر ، وأوسط وأكبر ، وأن الأوسط هو علة الحكم بالأكبر على الأصغر.

ومرجع إيمان " ابن سينا " بتركيب القياس على هذا النحو هو ما جاء على لسان " أرسطو " فى هذا المقام ، مع أن الأمر هنا يقتضى نوعا من التمييز بين حالات المخاطبين بهذا القياس ، فقد يكون فيهم من يدرك نتيجة القياس من مقدمة واحدة ، أو أثنين أو ثلاث ، ولعل تحقيق هذه المسألة على هذا الوضع هو الذى جعل " ابن تيمية " يتهم " ابن سينا " بالتقليد دون تمحيص المسائل تمحيصا عقليا (١)

وإلى هنا نستطيع أن نقول إن كلا من " الفارابى " و " ابن سينا " قد بقى على موقفه من المنطق الأرسطى ، وهو أنه آلة للعلوم كلها ، ولا يمكن

---

(١) فى الفلسفة الإسلامية ص١٣٠ ، وقارن : الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ص٣٩٤ ، ط: الهند ١٩٤٩م.

الاستغناء عنه ، كما قال استاذهما " أرسطو " من قبل ، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على الموافقة والتأييد للمنطق الأرسطى .

ثالثا : الغزالى (١) : (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

لم يكن الإمام " الغزالى " رجل منطق ، ولا تنطوى كتاباته فى المنطق على جديد ، إلا أنه مع ذلك كان واحدا من مفكرى الإسلام الذين أدخلوا المناهج المنطقية فى المناقشات الكلامية ، وكان فى المنطق متابعا متابعة تامة لمنطق " الفارابى " و " ابن سينا " الذى يعد امتدادا لمنطق " أرسطو " دون انتقاد له ، فضلا عن ذلك فقد استبعد المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة فى كتابه " التهافت " وفى غيره من مؤلفاته الذى شن فيها هجوما لا هوادة فيه على الفلسفة والفلاسفة ، وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية فى بقاء المنطق بين العلوم الإسلامية .

واضاف " الغزالى " إلى ذلك أنه مزج منطق " أرسطو " بعلم أصول الفقه ،وألبسه لباسا إسلاميا وصرح فى أول كتابه " المستصفى " أن " من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه (٢) ويرى كثير من الباحثين : أن الغزالى هو أول من ألبس منطق " أرسطو " لباسا إسلاميا ، حيث مزجه بالفقه وأصوله

---

(١) ولد الغزالى فى مدينة " طوس " من إقليم " خراسان " سنة ٤٥٠ / ١٠٥٨م. لا يرتاب راسخ فى العلم ، فى براعته فى علوم الفقه ، والجدل وأصول الدين ، وأصول الفقه ، والمنطق ، والفلسفة ، ولقد أحكم الغزالى كل هذه العلوم ، وفهم كلام أصحابها ، حتى تصدى للرد عليهم ، وابطال دعاويهم ، توفى ٥٠٥ هـ /١١١١ م.

(٢) المستصفى ، للغزالى ، المقدمة ص٧ ، ط: القاهرة .

وبالكلام ومناهجه ، ووضع مؤلفات كثيرة يشرح فيها أهمية المنطق ومنافعه لكل طالب ، وابتداء من " الغزالى " أخذ المنطق يؤثر فى كثير من أساليب العلوم العربية والإسلامية (١)

ولقد كان " أثر الغزالى " واضحا فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين ، فإن المتكلمين قبله ، وحتى " الجوينى " استاذه ـ، كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفةلما عليه المناطقة ، أما بعد " الغزالى " فكان كلام المتكلمين عن الحدود متأثرا بالمنطق ، وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة " الغزالى " إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب للمنطق. فأفتى بأنه " فرض كفاية " وهذا إن دل فإنما يدل على الثقة المفرطة بالمنطق (٢)

وقد حاول " الغزالى " اثبات أن المنطق من العلوم المشتركة بين الباحثين عن الحقيقة ، وأنه لا تفرد للفلاسفة بشىء من هذا العلم ، اللهم إلا فى الاصطلاحات يقول " الغزالى " إن المنطقيات لابد من أحكامها كما يقول الفلاسفة ، وهذا صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم ، وإنما هو الاصل الذى نسميه فى فن " الكلام " بالنظر" أو " الجدل " أو " مدارك العقول " وأن الفلاسفة إنما يغيرون عبارته إلى المنطق تهويلا ، فإذا سمع المتكايس المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال

---

(١) نظرية المنطق ، ص٦١.

(٢) السابق ، ص٦٣.

هذه الحيلة فى الاضلال ، نرى أن نفرد القول فى " مدارك العقول " ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات " المنطقيين " ونصبها فى قوالبهم ، ونقتفى آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم ، أعنى بعباراتهم فى المنطق (١)

والغزالى بذلك يريد أن يقرب بين المنطق من جانب ، وبين قبول المسلمين له ، واعدادهم نفسيا ، وعقليا ، لتقبل مسائله ، وعدم رفضها بحجة أنه دخيل على الإسلام والمسلمين ، فما دامت مسائله قد تناولها علماء الكلام ولو كان ذلك تحت اسماء مغايرة ، فليس هناك ما يبرر رفضه فى البيئة الإسلامية.

ومما يظهر لنا رأى " الغزالى " فى المنطق ، ووجه الحاجة إليه قوله فى المقاصد وهو بصدد الحديث عن بيان علوم الفلاسفة وحكم الاشتغال بها : " وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات ، دون المعانى والمقاصد ، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار (٢)

ويلاحظ من خلال هذا النص والنص الذى سبقه أن " الغزالى " يعتبر الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين يكاد يكون لفظيا ، ومعنى هذا أن قضايا هذا العلم هى من قبيل الحقائق المشتركة بين جميع

---

(١) تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى ، تحقيق وتقديم د. سليمان دنا ص٨٥ ، ط٧: دار المعارف ١٩٧٢م.

(٢) المقاصد ، ٣/١.

العقول وأن هذا العلم ليس غريبا على تفكير المسلمين ، وهو بهذا يعلن يقينية المنطق فى قلب العالم الإسلامى.

وقد بين " الغزالى " وظيفة المنطق ، وهى تمييز العلم من الجهل ، والحق من الباطل ، والصحيح من الافكار من الفاسد ، وفى هذا ما يجعل من المنطق علما أخلاقيا ، لأنه بواسطة هذا التمييز ، تدرك النفس العلم اليقينى ، الذى به تكمل سعادتها ، وفى ذلك يقول " الغزالى " " فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم ، وليس بخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق فى إيراده واحضاره فى الذهن ، يفضى ذلك الطريق إلى كشف المجهول . فما يؤدى منه إلى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما ، وما يفضى إلى العلوم التصديقية يسمى حجة ، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين ، وإلى ما هو غلط ، ولكنه شبيه بالصواب.

فعلم المنطق هو القانون الذى به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقينى عما ليس يقينيا ، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها ، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ، ولا الربح عن الخسران ، فإن قيل إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم قيل له الفوائد كلها مستحقرة بالاضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس ، وتكميلها بأمرين ، التذكية والتحلية.

أما التذكية : فهى تطهيرها عن رذائل الأخلاق والصفات المذمومة.

وأما التحلية : فبأن ينتقش فيها حلية الحق ، حتى ينكشف لها الحقائق الإلهية ، بل الوجود كله على ترتيبه ، انكشافا حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس .... فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكت وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق ، ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم ، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق ، فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق ، فإذن فائدة اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية ، فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة .(١)

وقد أفصح " الغزالى " عن غرضه من دراسة المنطق فى كتابه : " معيار العلم " فقال : إن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة ، كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة ، وليس كل طالب يحسن الطلب ، ويهتدى إلى طريق المطلب ، ولا كل سالك يهتدى إلى الاستكمال ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب. لما كان كل ذلك مما يجعل الفكر مظنة الزلل ، ومثارا للضلال فى الوصول

---

(١) المصدر السابق ، ص٦-٧.

إلى الحق ، رتبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار ، وميزاناً للبحث والافكار ، وصقلا للذهن وشحذا لقوة الفكر والعقل (١)

وقد تابع " الغزالى " فى هذا الكتاب " الفارابى " و " ابن سينا " فى مقارنة علم النطق ، بعلمى العروض والنحو ، فقال : ونسبة المنطق إلى أدلة العقول ، كنسبة العروض إلى الشعر ، والنحو بالاضافة إلى الأعراب ، فكما لا يميز صواب الأعراب من خطأه إلا بالنحو ، ولا يميز موزون الشعر من متزحفه إلا بالعروض ، فكذلك لا يعرف فاسد الدليل من قويمة إلا بالمنطق ، .... ثم ينتهى"الغزالى" من هذا الكتاب بنتيجة مفادها:أن كل نظر لا يوزن بالمنطق ، فهو فاسد المعيار ، غير مأمون الغوائل والأغوار (٢)

والواقع أن هذه الثقة اللامحدودة بعلم المنطق لدى " الغزالى " مصدرها الإيمان بأن قضايا هذا العلم من المدارك العامة التى تمليها طبيعة العقل نفسه ، وهذا ما صرح به فى أكثر من موضع ، ومعنى هذا أن القول بضرورة الأخذ بالمنطق كمعيار للعلوم فى نظر " الغزالى " ليس دعوة إلى استتباع مناهج التفكير اليونانى ، وعلى الأخص منطق " أرسطو " طالما أن العقل العام – الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين بنى الإنسان كما يقول ديكارت – هو أساس هذا العلم ، وهو منحة موزعة بين الناس جميعاً ، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة.

---

(١) معيار العلم ، للإمام الغزالى،ص٢١،ط: المطبعة المحمودية على نفقة الكردى، ١٣٢٩هـ.

(٢) المصدر السابق ، ص٢٢.

وهذه النظرة إلى المنطق قد أحنقت على " الغزالى " كثير من المتشددين ، أمثال : " أبى بكر بن العربى " الذى صرح بأن " الغزالى " دخل فى بطن الفلسفة وأراد أن يخرج منها فما استطاع وكذلك " ابن تيمية " ، الذى رأى أن الإعراض عن طريق نظار المسلمين فى كل من الحد والقياس إنما يرجع اساسا إلى " الغزالى " فقد وضع مقدمة فى أول " المستصفى " وزعم فيها أن من لم يحط بها فلا ثقة له بشىء من علومه ، مع أن النظار من جميع الطوائف قبلة من معتزلة وأشعرية وكرامية وشيعة ، كانت لهم فى الاستدلال والحد طرق تخالف طرق المنطق الأرسطى (١)

وتطبيقا لفكرة عموم المنطق ، يصرح " الغزالى " بأن جدوى هذا العلم تشمل الفقهيات ، كما هى شاملة للعقليات ، وفى ذلك يقول : " إن منهج البحث فى الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية (٢)

وعلى أساس هذا القول حاول فى كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الاخيرة ، فنراه فى كتابه " القسطاس " يحاول جهده أن يستخرج اشكال القياس المختلفة ، التى هى وحدها " موازين " الحقيقة ، من القرآن نفسه ، يقول " الغزالى " الآن اكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة فى القرآن ، لتستغنى به عن كل إمام ، وتجاوز حد العيان ، فيكون أمامك المصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، وقائدك القرآن ، ومعيارك المشاهدة

---

(١) المدرسة السلفية ، ص١٧٨ - ١٧٩.

(٢) معيار العلم ، ص٢٣.

والعيان ، ثم يقول " فاعلم أن موازين القرآن فى الأصل ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند ، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هى : الأكبر والأوسط ، والأصغر ، فيصير الجميع خمسة (١)

ثم يبدأ فى شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له ، وهذه الموازين الخمسة ، هى أشكال القياس عند أرسطو ، وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو ، " فالقياس الحملى هو ميزان التعادل ، والشرطى المتصل هو ميزان التلازم ، والشرطى المنفصل هو ميزان التعاند ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام : أكبر ، وهو الشكل الأول ، وأوسط ، وهو الشكل الثانى ، وأصغر ، وهو الشكل الثالث ، ثم يبين شروط كل منهما للأنتاج الصحيح (٢)

وفى كتاب " المعيار " يقدم " الغزالى " الينا بحثا منظما كاملا فى المنطق ، واضعا نصب عينيه دائما استخدامه فى الفقه وتطبيقه على مسائله ، فالأمثلة التى يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذه من الفقه ، وفى مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع ، ولكن ليس معنى هذا مطلقا أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه متفقة اتفاقا دقيقا مع قواعد الاستدلال البرهانى ، بل أنه ليشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين فى كلتا الناحيتين ، ويميز تميزا واضحا بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى - وهى

---

(١) القسطاس المستقيم ، الإمام الغزالى ،ص١٠٤ ، ط: دار الثقافة العربية ، ١٩٦٢م.

(٢) المدرسة السلفية ، ص٢٠١ ، ٢٠٢.

كافية فى الفقه كل الكفاية – وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقينى ، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية ، فنجده فى كتاب " المقاصد " ينتهز الفرصة حين عرضه لنظرية القياس ، لكى يلقى نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية (١)

إلا أن " الغزالى " لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية ، تنظيما يقوم على منهج فى البحث مستقيم ، وأن يوصى باتباعه ، وهذا واضح مما فعله فى كتابه " المستصفى " وهو كتاب جميع دروسه فى أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هى تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية مأخوذة عن كتبه المنطقية السابقة .

والآن فلنلخص حكم " الغزالى " الاخير على " " علم المنطق " الذى اشاد به اشادة كبيرة باعتباره علما يؤدى إلى الظفر بالسعادة ، يتحدث " الغزالى " فى كتابه " المنقذ من الضلال " عن المنطق من بين العلوم التى تحدث عن صلتها بالدين فيقول : وأما المنطقيات فلا يتعلق منها شئ بالدين نفيا أو اثباتا ، بل هو النظر فى طرق الادلة والمقاييس ، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه ، وأن العلم اما تصور ، وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص١٥٥ ، من مقال جولد تسهير ، بعنوان : موقف أهل السنة القدماء من علوم الاوائل.

النظر فى الأدلة ، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وبزيادة الاستقصاء والتشعبات ، ومثال كلامهم فيها قولهم مثلا : " إن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة " وأى تعليق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد أو ينكر؟

ان هذا الانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد فى عقل هذا الذى يجحده وينكره ، وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل المنطق هم الآخرون ظلما ولا يعدلون ، وذلك أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ، وربما ينظر فى المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين اليقينية ، فيتعجل ويقع فى الكفر ، قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادراكه حقيقة علومهم الإلهية (١)

وليس فى موقف " الغزالى " هذا هدم للمنطق ، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين (٢) ، ولكنه نقد لموقف المناطقة حيث لم يوفوا بما اشترطوه على أنفسهم ، كما أنه لا يعيب المنطق فى جوهره أن يظن أن كفريات الفلاسفة مؤيدة ببراهينه ، فيوثق بها تبعا لذلك ، لأن هذه الآفة منشؤها التقليد المحض قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية .

---

(١) المنقذ من الضلال ، للإمام الغزالى ، تحقيق وتعليق ، الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، وزميله محمد محمد جابر ، ص٤٩ ط: مكتبة الجندى ، ١٩٧٣م.

وقد صرح " الغزالى " بأن الذى حمل بعض الناس على النفرة من الحساب والمنطق ، أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، واساس رفضهم - والحالة هذه - قائم على أمر عرضى ، لا على حقيقة جوهرية ، فإن الحق لا يعرف بالرجال ، ولكن الرجال يعرفون بالحق ، إن من ينكر قضايا المنطق كمن ينكر العقل سواء بسواء ، ذلك لأنه لن يحصل من انكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر ، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على هذا الانكار.

ونستطيع أن نقرر فى شئ من الاطمئنان ، أن " الغزالى " وإن عد فيلسوفا عقليا يتخذ من المنطق منهجا فى عملياته الفكرية ، شأنه فى ذلك شأن كل من " الفارابى " و " ابن سينا " إلا أن الغاية لديه تختلف عنهما تماما ، فإذا كان هذان الفيلسوفان قد حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة باسم العقل والمنطق ،وكان لمحاولتهما أثر على كل من الدين والفلسفة على السواء ، لأن لكل منهما مقالته وتصوراته ، فإن " الغزالى " قد اتخذ من العقل والمنطق اساساً للدفاع عن عقائد الدين ، وكان - بحق - فى تاريخ الإسلام المجلى لما يمكن أن يسمى " بتدين الفلسفة " فى مقابلة ما يمكن أن يسمى " بتفلسف الدين " (١)

وقد اعترف بهذه الحقيقة " دى بور " فقد رأى أن مذهب " أرسطو " كما نقله " الفارابى " و " ابن سينا " فى نظر " الغزالى " فيه مخالفة صريحة

---

(٢) الذى ذهب إلى هذا الرأى الدكتور / على سامى النشار ، انظر كتابه : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص١٧١ ، ط: دار المعارف القاهرة ١٩٦٥م.

للإسلام ، من ثم رأى لزاما عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم ، وقد قام بذلك متخذا سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق ، لأنه يرى أن قوانين الفكر الاساسية التى يقررها المنطق يقينية ولا سبيل لانكارها ، وهى كالقضايا الرياضية ، ويبنى أدلته على قانون التناقض (١)

ومهما يكن من أمر فإن القارئ لكتب " الغزالى " المنطقية لا يخرج بجديد عما ذكره المناطقة قبله ، وكل ما يمكن أن يسند إليه من فضل فى هذا المقام ، هو أنه استطاع تطبيق قواعد المنطق بعمق على مناحى تفكيره المختلفة من كلام وفقه وأصول ، وأحيانا كثيرة كان يوائم بين اصطلاحات المنطق وغيرها من اصطلاحات العلوم الإسلامية .

رابعا : ابن حزم " (٢)الاندلسى : (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ)

كان " ابن حزم " عقلية مستقلة بصورة ملحوظة ، وقد جاهد بقوة فى الدفاع عن المنطق والفلسفة ، مؤكداً أن للدين والفلسفة غرضا واحدا ، هو مصلحة الجنس البشرى ، وقد صرح " ابن حزم " بهذا فى كتابه " الفصل "

---

(١) المدرسة السلفية ، ص١٨٦ - ١٨٧.

(١) المصدر السابق .

(٢) هو : أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، ولد سنة ٣٨٤ هـ بقرطبة ، وهو ظاهرى المذهب ، توفى ٤٥٦ هـ ، وهو سياسى ومتكلم ومؤرخ وفقيه ، له مكانته العظيمة فى الفكر الإسلامى ، وصفه " سارتون " بأنه أكبر عالم " ، وواحد من أكثر المفكرين ابداعاً فى اسبانيا الإسلامية .

فقال : الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير اصلاح النفس ، بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن السياسة للمنزل والرعية ، وهذا نفسه لا غير هو الغرض فى الشريعة ، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة ، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة وواقع الأمر أنهم بمعانى الفلسفة حقا جاهلون (١)

فمع كون " ابن حزم " ظاهريا اشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص كدليل برهانى ، إلا أنه أولع بالفلسفة والمنطق ، ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل واتهمهم بالجهل والشغب فى معظم الاحيان ، وأنهم يقولون بغير علم ، وينكرون المنطق عن جهل به ، وليس عن دراية بمسائلة وقوانينه.

ولأهمية المنطق فى نظر " ابن حزم " ، نراه يصرح فى جرأة بأن : " الكتب التى جمعها " " أرسطاطاليس " فى حدود الكلام - يقصد قواعد المنطق - ، كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله ، عز وجل ، وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم ، وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود - أى القواعد المنطقية - فى مسائل الاحكام الشرعية - أى يظهر عظم منفعتها فى مسائل الاحكام الشرعية - بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط الصحيح ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف

---

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، لابن حزن الأندلسى ، وبهامشة الملل والنحل للشهرستانى ، ٧٩/١ ، ط: صبيح القاهرة ١٣٤٨هـ.

يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفصل ، وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقدم المقدمات وانتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، ومالا يصح البتة، وضروب الحدود التى من شذ عنها كان خارجا عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه (١)

وقد قسم " ابن حزم " فى كتابه " التقريب لحد المنطق " - وهو الكتاب الذى عقده للحديث عن المنطق وفوائده - الناظرين فى كتب المنطق إلى أربعة أقسام هى : أولها : قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للالحاد ، دون أن يقفوا على معانيها ، أو يطالعوها بالقراءة ، هذا : وهم يتلون قول الله تعالى : " ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (٢) وقوله : " ها أنتم هؤلاء حاججتهم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم (٣) ، وقوله : " قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين " (٤)

فرأينا من الأجر الجزيل العظيم فى هذه الطائفة ، إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبت ، القابلة دون علم ، القاطعة دون برهان.

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، ص١٥١-١٥٢ ، من مقال جولد تسهير ، نقلا عن الفصل لابن حزم ٩٥/٢.

(٢) الاسراء آية : ٣٦.

(٣) آل عمران آية : ٦٦.

والقسم الثانى : قوم يعدون هذه الكتب هذيان من المنطق ، وهزرا من القول ، وبالجملة فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه ، وذم مالم يعلموه.

والقسم الثالث : قوم قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة ، وبصائر غير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف ، واستلانوا مركب العجز ، واستوبأوا نقل الشرع ، وقبلوا قول الجهال ، فرسموا أنفسهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها ، وأنآهم عن درايتها .

والقسم الرابع : قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية ، من الميل وعقول سليمة فأستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة ، كالرفيق الصالح ، والخدين الناصح ، والصديق المخلص (١)وهذا الموقف من " ابن حزم " يتمشى مع منطق الدين الإسلامى الحنيف ، الذى يرفض الحكم على الأشياء قبل معرفتها وتمحيصها ، حتى لا تكون الاحكام قائمة على الهوى والتعصب ، على أن مسألة التكفير التى يلجأ إليها المتزمتون عندما يحكمون على مخالفيهم ، أمر يجب الابتعاد عنه ، فواقع الأمر كان يقتضى أن يعارض المنطق ، لا بالاحكام الفقهية ، ولكن ببيان ما فيه من وجوه الخلل والضعف إن كان فيه ذلك ، كما فعل شيخ الإسلام " ابن تيمية فى كتابه " الرد على المنطقيين ".

---

(٤) النمل آية : ٦٤.

(١) التقريب لحد المنطق ، لابن حزم ، تحقيق د. إحسان عباس ، ص٧٦ ط: بيروت ١٩٥٩م.

وقد رد " ابن حزم " على الذين تعصبوا ضد المنطق ، ورأوا أنه علم مستحدث فى البيئة الإسلامية ، لم يأخذ به السلف الصالح فى دفاعهم عن عقائدهم فى الصدر الأول بقوله : فإن قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم ، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه ، وهكذا سائر العلوم فما تكلم أحد من السلف ، رضى الله عنهم ، فى مسائل النحو ، لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التى باختلافها اختلفت المعانى فى اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا اشكالا عظيما ، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله ، عز وجل ،وكلام نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه ، تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسنا ، وموجبا لهم أجرا ، وكذلك القول فى تواليف كتب العلماء فى اللغة والفقه ، فإن السلف الصالح ، غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة الوحى ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله . وكذلك علم المنطق فإن من جهله فهو على خطر عليه بناء كلام الله ، عز وجل ، مع كلام نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ولم يعلم دينه إلا تقليدا ، والتقليد مذموم (١)

وهذه مبالغة من " ابن حزم " حيث يجعل المنطق هو الفيصل بين الإيمان التقليدى والإيمان القائم على البرهان ، فكم من منطقى لم يهده منطقه إلى الإيمان الصحيح ، وكم من مؤمن لا يعرف شيئا عن علوم

---

(١) المصدر السابق ، ص٣ - ٤.

الفلسفة والمنطق ، فمسألة الإيمان شئ ، وكون المنطق معيارا يوزن به الصحيح من الفاسد فى القضايا النظرية شئ آخر.

وقد أكد هذا أحد الباحثين حين قال : هذه مبالغة من ابن حزم لا شك فيها ، فمتى كان الدين - وذروه سنامه الإيمان - خاضعاً لأمر العقل وقوانين المنطق ، فكم من أشياء فى الدين لا يجد العقل لها تعليلا ولكنها واجبه الاداء ، إن كلام " ابن حزم " إن صح فى الاستدلال على وجود الله وبعض القضايا التى للعقل فيها مدخل ، فلا يصح فى قضايا أخرى ينبغى أن يقف العقل منها موقف التسليم ، وكم جهد كثير من المفكرين أنفسهم لكى يتعقلوا الإيمان فما استطاعوا ، وكانت نهاية المطاف معهم الرجوع إلى الايمان الفطرى ، ولعل من أبرز هؤلاء " أبا المعالى الجوينى " و " أفضل الدين الخونجى " و " كانت " و " فخر الدين الرازى " .

ويبدو أن هذه الثقة الكاملة من ابن حزم تجاه المنطق إنما كان مرجعها إلى ذلك الموقف المتشدد الذى وقفه الفقهاء ضد علوم الاوائل والمنطق على وجه الخصوص ، دون أن يكون لهذا الوقف ما يبرره ، من بيان ما فيه من خطأ أو صواب ، ثم بيان خطورته على الدين إن وجدت (١)

ويربط " ابن حزم " بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتى ، فيجعل فائدة المنطق عامة ، كما صرح بذلك " الفارابى " و " ابن سينا " من قبل ، وفوائده فى فهم كتاب الله ، وحديث نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام ، والواجب والمباح أعظم وأعم ، كما يجعل "

---

(١) المدرسة السلفية ص٢١٣.

ابن حزم " معرفة المنطق أساسا للتصدى فى الافتاء والأحكام فيقول : " وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر ، فقد بعد عنه الفهم عن ربه وعن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ولم يجز له أن يفتى بين أثنين لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات وانتاج النتائج التى يقوم بها البرهان. (١)

ولعل موقف " ابن حزم " من إيمان المقلد كان له دخل كبير فى تأسيس موقفه من قضية المعرفة واساس اليقين فيها ، فهو يرى أن إيمان المقلد غير صحيح ، ولابد من تأسيس الإيمان على يقين جازم ، لا على تقليد المعلم أو الوالدين ، ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانه فى فكر " ابن حزم " وفى تراثه ، ولحرصه الشديد على البرهنة الصحية ، وخاصة فى أمور الدين ومسائل الاعتقاد ، اهتم بالمنطق وبقضاياه لا رغبة فى أرسطو وتراثه ، ولكن حبا فى كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين منها فى المعرفة أو يساعد على ذلك (٢) . أو كما يقول " جولد تسهير " نستطيع أن نستنتج مما أوردناه لابن حزم ، أن اشتغاله بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية (٣)

وإلى هنا نستطيع أن نلخص أسباب اهتمام " ابن حزم " بالمنطق فى النقاط التالية :

---

(١) التقريب لحد المنطق ، ص٩ - ١٠.

(٢) نظرية المنطق ، ص٦٠.

(٣) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص١٥٢.

١- اعتقاده أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة ، واستنباط الاحكام وفهمها .

٢- العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان ، تساعد المفتى والفقيه على التمييز بين الآراء للتعرف على الصحيح من السقيم.

٣- اعتقاده أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين والدفاع عن العقيدة ، لأن إيمان المقلد عنده غير صحيح مشكوك فيه.

٤- اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل ، وحاجة الفقيه إلى إقامة البرهان .

وإذا كان موقف " ابن حزم " من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده ، حتى أنه يجعل من المنطق اساساً للتقوى والإيمان ، فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغلو فى شأن المنطق الأرسطى.

فليس صحيحا أن المنطق أساس للإيمان ومعرفة الاحكام ، فكم من أئمة كبار أفتوا ويفتون ، وهم لا يعلمون شيئا عن منطق " أرسطو " ، وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئا فى مجال الفتيا ، فالجهة بينهما منفكة ، كما يقول المناطقة ، وليس صحيحا كذلك أنه يساعد على الإيمان واليقين ، فكم من منطقى عارف بأصوله لم يسعفه منطقه فى الوصول إلى الإيمان ، بل أننا نرى كثير من الدراسين له ملحد زنديق ، أو كافر وثنى ، وربما

كانت قوانينه الصورية سببا فى ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين (١)

وبعد فهذه صورة مختصرة لموقف " ابن حزم " من المنطق كان مرددا فيها لأقوال السابقين ، دون أن يكون له عليها ملاحظات ، وقد أبان ابن حزم عن عمله فى كتابه " التقريب لحد المنطق " بأنه ليس مبتكرا لعلم جديد ، بل إن عمله ينحصر فى شرح المستغلق ، أو تصحيح لرأى فاسد وقد حصر أنواع المؤلفات فى سبعة أصناف : " فهى إما شئ لم يسبق المؤلف إلى استخراجه فيستخرجه ، وإما شيء مستغلق فيشرحه ، وإما شئ مسهب فيختصره ، وإما شئ متفرق فيجمعه ، وإما شئ منثور فيرتبه " ثم قال .... ولن نعدم إن شاء الله – فى كتاب التقريب – أن يكون فيه بيان تصحيح رأى فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس ، وتنبيه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة ، وجمع أشياء متفرقة ، مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة (٢)

وعمل " ابن حزم " هذا فى كتابه " التقريب " إن دل على شئ فإنما يدل على ثقته الكاملة بعلم المنطق وواضعه الأول " أرسطو " وشراحه من بعده " كالفارابى " و " ابن سينا " وغيرهما .

وإلى هنا قد أظهرنا موقف المؤيدين للمنطق الأرسطى وكيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم لأنه

---

(١) نظرية المنطق ، ص٦٠.

(٢) التقريب ، ص١٠.

يتخذ من بدهيات العقل الاساسية التى هى مشتركة بين جميع بنى الإنسان أساسا لمباحثه وقوانينه ، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الانسانية .

المبحث السادس

المناهضون للمنطق الأرسطي

تمهيد :

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا فى المنطق اليونانى ، وتحمسوا له ورفعوا من شأنه أمثال " الكندى " و " الفارابى " و " ابن سينا " و "الغزالى" و " ابن طفيل " و " ابن رشد " و " ابن حزم " الاندلسى – وهو ليس من المتفلسفة ، بل هو ظاهرى – ومن سار على نهجهم ، فقد قوبل المنطق الأرسطى بمعارضة شديدة ، من أغلب شيوخ المسلمين وخاصةالفقهاء والمحدثين والسلفيين ، باعتبار أنه من قبيل البدع (١)، المنهى عنها ، استنادا إلى الأحاديث المذكورة فى هذا الباب ، وهى كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : " من احدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد " (٢)وقوله " من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام "(٣).

---

(١) البدعة : هى احداث أمر ليس له أصل فى الدين ، أو هى ما ليس لها أصل فى كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا غيره ، راجع / العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام أبن تيمية ، د. سيد عبد العزيز السيلى ، ص٣٥ ط: دار المنار ١٩٩٥م. وعرفها ابن الجوزى بقوله : عبارة عن فعل لم يكن فابتدع ، والأغلب فى المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطى عليها بزيادة أو نقصان . راجع : تلبيس أبليس ،ص١٧ ، ط: القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، الحلبى ١٩٨٦م.

(٢) ،(٣) الحديثان ذكرهما ابن الجوزى البغدادى فى كتاب " تلبيس أبليس ، باب ذم البدع والمبتدعين ، الأول ص١٣ والثانى ص١٦ ، وذكر انهما وردا فى الصحيحين.

وقد أقبل المسلمون على ترجمة علوم الأوائل من فلاسفة اليونان واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحا وتعليقا، ولكن المتزمتين منهم ، قد حذروا من الخطر الذى يهدد الدين من جراء علوم الأوائل وحاربوا المنطق ، فى غير رقق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة الارسطاطاليسية كانت عندهم خطرا على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا ذهب بعضهم إلى القول بأن من تمنطق فقد تزندق " .

ومن معسكرات المتكلمين ، صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ، ككتاب الرد على أهل المنطق " للنوبختى " وغيره وكذلك الحال فى الغرب الإسلامى ، أمر " المنصور بن أبى عامر " – بعد موت الخليفة " الحكم " سنة ٣٣٦ هـ – باحراق كتب المنطق والنجوم ، ولعل من آثار هذه الحملات التى عاناها المنطق أن أخفى " الغزالى " اسم المنطق من عناوين كتبه ، اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة ، وفى ذلك يقول أبا الحجاج يوسف بن طلوس الأندلسى المدافع عن الدراسات المنطقية ، فى عرضه للأحوال السائدة فى عصره ، بعد أن أورد اسماء كتب " الغزالى " فى المنطق : إن " الغزالى باعترافه لم يشأ فى اسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم " المنطق " وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقى الذى هو موضوع الذم والاستهجان.

فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب واسماء المعانى المستعملة فيها ، ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه ، وما فعل هذا كله إلا حذرا وتوقيا من أن يجرى عليه ما جرى على

غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب غير المألوف،من الامتحان والامتهان (١)

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد " الغزالى " فأمر " الحاجب المنصور " الذى اغتصب ملك " هشام بن الحكم " باحراق كتب الفلسفة والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين ، وتجلى نفور المتأخرين منهم من الفلسفة والمنطق فى فتوى " ابن الصلاح الشهرزورى " بتحريم الفلسفة والمنطق.

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الإسلام إلى امكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم ، وفى ذلك يقول " ابن خلدون " إن كثيرا من فحول النظار فى الخليقة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى ، فإن ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، فيفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى . ... ولهذا نصح " ابن خلدون " كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص إلى قضاء الفكر الطبيعى الذى

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ،ص١٥٤.

فطرت عليه ، وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك منه للغوص على مرامك منـه ، حتى تشرق أنوار الفتح من الله (١)

كان الهجوم إذن شديدا ضد المنطق والمشتغلين بـه ، وكـانت فتـوى " ابن الصلاح " تعبيرا عن اتجاه عام غالب بين العلماء ، ثم بدأ الهجـوم علـى المنطق الأرسطى يأخذ على يد شيخ الإسلام " ابن تيمية " شكلا أكثر إيجابيـة وفعالية ، لأنه لم يكتف بتحريم الاشتغال بـه وذمـة ، بـل نقده نقداً منهجياً يقوم علـى أسس منطقية ليبرهن علـى أن هذا المنطق لا يخـالف صحيـح المنقول فحسب بل يخالف صريح المعقول .

وقد ألف الإمام " السيوطى " كتابا فى نقد المنطق الأرسطى ، لكى يثبت اتقانه للمنطق . حيث كان المنطق قد اعتبر شرطا من شروط الاجتهـاد وكان " السيوطى " يدعى الاجتهاد المطلق ، فكتب كتابه هذا " صون المنطـق والكلام عن فن المنطق والكلام ، وهو صرخة حضاريـة ، قـامت بهـا الـروح الإسلامية تجاه علم من علوم الأوائل ، وهو المنطق الأرسطى ، وتجـاه علـم يستند على العقل والرأى ، وهو علم الكلام.

أما عن موقـف الـروح الإسـلامية مـن المنطـق الأرسطى ، فـإن النقـد الباطنى للنصوص المختلفة التى أوردهـا السـيوطى تبيـن : أن هـذا المنطـق ترف عقلى ، لجأ إليه اليونان ، ولم يصل بهم إلى علم يقينى ، وأنه لا يمكن أن يكون الصورة الوحيدة لليقين ، فهناك صـورة أخـرى لليقيـن ، لا يعرفهـا

---

(١) أسس الفلسفة ، ص٤١٢ ، نقلا عن مقدمة ابن خلدون ،ص٤٩٠ فصل الصواب فى تعلم العلوم وطرق افادته.

هذا المنطق ، ولا أصحابه الأصليون واتباعهم من المشائين الإسلاميين ، بل إن هذا المنطق المستند على اللغة اليونانية – ويسميها السيوطى هنا لسان يونان – لا يتفق ابداً مع المنطق الذى يجب أن يصدر من الروح الإسلامية نفسها ، مستندا على عبقرية اللغة العربية.

وقد استند " السيوطى " فى نقده الأخير هذا على " الإمام الشافعى " و " الشافعى " أعظم من ادرك بيقين نافذ استناد المنطق اليونانى على عبقرية اللغة اليونانية وخصائصها مما يحول دون تطبيقه على أبحاث تقوم أساساً على العربية ، ونحن نعلم أن " الشافعى " قد وضع أصول الفقه ، وطريقة " القياس الأصولى " بلغة الأصوليين الفقهاء ، وقياس الغائب على الشاهد ، بلغة الأصولين المتكلمين ، وهو طريق يختلف فى كلياته وجزئياته ، عن القياس الأرسطى المشهور ، كان الأول يمثل المنهج الأستقرائى ، بينما يمثل الثانى المنهج القياسى أو الاستنباطى ، وكل من المنهجين يمثل حضارة مختلفة عن الأخرى أشد الاختلاف (١)

ونخلص من هذا العرض إلى أن بدايات رفض المنطق الأرسطى ، قد ظهرت فى عصر مبكر من تاريخ الإسلام ، ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب ، ظهر ذلك لدى بعض كبار الأئمة ، أمثال " الشافعى " و " أحمد ابن حنبل " و " أبى حنيفة " و " ابن قتيبة " و " ابن الأثير " وغيرهم إلا أن نقد المسلمين له بدأ واضحا وناضجا ومؤسسا على منهج علمى ابتداء من القرن السادس الهجرى ، وبعد أن زاد غلو فريق من المشائين فى تقديره

---

(١) صون المنطق ، للسيوطى ، ص٦-٧ ، مقدمة سعاد على عبد الرازق.

وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية ، وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل " ابن الصلاح " فأفتى بتحريم المنطق تعليما وتعلما ، ولا شك أنه كان لفتواه أثر كبير فى موقف بعض الفقهاء والمحدثين من بعده.

وبعد هذا التمهيد نتكلم عن نماذج من المناهضين للمنطق الأرسطى فى نطاق العالم الإسلامى ، وينصب حديثنا هنا على بعض النفر من المفكرين الذين كان لهم موقف علمى واضح ، خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نظهر آرائهم ، ولعل أبرز هؤلاء النفر " الشافعى " و " السيوطى " و " ابن الصلاح " و " ابن تيمية " و " ابن قيم الجوزية " .

أولا : الشافعى (١)و السيوطى :-

يذكر " الإمام السيوطى " فى كتابه " صون المنطق " أن أول من عارض المنطق الأرسطى فى الإسلام هو الإمام " الشافعى " يقول " السيوطى " : أما الصحابة والتابعون ، رضى الله عنهم ، وأتباعهم ، فلم يرد عنهم فيه - أى المنطق - التصريح بشىء ، لكونه لم يكن موجودا فى زمنهم ، وإنما حدث فى أواخر القرن الثانى ، وكان الإمام " الشافعى " رحمه الله ، حيا إذ ذاك فتكلم فيه ، وهو أقدم من رأيته حط عليه .... فقد نقل عنه أنه

---

(١) الشافعى هو : محمد بن أدريس أبو عبد الله ، توفى ٢٠٤ هـ /٨١٩ م.

قال : " ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب " ، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس " (١) وهو يعنى بذلك منطق " أرسطو "

وكلام " الشافعى " إشارة إلى ما حدث فى زمن " المأمون " من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية ، وغير ذلك من البدع ، وأن سببها الجهل بالعربية ، وتخريج ما ورد فيها على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذى فى حيز ولسان العرب فى حيز ، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب ، والاحتجاج والاستدلال ، لا على مصطلح اليونان ، ولكل قوم لغة واصطلاح ، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره ، وخرج الوارد من نصوص الشرع عليه جهل وضل ، ولم يصب القصد ، ولهذا نرى كثيرا من أهل المنطق ، إذا تكلم فى مسألة فقهية ، وأراد تخرجها على قواعد علمه ، أخطأ ولم يصب (٢).

ويستطرد " السيوطى " فى بيان رأى الإمام " الشافعى " فيقول : والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعى ، رضى الله عنه ، وأنه من أراد تخريج الشريعة على مقتضى قواعد المنطق ، ولم يصب غرض الشرع ، فإن كان فى الفروع نسب إلى الخطأ ، وإن كان فى الأصول نسب إلى البدعة ، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن ، فإنه سبب للإحداث والابتداع ،

---

(١) صون المنطق ، ص٤٧ - ٤٨.

(٢)صون المنطق ، ص٤٨.

ومخالفة السنة ومخالفة غرض الشارع ، وكفى بهذا دليلا ، وهو مأخوذ من كلام " الشافعى " رضى الله عنه (١)

ويستنبط " السيوطى " من كلام " الشافعى " تعليلا آخر لتحريم الاشتغال بالمنطق الأرسطى ، قياسا على متشابه القرآن ، فقد أخرج " الهروى " فى كتاب ذم الكلام ، عن " الشافعى " أنه قال " حكمى فى أهل الكلام حكم عمر فى صبيغ " ويعلق " السيوطى " على هذا الحكم بقوله : " فدل ذلك منه على أن العلة فى تحريم النظر فى علم الكلام ، ما يخشى منه من أثارة الشبه والانجرار إلى البدع ، فحرمه قياسا على تحريم النظر فى المتشابه ، وهذا قياس صحيح . وهذة العلة بعينها موجودة فى المنطق ، كما ذكره " الشافعى " ، فيكون الدليل على تحريم النظر فيه القياس على الأصل المقيس عليه علم الكلام ، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه ، وهذا قياس صحيح لا يتطرق إليه قدح بنقض ولا معارضة ، نعم قد يمنع الخصم وجود العلة المذكورة فى المنطق ولكن منعه هذا مكابرة فلا يسمع ، لأن المشاهدة والاستقراء تكذبانه (٢)

وقد أشار " الشافعى " إلى علة أخرى فى تحريم علم الكلام ، تأتى فى المنطق ، وهى : أنه لم يرد الأمر به فى كتاب ولا سنة ، ولا وجد عن السلف البحث فيه ، وهذا بعينه موجود فى المنطق ، فإنه لم يرد الأمر به فى كتاب ولا سنة ، ولا وجد عن السلف البحث فيه ، وهذه العلة هى التى

---

(١) المصدر السابق ، ص٤٩.

(٢) السابق ، ص٥٢.

اعتمدها " ابن الصلاح " ، حيث أفتى بتحريم المنطق ، وكأن " ابن الصلاح " أستنبط هذه العلة من تعليل " الشافعى " لعلم الكلام . (١).

وقد نقل عن الإمام " الشافعى " فى ذمة لعلم الكلام أنه قال : " حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى العشائر ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على كلام أهل البدعة،وقال: أيضا : لأن يلقى الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام ، كما روى عنه أنه يقول : إذا سمعت الرجل يقول الأسم هو المسى ، أو غير المسمى،فأشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له.وقال أيضا: لو علم الناس ما فى هذا الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الأسد(٢) ومع هذا الزجر الشديد الوارد عن الإمام " الشافعى " نجده كباحث متعمق فى علم الكلام ، وقد عده " البغدادى المتكلم الثانى بعد " أبى حنيفة " وأن له كتابين أحدهما : فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثانى : فى الرد على أهل الاهواء (٣).

هذا هو رأى الإمام الشافعى ، القول بتحريم الاشتغال بعلم المنطق ، استخلصناه من النصوص التى أوردها الإمام " السيوطى " فى كتابه " صون

---

(١) المصدر السابق ، ص٦٤.

(٢) الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم ، د. عناية الله إبلاغ ، ٨٧/١ ، ط٣: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٨٧م.

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د. على سامى النشار ، ٢٤٤/١ ، ط٨: دار المعارف ١٩٧٧م نقلا عن : الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر البغدادى.

المنطق " وتعليقات " السيوطى " عليها ، إلا أن هناك ملاحظات تأخذ على تعليقات " السيوطى " على كلام " الشافعى " منها :

أولاً : دعواه أن ما حدث فى عصر " المأمون " من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية راجع إلى المنطق ، دعوى غير صحيحة ، فإن المؤرخين لم يعللوا ما حدث بما ذكره " السيوطى " بل يرى " ابن الأثير " وهو حجة فى هذا الباب ، أن القول بخلق القرآن نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى ، وأما نفى الرؤية ، فلم يكن مرجعه أيضا إلى المنطق كما زعم " السيوطى " فالعلاقة بين نفى الرؤية والأخذ بالمنطق جد بعيدة ، كبعد العلاقة بين القول بخلق القرآن ودراسة المنطق ، فمن المعلوم أن المنطق لا تعلق له بشىء من أمور الدين نفيا أو اثباتا، شأنه فى ذلك شأن العلوم الرياضية.

ثانيا : دعواه أن علة تحريم الكلام هى بعينها موجودة فى المنطق ، غير مسلمة أيضا ، فأننا لو سلمنا جدلا تحريم الكلام بناء على وجود هذه العلة فيه ، فلا نرى أطلاقا هذه العلة فى المنطق ، لأنه لا يعدو أن يكون منهجاً لتنظيم البحث دون المساس بالنواحى العقدية بخلاف علم الكلام.

ثالثا : تعليله للمنع ، بأنه مكابرة فلا يسمع ، واستدلاله على ذلك بأن المشاهدة والاستقراء يكذبانه غير صحيح أيضا ، لأن المنع غير متوجه إلى أمر بدهى ، فدعوى عدم سماعه باطلة ، ثم متى كانت المشاهدة والاستقراء يكذبان المنع إذا كان لأمر نظرى؟ (١).

---

(١) المدرسة السلفية ، ص٢٦٢ - ٢٦٣.

لقد تأكد " للسيوطى " أن دراسة المنطق من قبيل ما يؤدى إلى الفساد فينبغى تحريمه ، فقرر جواز دخول هذه الصورة بخصوصها - يعنى تحريم النظر فى المنطق - تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جر إلى فساد ، أو خشى منه ، فيكون التحريم مستفادا من عموم النص لا من خصوص القياس فقط ، فيكون من حق المستدل استعمال كلا الأمرين ، ويكون الدليلان تعاونا طابق خصوص القياس عموم النصوص (١)

هذا هورأى " الشافعى " رحمه الله فى المنطق وحكم الاشتغال به ، لا نستطيع أن نعتبره حكما نهائيا فإنه لم يدرس هذا العلم حتى يتبين له فيه ما يوجب الانكار له ، والاستخفاف بأهله ، وذلك لأنه صاحب مذهب فقهى يتخذ من النص الدينى أساسا للفهم ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن لديه متسع من الوقت يدرس فيه المنطق للحكم عليه ، لذا اعتبر هذا الموقف منه كان مجاراة للرأى العام ، وارضاء للعامة من الناس.

أما عن رأى " السيوطى " الخاص به فى تحريمه الاشتغال بفن المنطق فيذكره كما يقول " جولد تسهير " فى ترجمته الذاتية ، حيث يقول : " وقد كنت فى بداية الأمر قرأت شيئا فى علم المنطق ، ثم ألقى الله كراهته فى قلبى ، وسمعت أن " ابن الصلاح " أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم " (٢)

---

(١) صون المنطق ، ص٥٣.

(٢) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، جولد تسهير ، ص١٦٥ ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، د. عبد الرحمن بدوى.

ويظهر أن " السيوطى " قد أظهر عداءه للمنطق فى مناسبة أخرى. نعرف ذلك من الرسائل المنظمة التى تبادلها هو و " محمد بن عبد الكريم المغيلى " الفقيه التواتى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا الموضوع ، وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه " كافور " كتب كتابا عنوانه " الفرقان "- والكتاب وصاحبه غير معروفين تماما - فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له ، فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية فى داخل افريقيا ، يهاجمه مهاجمة عنيفة ، حينئذ هب الفقيه التواتى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد ، للدفاع عن المهاجم فى رسالة منظومة ، بينما " السيوطى " فى رده المنظوم الذى أرسله إلى " توات " قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله : إن المنطق - وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى -علم يحرم الاشتغال به (١)

ثانيا : " ابن الصلاح " : (ت ٦٤٣ هـ) :

وجد " ابن الصلاح " فى عصر العالم المحدث " كمال الدين بن يوسف الموصلى " الذى عاصر " ابن خلكان " ، وكان " الموصلى " كما يروى ابن خلكان فى كتابه " الوفيات " : إلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملما بالتوراة والأنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم ، ولم يكن له مثيل فى معرفته بالرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلسفية ، فكان يعلم من المنطق والطبيعة

---

(١) المصدر السابق.

والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والالهيات ، ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع وعلمه " باقليدس " و"بطليموس " لم يكن اقل من علمه بذخائر الشعر العربى وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الانحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا.

وكان ممن يختلفون إليه ويتلقون عنه " ابن الصلاح " الذى أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك ، فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سرا ، إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة ، وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته ، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب ، الذى كان اتجاه عقله اتجاها دينيا خالصا ، فلم يكن فى وسع " كمال الدين " إلا أن يقول له : " يافقيه " ، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن " فقال له : " ولم ذلك يا مولانا ؟ " فقال : " لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن ،واستجاب

" ابن الصلاح " لرأى استاذه ، فترك الاشتغال بالمنطق ، وخاصمه باسم الدين خصاما عنيفا (١)

وبدا هذا فى فتواه المعروفة التى أجاب بها عن سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما ، هل أباحه واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطية أو لا فى اثبات الاحكام الشرعية ؟ وهل الاحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى اثباتها أو لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ وما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها واقرائها والتصنيف فيها ، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟

أجاب " ابن الصلاح " على هذا .... بأن المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر ما يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها ، قد برأ الجميع من ذلك وأدناسه ، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - أفتقار إلى المنطق أصلا.

---

(١)قصة النزاع ين الدين والفلسفة ، د. توفيق الطويل ، ص١٣٢ . وقارن : التراث اليوناتى فى الحضارة الإسلامية ،ص١٥٨ - ١٥٩.

وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به ، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد وعقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ، لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم ، يسر الله ذلك وعجله ، ومن أوجب هذا الواجب ، عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والاقراء لها ، ثم سجنه والزامه منزله ، وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حالة يكذبه، والطريق فى قلع الشر قلع أصوله وانتصاب مثله مدرسا من العظائم جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة وهو أعلم (١).

هذه هى الفتوى التى وضعها " ابن الصلاح " فى تحريم الاشتغال بعلم المنطق ، أصبحت وثيقة يعتمد عليها خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون ، ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضا ضد الإمام " الغزالى " لأنه هو الذى أدخل فى هذه الأحكام مناهج المنطق وان لابن الصلاح على " الغزالى " مآخذ ، ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق.

---

(١) فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ،ص٤٢ - ٤٣ ط: القاهرة مكتبة ابن تيمية .

وليس فتوى " ابن الصلاح " هذه إلا تعبيرا عن الرأى السائد فى البيئات السنية فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى أبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير ، والبينة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعنى به " سيف الدين الآمدى - ولد ٥٥١ وتوفى ٦٣١ هـ - وكان " سيف الدين " فى أول اشتغاله حنبلى المذهب ، ثم انتقل من بعد ذلك إلى مذهب " الشافعى " وكان عالما بالدين مشهورا ، قد جمع بين البراعة فى العلوم الدينية وبين الاشتغال بفنون من علوم الاوائل اشغالا مهما ، وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، إلا أنه أضطهد اضطهاداً منشوءه التعصب لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية وخصوصا المنطق ، إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية ، مع أنه لم يكن فى تدريسه يدرس شيئا من العلوم الفلسفية ، فقد أتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل ، ويذهب مذهب الفلاسفة ، وكتب محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا استباحة دمه (١) وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التى قال بها " ابن الصلاح الشهرزورى ".

والنغمة التى نلاحظها فى هذه الفتوى قد ترددت فى أقوال من خاصموا الفلسفة بعد ذلك ، ومن هؤلاء " طاش كبرى زاده " ت ٩٦٢ هـ الذى يقول فى كتابه " مفتاح السعادة ومصباح السيادة " واياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم ، حتى الحكمة المموهة التى أخترعها " الفارابى " و " ابن سينا " ، ونقحه " نصير الدين الطوسى "

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص١٦٢ - ١٦٣.

ممدوحا ، هيات هيات ، إن ما خالف الشرع فهو مذموم ، سيما طائفة سموا أنفسهم حكمام الإسلام ، عكفوا على دراسة تراهات أهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استهجنوا من عرى عنها ، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله ، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه ، قيل فيهم : وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم عن أن تسالا فيأتون المناكر فى نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى فالحذر منهم وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ، لأنهم متسترون بزى الإسلام (١)

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان ، وكان لهذا التحريم مظاهر شتى ، فكان قاسيا شديدا حينا ، اقل قسوة وشدة فى أحيان أخرى ، فنرى واحدا من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو " تاج الدين السبكى " ت سنة ٧٧١ هـ يتخذ بازاء الفلسفة موقفا مملوءا بأشد ما يمكن تصوره من العداوة ، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شروط على ما أفتى به، جماعة من أئتمنا ومشايخنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة -على حد تعبيره- أما المنطلق فإن " السبكى " لا يحرمه تحريما تاما ، وليس من شك فى أنه فعل هذا حاسبا حسابا لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق " كالغزالى " الذى كان " السبكى " يجله كثيرا ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق ، بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة

---

(١) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص١٣٤.

فى قلبه ، ووصل فى العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد " فقيها مفتيا مشارا إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية ، أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق. (١)

بعد هذا كله نقول : إن الرأى المتعصب الذى قضى بتحريم المنطق لم يقدر له النجاح فى السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية ، فقد احتلت متون المنطق ، للأبهرى والكاتبى والاخضرى وغيرها ، مكانا فى التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية ، ويشهد هذا بأن معارضة المتعصبين فى مهاجمة المنطق قد ذهبت هباء ، بل استند علم الكلام فى إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية ، ولا سيما منذ أيام " الفخر الرازى " ٦٠٦ هـ - وما أكثر ما وضع فى المنطق حديثا من متون وشروح وتعليقات ومنظومات ، ومثل هذا يقال فى غير المنطق من علوم الاوائل.(٢)

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه علما مساعدا ، ووضعت لفائدة الطلاب متون فى هذا العلم ، بل وضعت فيه منظومات أيضا . جريا على تلك الطريقة التعليمية التى لا تزال شائعة فى الشرق ، وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التى

---

(١) موقف أهل السنة القدماء من علوم الاوائل ، جولد تسهير ، نقلا عن التراث اليونانى ص١٦٣ - ١٦٤ وقارن : معيد النعم ومبيد النقم ، تاج الدين السبكى ،ص١١١.

(٢) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص١٣٦ - ١٣٧ ، وقارن : التراث اليونانى ، ص١٦٦ - ١٦٧.

صدرت عن المتعصبين من رجال الدين ، لم يكد يكون لها أدنى تأثير فى تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها.

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن الدين الإسلامى فى أصله لا يعوق النظر العقلى ، ولا يعرقل حريته ، ولو كانت تعاليم الإسلام تميل أصلا إلى التنكيل بأحرار الفكر ، لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم ، والسير على جثثهم ، وقد خلت الآيات القرآنية ، وما صح من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله.

ثالثا : " ابن تيمية " (١) (٦٦١ – ٧٢٨ هـ):

يختلف موقف شيخ الإسلام " تقى الدين بن تيمية " من المنطق الأرسطى ، عن موقف الذين سبقوه اختلافا كبيرا ، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفى وجدانى ، وإنما رفضه على أسس علمية دقيقة ، تعتمد على العقل لا على الفتوى الشرعية ، حيث تناوله فى جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية المنهجية القيمة ، التى كانت بداية أنطلق منها فلاسفة العصر الحديث ، وخاصة " ديفيد هيوم " و " جون ستيورات مل " فى نقد المنطق الأرسطى.

---

(١) هو شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ، عبد الله بن محمد بن تيمية ، ولد فى حران ، وهى تقع الآن فى تركيا فى ربيع الأول ٦٦١هـ /يناير ١٢٦٣ م. توفى فى ذى القعدة سنة ٧٢٨ / سبتمبر ١٣٢٨م.

ولم يكن " ابن تيمية " متعصبا فى نقده للمنطق لمجرد أنه يونانى الأصل ، وإنما نظر إلى فائدته فى تحصيل اليقين فوجدها أقل بكثير مما تصورها العاشقين للمنطق ، ولذلك استهل كتابه " الرد على المنطقيين " بهذه العبارة : " فإنى كنت دائما أعلم أن " المنطق اليونانى " لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد ، وقد كنت أحسب قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها ، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه (١)

ولم يكتف " ابن تيمية " باصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل سلفه " ابن الصلاح " الذى قال بتحريمه لأنه مدخل للشر ، واعتبر أن الاشتغال به تعليما وتعلما من الامور المستحدثة فى الملة الإسلامية ، وليس مما أباحه الشرع ، لكن " ابن تيمية " يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياه.

وتتسم أبحاث " ابن تيمية " المنطقية بالحيوية والجدة ، لأنه لا يناقش القضايا المنطقية بأسلوب المنطقيين ، بحيث يقتصر على التعريف بالحدود والقضايا وغيرها بطريقة رياضية جافة ، ولكنه يعرض ذلك من خلال أبحاث متعددة ، يتعرض فيها للتعريف بطبيعة الناس واختلافاتهم فى طرق المعرفة باختلاف العقول والقدرات الذهنية والميول ، كما يهتم بصفة خاصة بابراز طرق الاستدلال الشرعية فى المسائل الفقهية وأمور العبادات ليثبت أن الأنبياء والرسل عليهم السلام ، دلوا البشر عليها بأيسر السبل ، وأن

---

(١) الرد على المنطقيين ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ،ص٣ ، ط: دار المعرفة بيروت ، وقارن : صون المنطق ، ١٠/٢.

الالتجاء إلى وسائل أخرى قد تعرقل طرق المعرفة الميسرة لكل البشر ، ويقصد بذلك الطرق التى يصطنعها المناطقة متأثرين بالمنطق الأرسطى .

وأول قضية يحاول " ابن تيمية " أن ينفيها فى نقده للمنطق الأرسطى هى الزعم بأن هذا المنطق لابد منه لكل عالم وباحث ، ذلك بأن المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان ، ووضعه رجل يونانى ، وقد كانت جماهير العقلاء فى الأمم المختلفة قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون ... الاصطلاحات والاوضاع المنطقية ، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأمور بدون وضعهم ، فلذلك لا يحتاج إليه طلاب العلم ، ولا يتوقف طلب العلم على ضرورة معرفته ، ومعرفةاصطلاحات اللغة اليونانية ، وهى ألفاظهم التى يعبرون بها عن معانيهم ، ومن ثم فإن الحاجة ماسة إلى تعلم اللغة العربية ، لأن المعانى فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة اليونانية التى يحتاج إليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى ، فإنه لابد فيها من التعلم ، ولهذا كان تعلم العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية ، بخلاف المنطق (١)

و"ابن تيمية " ينبه هنا إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين فيما بعد ، وهى ارتباط المنطق باللغة ، فهو يرى أن المنطق اليونانى ، إنما يرتبط باللغة اليونانية ، ويعتمد عليها ، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل " سوفسطيقا " (٢) وأنولوطيقا (٣)

---

(١) الرد على المنطقيين ص١٧٧ - ١٧٨.

(٢) سوفسطاقيا : السفسطة أو المغالطة هى جزء من المنطق.

و"قاطيغورياس " (١) و "إيساغوجى " (٢) و " إيثولوجيا " (٣) وغير ذلك ، وهذه كلمات لها دلالتها الخاصة فى اللغة اليونانية ، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليونانى المرتبط بهذه اللغة اليونانية اساساً لفكرهم ، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هى الأساس .

ويعترض " ابن تيمية " على من قال من المتأخرين " إن تعلم المنطق فرض على الكفاية " ويرى أن ذلك يدل على جهله بالشرع ، وجهله بفائدة المنطق ، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام ، وأجهل منه من قال : " إنه فرض على الأعيان ، مع أن كثيرا من هؤلاء ليسوا مقرين بايجاب ما أوجبه الله ورسوله ، وتحريم ما حرمه الله ورسوله .

وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة وأئمة الأمة كاملين فى عملهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان ، فكيف يقال : إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به ، أو يقال : إن فطر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به " فإن قالوا : نحن لا نقول إن الناس ، يحتاجون إلى اصطلاح المنطق ، بل إلى المعانى التى توزن بها العلوم ، قيل : لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات ، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التى أنزلها الله ، حيث قال : الله الذى أنزل الكتاب بالحق

---

(٣) ابولوطيقا : القياس ، والبرهان من المنطق.

(١) قاطيغورياس : هى المقولات العشر ، وهو الجزء الأول من المنطق.

(٢) إيساغوجى : معناه المقدمة .

(٣) إيثولوجيا : هو علم الأخلاق ، راجع : الرد على المنطقيين ، ص١٧٧.

والميزان " (١) ، وقال : لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان (٢) وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان ، فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه. (٣).

ولا يجوز لعاقل إذن أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله هو المنطق اليونانى ، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماما ، لذلك يرى شيخ الإسلام " أبن تيمية " أن كلام الإمام " الغزالى " ومن نهج نهجه باطل لوجوه منها :

أولا : أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى ، عليهم السلام ، وغيرهم ، وهذا المنطق اليونانى وضعه " أرسطو " قبل " المسيح " بثلثمائه سنة ، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا ؟

ثانيا : ان أمة الإسلام ما زالت تزن بالموازين العقلية ، ولم يسمع سلفنا الصالح بذكر المنطق اليونانى ، وإنما ظهر فى الإسلام لما عربت الكتب اليونانية فى زمن " المأمون " أو قريبا منه ، وحتى بعد أن عرب المنطق فإن نظار المسلمين ظلوا يذمونه ويعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية .

---

(١) الشورى : آية ١٧.

(٢) الحديد : آية ٢٥.

(٣) الرد على المنطقيين ، ص١٧٩.

ثالثا : جعلهم المنطق ميزان للموازين العقلية ، التى هى الاقيسة العقلية ، وزعمهم أنه " آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكرة وليس الأمر كذلك ، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان للزم التسلسل ، وأيضا فإن الفطرة إن كانت صحيحة ، وزنت بالميزان العقلى ، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق - لو كان صحيحا - إلا بلادة وفساداً (١)

ويبدو هنا أن " ابن تيمية " ينتقد الذين أخذوا بالمنطق فى العالم الإسلامى فى العصور المتأخرة - كابن حزم والغزالى - فقد كان لما صرح به " الغزالى " فى مقدمة " المستصفى " من علم الأصول - من أن من لا يحيط بالمنطق فلا يوثق بعلمه (٢) - أثره البعيد فى العالم الإسلامى ، فقد اعتبر " الغزالى " منذ ذلك الحين ممثلا للفكر المنطقى الأرسطى فى نطاق الفكر الإسلامى ، وهذا أمر قد أوقفه أمام المؤيدين والمعارضين على السواء ، أما المؤيدون فقد أخذوا بالمنطق الأرسطى متابعين " الغزالى " فى ذلك فحلت التعريفات وطرق الاستدلال المنطقية محل التعريف وطرق الاستدلال الكلامية والأصولية ، وبدأ النظار يمزجون علومهم بالمنطق.

وكان لهذا الموقف رد فعل قوى لدى بعض المحافظين من السلفيين الفقهاء ، فهوجم " الغزالى " هجوما شديدا ، من هؤلاء أمثال : " ابن تيمية "

---

(١) صوت المنطق،١٥٧/٢ - ٥٨ ،وقارن : الرد على المنطقيين ص٣٧٣ - ٣٧٥ .

(٢) الرد على المنطقيين ص١٤.

و " أبى اسحق المرغيناتى " و " أبو الوفا بن عقيل " و " القشيرى " و " النواوى " و " ابن الصلاح " ..... وغيرهم (١)

ويلجأ " ابن تيمية " للقرآن الكريم ليستخلص منه طرق الحجاج العقلى مستندا إلى ما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم ، فقد ذكر الله – تعالى – فى كثير من السور المناقشات التى كانت تدور بين الملوك والعلماء من جهة ، والرسل من جهة أخرى ، ولذلك فقد أعلمنا القرآن بما دار مع المعاندين ، فذكر فى غير موضع " فرعون " و " النمروذ بن كنعان " الذى حاج " إبراهيم " فى ربه ، والملأ من قوم " نوح " و " عاد " وغيرهم من المعاندين الجاحدين ، المكذبين للرسل.

وقد قصت لنا بعض سور القرآن الكريم ، من حال مخالفى الرسل من الملوك والعلماء مثل أقوال الفلاسفة ومجادلتهم واستكبارهم ما فيه عبرة ، وكذلك اشتملت بعض سور القرآن على خطاب هؤلاء وضرب الامثال والمقاييس لهم ، وذكر قصصهم وقصص الانبياء وأتباعهم معهم ، فكيف يترك المسلمون ما يقول ابن تيمية – هذه الحجج العقلية ويلجئون إلى منطق اليونان ؟

لقد أغناهم الله تعالى بالموازين الذى أنزلها مع الكتاب حيث قال : لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب والميزان (٢) وهى موازين عادلة ، تتضمن اعتبار الشئ بمثله وخلافة فتسوى بين المتماثلين ، وتفرق

---

(١) المدرسة السلفية ، ص٢٩٣ ، وقارن : مناهج البحث ، د. النشار ص١٨٣.

(٢) سورة الحديد : آية ٢٥.

بين المختلفين ، بما جعله الله فى فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف ، والقرآن الكريم مملوء من هذا ، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والامثال المضروبة ، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين ، وينكر على من يخرج عن ذلك (١)

هذا هو رد شيخ الإسلام " ابن تيمية " الاجمالى على الدعاوى التى تمجد المنطق الأرسطى ، وتجعل منه مقدمة ضرورية لكل علم ، ودعوى حجة الإسلام " الغزالى " أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه.

وهناك رد تفصيلى يتناول أبواب المنطق ، كنقده الخاص بالحد والقضايا المنطية و " القياس " يقول ابن تيمية : فاعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه ، والقياس البرهانى ونوعه ، قالوا لأن العلم إما تصوّر وإما تصديق ، فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد ، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس ، فنقول الكلام فى أربع مقامات ، مقامين سالبين ، ومقامين موجبين ، فالأولان فى قولهم : إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ، والثانى أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس ، والآخران ، فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات ، وأن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات.(٢)

---

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،٩/٣٨ - ٣٩بتصرف،ط: صبيح القاهرة ١٩٦١م.

(٢) كتاب جهد القريحة فى تجريد النصيحة للسيوطى ، لخصه من كتاب نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان ، لابن تيمية ،راجع : صون المنطق ، للسيوطى ، ١٠/٢ - ١١ ، وقارن : الرد على المنطقيين ، ص٧.

وبهذا يتضح لنا أن : " ابن تيمية " سيوجه نقده إلى المنطق الأرسطى من جانبين ، الجانب الأول يتعلق بموقف المناطقة من " الحد " والجانب الثانى ، يتصل بالقياس أو البرهان المنطقى – وهذا هو موضع حديثنا فى الصفحات القادمة ، إن شاء الله تعالى – إذ أن " الحد " ، أو التعريف و " القياس " أو البرهان ، هما جوهر المنطق الأرسطى .

أولا : نقد ابن تيمية للحد الأرسطى :-

يعتبر مبحث " الحد "– أو التعريف – والقياس ، لب المنطق الأرسطى وجوهره ، حتى اشتهر بين الباحثين قولهم : الحد المنطقى ، والقياس الأرسطى ، وما عدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما أو مكمل لهما ، ولذلك اهتم شيخ الإسلام " ابن تيمية " بنقدهما اهتماما كبيرا .

ومن المعروف لدى المناطقة أن تصور الأشياء عقلا وادراكه ذهنا لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقى ، أى ببيان ماهيته والتعريف بحقيقته ولذلك فمن القضايا المتفق عليها بينهم أن التصور لا ينال إلا بالحد – أى بالتعريف – وكلمة " الحد " تعنى تحديد الشئ بذكر خصائصه التى لا يشركه فيها غيره ، فهى كالحد الفاصل بين الشئ وغيره . بحيث لا يختلط مفهوم الشئ بغيره عند ذكر خصائصه ، وقد عرف " الحد " بأنه : القول الدال على ماهية الشئ بذكر الصفات الذاتية المقومة له " (١)

---

(١) منطق أرسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ، ١/٤٧٤.

وأن التام منه يتركب من المقومات الذاتية المشتركة " للمعرف " ومن مقوماته الذاتية الخاصة ، أى يتألف من الجنس القريب والفصل ، أما الحد الناقص فيتألف من الجنس البعيد والفصل ، أو يكون بالفصل وحده ، والمهم أن الحد لابد أن يكون مركبا ، وإلا لم تتم حقيقة المعرف ، وفى ذلك يقول الشيخ الرئيس : " وما لم يكن للشئ المعرف تركيب فى حقيقته ، لم يمكن أن يدل عليه بقول ، فكل محدود مركب فى المعنى (١) هذا المعنى الذى يستلزم من الحد ضرورى للتوصل إلى الماهية والكشف عن الحقيقة والكنة وقد تابع فلاسفة الإسلام فى ذلك أرسطاطاليس.

ولتوضيح ذلك نقول : إذا أردت - مثلا - تعريف " الفرس " فينبغى أن تعرف أن الجنس الذى ينتمى إليه هو " الحيوان " وأن الفصل الذى يميزه عن بقية أنواع الحيوان الأخرى هو " صاهل " ولذلك وجب اعتبار الجنس والفصل عند تعريف الفرس ، فنقول هو " حيوان صاهل " فإذا تركب الحد مع الجنس والفصل كان حدا تاما ،وهذا النوع من الحد يسمى الحد التحليلى ، بمعنى أنك قد حللت الشئ المعرف إلى الذاتيات المقومة له ، وهى الجنس والفصل ، أما إذا لم يذكر فى التعريف الذاتيات المقومة ، ووضع مكانها العرضيات فلا يكون التعريف تاما ، ولا يسمى حينئذ حدا ، وإنما يسمى " رسما " ، أو تعريفا بالرسم ، وهو ما يكون بذكر الصفات العارضة ، سواء كانت عامة أم خاصة ، كما إذا قلت فى تعريف الإنسان بأنه " الضاحك " أو " الكاتب " ، لأن ذكر هذه الصفات العارضة لا يكفى فى تصور ماهية الإنسان ، وإن دلت على بعض صفاته.

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، ٥٦/١.

وقد حرص شيخ الإسلام على تحرير العقل من قيود المنطق الأرسطى المصطنعة ، والتى تكبله بالاغلال ، وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف ، وهذه القيود قد وضعها المناطقة ، إما فى تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية ، وأوهموا الناس بأن الفكر الإنسانى لا يعمل إلا فى اطارها.

وقد قسم " ابن تيمية " المعارف إلى عامة وخاصة ، فالعامة لا تحتاج إلى تقييدها بحدودهم لأنها معروفة ، والخاصة معروفة لدى المتخصصين فيها فى العلوم والصناعات والحرف المختلفة ، وهى أيضا لا تحتاج إلى استعمال الحدود المنطقية للتعريف بها ، أما الأمور التى تحتاج إلى تعريف وبيان فيكفى فى التعريف بها استخدام الاشباه والنظائر ، وعندئذ يدركها السائل ، وهى أيضا لا تحتاج إلى الحد المنطقى ، فضلا عن الحدود الشرعية الغنية بذاتها عن تعريف من خارج الشرع.

ويرى ابن تيمية " أن الذى ذكره المناطقة فى الحدود منها ما هو بين لكل أحد ، كالامور العامة ، ومنها ما هو بين لبعض الناس ، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أمورا لا يعرفها غيرهم ، فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التى يعم علمها بالنسبة إلى العموم ، وأما الأمور التى تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها ، وإنما تفيد تمييزها ، ونوعا من التعريف الشبهى.

والتحقيق السديد فى مسألة التحديد هو القول فى جواب " ما هو ؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال : ما كذا ؟ ، كما يقول : ما

الخمر ؟ ، أو ما الإنسان ؟ أو ما الثلج ؟ فهذا الأسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال ، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه ، وإما أن يكون عالما بمسماه ، فالأول كالسائل عن اسم فى غير لغته ؟ أو عن اسم غريب فى الفقه أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه ، مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية ، والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية (١)

وهذا الحد ، هم - أى المناطقة - متفقون على أنه من " الحدود اللفظية ، مع أن هذا هو الذى يحتاج إليه فى اقراء العلوم المصنفة ، بل فى جميع أنواع المخاطبات ، فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لابد أن يعرف مراد اصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك (٢)

وقد تنزل " ابن تيمية " الحد الأرسطى بالنقد والمعارضة ، موجها حججه إلى الاسس التى يقوم عليها ، وقد اتخذت هذه الحجج شكلين مختلفين ، كل واحد من هذين الشكلين متوجه إلى الحد فى مقاميه السالب والموجب ، فقد حدد ابن تيمية " نفسه بنقض الحصر الذى يدعيه المناطقة حين يقولون على طريق السلب ، إن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد ، وما يقولونه على سبيل الاجاب ، إن الحدود هى طريق التصورات النظرية.

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص٤٧ - ٤٨

(٢) المصدر السابق ، ص٤٩.

وقد وجه " ابن تيمية " اعتراضات كثيرة على قول المناطقة : أن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد ، يتبين بها ضعف الحد عن افادة التصور ، نذكر من هذه الاعتراضات أهمها :

الوجه الأول : قولهم " إن التصور الذى ليس بيديهى لا ينال إلا بالحد باطل لأن الحد هو قول الحاد ، فإن الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود ، فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد ، فإن الحاد الذى ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد ، بطل قولهم لا يعرف إلا بالحد " وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول فى الأول ، فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور ، وإن كان تأخر لزم التسلسل .

الوجه الثانى : أنهم - أى المناطقة - إلى الآن لم يسلم لهم حد لشئ من الأشياء ، إلا ما يدعيه بعضهم وينازعه فيه أخرون ، فإن كانت الاصول لا تتصور إلا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئا من الأمور ، ولم يبق أحد ينتظر صحته ، لأن الذى يذكره يحتاج إلى معرفة بغير حد ، وهى متعددة ، فلا يكون لبنى آدم شئ من المعرفة ، وهذه سفسطة ومغالطة.

الوجه الثالث : إن المتكلمين بالحدود طائفة قليلة فى بنى آدم لاسيما الصناعة المنطقية ، فإن واضعها هو " أرسطو " وسلك خلفه فيها طائفة من بنى آدم - عامتهم وخاصتهم - حاصلة بدون ذلك ، فبطل قولهم : " إن المعرفة متوقفة عليها " أما الانبياء ، عليهم السلام ، فلا ريب فى استغنائهم عنها ، وكذلك اتباع الانبياء من العلماء والعامة ، لم يكن تكلف هذه الحدود

من عادتهم وكذلك علم الطب والحساب ، والنحو والفقه ، وغير ذلك لا تجد أئمة هذه العلوم يتكلفون هذه الحدود المركبة من الجنس والفصل ، إلا من خلط ذلك بصناعتهم من أهل المنطق ، فإذا كان حذاق بنى آدم فى كل فن من العلم أحكموه بدون هذه الحدود المتكلفة بطل دعوى توقف المعرفة عليها (١)

الوجه الرابع : إن دعوى المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الاوليات التى يسلم بها العقل لبداهتها فتحتاج إلى دليل لأثبات صحتها ، لأن النافى عليه الدليل على صحة نفيه ، كما أن المثبت عليه الدليل على صحة أثباته ، وهذا شأن القضايا غير البديهية ، يجب على القائل بها أن يقرنها بدليل صدقها سلبا أو ايجابا ، وهذا السلب الذى زعمه المناطقة " التصور لا ينال إلا بالحد " " سلب بلا دليل " ، فهو قول بلا علم وأين لهم الدليل على ذلك ، وإذا كان هذا قولا بلا علم وقد وضعوه أساسا للمنطق الذى يجعلوه ميزانا للعلوم ، فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم ، ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر .

الوجه الخامس : إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل ، وهذا " الحد " إما متعذر أو متعسر ، كما قد أقروا بذلك ، وحينئذ

---

(١) نقض المنطق ، ص١٨٤ - ١٨٥.

فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق ، دائما أو غالبا ، وقد تصورت الحقائق ، فعلم استغناء التصورات عن الحد (١).

الوجه السادس : إن التعريفات عندهم إنما تكون للحقائق المركبة ، وهى الأنواع التى لها جنس وفصل ، فأما ما لا تركيب فيه ، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس ، كما مثله بعضهم بالعقل ، فليس له حد وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فعلم استغناء التصور عن الحد ، بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حد ، فمعرفة تلك الأنواع أولى ، لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة.

الوجه السابع : إن المتكلم بالحد إنما يستعمل ألفاظاً دالة على معنى فى الحدود ، فإذا كان السامع غير عارف بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور العقل للمعنى نفسه ، فمن لم يتصور معنى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه ، وإذا كان متصورا لمعنى اللفظ قبل سماعه لم يكن قد فهم معنى الخطاب من الحد المنطقى.

الوجه الثامن : إن هناك وسائل كثيرة لتصور الاشياء غير الحد المنطقى ، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال حواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح ، أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، وأمثال ذلك ، وكل من الأمرين قد يتصوره معينا ، وقد يتصوره مطلقا عاما ، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ،

---

(١)الرد على المنطقيين ، ص٧-٩.

ولا يمكنه تصور شئ بدون مشاعره الظاهرة والباطنة ، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده(١) .

وهنا يحاول " ابن تيمية " وضع أسس لمنهج قائم بذاته فى المعرفة التجريبية التى تفيد تصور الأشياء بالتصديق بها فى وقت واحد ، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لابد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الالفاظ على معانيها ، وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الالفاظ ، وعلى العقل أن يطابق الألفاظ التى يسمعها على المعانى التى سبق ادراكها والتى حصلها بفعل الممارسة اليومية وادراكه المستمر

وإلى هنا نكون قد انتهينا من ايراد بعض حجج " ابن تيمية " التى وجهها إلى الحد المنطقى فى المقام السالب وكلها كما لاحظنا تدور حول نقض ما زعم أن المنطقيين يقولون به ، وهو قصر طريق التصور على الحد .

أما عن الشق الثانى من نقد " ابن تيمية " للحد المنطقى ، هو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود ؟ قد أجاب " ابن تيمية " عنه بقوله : المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته " التميز بين المحدود وغيره " كالاسم ، ليس فائدته " تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانى اتباع " أرسطو " ، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من

---

(١) صون المنطق ، ١٣/٢ - ١٤ ، وقارن : الرد على المنطقيين ، ص١٠ - ١١.

المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا ، وإنما دخل هذا فى كلام من تكلم فى أصول الدين والفقه ، بعد أبى حامد الغزالى أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة ، وهؤلاء الذين تكلموا فى " الحدود " بعد " أبى حامد " هم الذين تكلموا بطريقة أهل المنطق اليونانى .

وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية ، والشيعة وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره ، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ، سواء سمى جنسا أو عرضا عاما ، وإنما يحدون بما يلازم المحدود " طردا وعكسا " ولا فرق عندهم بين ما يسمى " فصلا " وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره ، وهذا مشهور فى كتب أهل النظر فى مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم ، كالأشعرى ، والقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى المعالى الجوينى ، والنسفى ، وغيرهم ، وقبلهم أبو على وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة ، وكذلك ابن النوبخت والموسوى والطوسى ، وغيرهم من شيوخ الشيعة . وكذلك محمد بن الهيضم وغيره من شيوخ الكرامية ، فإنهم إذا تكلموا فى الحد " قالوا : إن حد الشئ وحقيقته خاصته التى تميزه (١).

فاكتفاء المسلمين فى الحد بالخواص ، ونظرتهم إلى الحد على أنه ما يعرف المطلوب ويميزه عما سواه ، ورفضهم لفكرة التوصل بالتعريف إلى

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص١٤-١٥ ، وقارن : صون المنطق ، ٢/١٦ - ١٧.

ادراك الماهية والحقيقة ، وهى الفكرة الأرسطية فى الحد ، يكشف عن أمرين :

أحدهما : إن المسلمين – ونعنى بهم جمهور المتكلمين والفقهاء والسلفيين – قد رفضوا فكرة الحد الأرسطى القائم على حصر ذاتيات المحدود المشتركة وذاتياته الخاصة اللازمة له ، والرامى إلى ادراك كنة المحدود وحقيقته .

ثانيهما : إنهم اقاموا لأنفسهم تصورا خاصا فى الحد ، باعتباره يهدف إلى تمييز المحدود عن غيره ، دون تقيد بالذاتيات أو العرضيات فالحد عندهم يرجع " إلى قول الحاد " أى أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله ، على وجه يخصه ويحصره. (١)

ثم إن ما ذكره أهل المنطق من صناعة " الحد " لا ريب أنهم وضعوها وضعاً ، وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية ، وهم إن تدبروا أنفسهم وجدوا أنفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية ، ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها ، وهذا خطأ ، ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض ، إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا ، فلابد أن يفرقوا بين ما هو ذاتى عندهم وما ليس كذلك ، فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات ، حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى ، مع تساويهما

---

(١) ابن سينا د. أحمد فؤاد الاهوانى ، ص٤٣ ط: دار المعارف .

أو تقاربهما ، وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع ، وبين المتقاربات عسر ، فالمطلوب إما متعذر أو متعسر ، فليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق فى نفس من لا يتصورها بدون الحد ، وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء ... فالحد إذن لا يفيد تصور المحدود (١).

هذه بعض ردود " ابن تيمية " على الحد المنطقى ، يظهر منها رفضه القاطع لمنهج المناطقة فى مبحث " الحد " أو " التعريف " وإذا كان الأمر هكذا فماذا عن رأيه هو بالنسبة " للحد " ؟ لقد اعتنق " ابن تيمية رأى المتكلمين فى الحدود ، ويقر معهم بأن فائدة " الحد " هى التمييز بين المحدود وغيره - لا تصوير الماهية ، كما يرى المنطقيين والدليل على ذلك استشهاده بآراء المتكلمين فى هذا الصدد ، وعلى رأسهم إمام الحرمين " الجوينى " ، يقول " ابن تيمية " : نقل أبو القاسم الأنصارى عن " الجوينى " قوله : القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين ، التعرض لخاصة الشئ وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره (٢). وإذا كانت هذه غاية الحد ، فلا تتجاوز فائدتها فائدة الأسماء من حيث التنبيه اللهم إلا ما يفرق بينهما بالتفصيل والاجمال.

ويرى " ابن تيمية " أن الحدود تكون للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الأسم فقط ، وتمييزه عن غيره ، لا

---

(١)صون المنطق ، ٢/١٧ - ١٨.

(٢) الرد على المنطقيين ، ص١٦.

تصوير المحدود ، وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الأسم ، والتسمية أمر لغوى وضعى ، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته ، ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف (١) " وكأنى بابن تيمية فى هذا المقام يقرر أصول منطق جديد فى الحدود ، ظهرت آثار هذا المنطق فى المنطقية الوضعية وخاصة فى تقريرهم التعريف الأشتراطى ، ولكن مع بعد الاختلاف بين ابن تيمية وين هؤلاء فى الغاية (٢)

ومن فوائد الحد بناء على هذا الفهم ، تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم ، وهذا من جنس تبيين مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الأمكان . إما إلى عينة وإما إلى نظيره،ولهذا يقال الحد:تارة يكون للأسم ،وتارة يكون للمسمى (٣)

إذن الحد يستهدف عند " ابن تيمية " التميز بين المحدود وغيره ، وليس الغرض منه " تصوير المحدود وتعريف حقيقته " كما أدعى أهل المنطق اليونانى ،ومن سلك سبيلهم ، وحذا حذوهم ، تقليدا لهم من الأسميين وغيرهم ، وبذلك يكون " ابن تيمية " قد شارك فى هدم فكرة الحد

---

(١) المصدر السابق ، ص٤٠.

(٢) المدرسة السلفية ، ص٣٥٦.

(٣) الرد على المنطقيين ، ص٤٠.

الأرسطية مع كثير من مفكرى الإسلام على اختلاف مشاربهم ، كالسهروردى وفخر الدين الرازى ، وأبو البركات البغدادى وغيرهم.

ويؤكد شيخ الإسلام " ابن تيمية " على أن تكون معرفة الحدود مستمدة من طبيعة العلم موضوع البحث ، وهذه فكرة متقدمة توسع فيها المحدثون ، الذين بحثوا موضوع العلوم وصلتها بالمنطق وكأنه كان يريد بذلك ألا تقتحم الحدود المنطقية نطاق الدين ، فتخضع حدوده للمنطق (١)

ويتمثل فى ذلك قول الله تعالى فى ذم من لم يعرف حدوده " الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (٢) والذى أنزل على رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، منه ما يكون اسمه غريبا بالنسبة للمستمع ، كلفظ "ضيزى " و " قسورة " و " عسس " وأمثال ذلك ، وقد يكون مشهورا ، لكن لا يعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال ، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ، فإن هذه وان كان جمهور المخاطبين يعلم معناها على سبيل الاجمال ، فلا يعلم مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وهى التى يقال لها الأسماء الشرعية (٣).

فالتعريف بالحد إذن لدى"ابن تيمية"هو تعريف بالوصف،فإنه لابد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره،بحيث يجمع أفراده

---

(١) المدرسة السلفية ، ص٣٥٧.

(٢) التوبة آية : ٩٧.

(٣) الرد على المنطقيين ، ص٤٩ - ٥٠.

وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه،وبعبارة أخرى فإن الحد ينبه على تصور المحدود،كما ينبه الأسم،فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشئ،فإذا سمع أسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشئ الذى أشير إليه بالأسم أو الحد فيتصوره ،فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الأسم، وهذا هو الصواب ، وهو " التمييز بين الشئ المحدود وغيره " (١)

ومهما يكن من أمر فإن هذه النظرة إلى الحدود أكثر نفعا ، فى الحياة العملية من الحدود المنطقية ، مما يجعلنا نقرر فى ثقة أن شيخ الإسلام كان مفكرا عمليا ، لا ينظر إلى قيمة الشئ إلا من خلال نفعة للفرد والجماعة ، وقد وجدت هذه النزعة حديثا لدى كثير من المناطقة المحدثين، وعلى الأخص لدى أصحاب الوضعية المنطقية.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن فكرة تحديد الأشياء عن طريق صفاتها التى تميزها عن غيرها ، أو خواصها الظاهرة ولواحقها ،هذه الفكرة هى التى أخذ بها المنطق الاستقرائى الحديث ، وعدل - كما عدل المسلمون من قبل - عن فكرة أرسطو واتباعه فى التعريف المؤدى إلى ادراك حقائق الأشياء فهذه الفكرة تمثل أساس الطرق الاستقرائية عند " بيكون " وكذا عند " استوارت مل " (٢).

---

(١) المصدر السابق ، ص٣٩.

(٢) المنطق الحديث،ومناهج البحث،د.محمود قاسم ، ص١٧٢ - ١٧٣ وقارن : مناهج البحث العلمى، د. عبد الرحمن بدوى ، ص١٥٩ وما بعدها ، ط٣ : الكويت ١٩٧٧م.

وبهذا يحق لنا أن نقول : أن فكرة التعريف كما حدده المسلمون قد لعبت دورا كبيرا فى نشأة المنطق الحديث ، لاسيما إذا علمنا أن أول مفكر غربى يأتى اسمه مقترنا بنشأة الأستقراء العلمى ، وهو " روجر بيكون " كان شديد الحماس لعلوم المسلمين ، وأن تأثير هذه العلوم فيه كان كبيرا " ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمى الإسلامى اعترافه بذلك فى كتاباته وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبى ومنفعته ، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة (١)

ثانيا : نقد ابن تيمية للقياس الأرسطى :

تعتبر نظرية القياس الأرسطية قمة الفكر الأرسطى كله ، وفى ذلك يقول أحد الباحثين : لقد كان لأرسطو تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده فى المنطق ، وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس (٢) ومع ذلك فقد تعرض الاستدلال القياسى عند أرسطو إلى أشد أنواع الهجوم والنقد من جانب علماء المسلمين وغيرهم منذ أن ترجمت كتب الفلسفة الإغريقية إلى اللغة العربية .

وقد شغل القياس الأرسطى الباحثين من نواح عدة : من ناحية هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم ، ومن ناحية هل هو خال من العيوب ؟ ومن ناحية هل يمكن أن يكون طريقا لكسب معرفة جديدة ؟ وواضح أن هذه

---

(١) أسس الفلسفة ، ص١٨٤.

(٢) المنطق الوضعى ، د. زكى نجيب محمود ، ص٢٢٤ ، ط: القاهرة ١٩٥١م.

الدراسات التى تعرض القياس للبحث من جهاتها هى وجهات نظر مختلفة غير ملتقية لباحثين مختلفين .

فالذى يرى مثلا أنه لا يكون طريقا لكسب معرفة جديدة لا يراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ولا النموذج الأخير ، بينما الذى لا يراه النموذج الوحيد ، قد يرى أنه طريق لكسب معرفة ، ولكنه ليس الطريق الوحيد ، واختلاف وجهات النظر هكذا حول نظرية القياس دليل على أنها حدث علمى له شأن خطير فى تاريخ الفكر البشرى.

ويلاحظ ابن تيمية أن ابحاث " أرسطو " المنطقية فى هذا الصدد عقيمة غير مجدية ، فيذهب إلى أن كل ما ذكره " أرسطو " واتباعه من صور القياس ومواده ، ليس فيه فائدة علمية ، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقى ،يمكن علمه بدون قياسهم المنطقى ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم ، فلم يكن فى قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التأثير فى العلم وجودا أو عدما ، ولكن فيه تطويل كثير متعب ، فهو مع أنه لا ينفع فى العلم ، فيه اتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهذيان(١). ونقد ابن تيمية للقياس الأرسطى يدور حول قضيتين ، ألأولى : هل التصديق لا ينال إلا بالقياس ؟ والثانية : هل القياس يفيد العلم بالتصديقات ؟ فبالنسبة للقضية الأولى يرى " ابن تيمية " أنها دعوى بغير علم، ذلك أنها قضية سلبية نافية ، وليست من الاوليات التى تعلم بالبداهة

---

(١)الرد على المنطقيين ، ص٢٤٨.

وهم لم يقدموا دليلا على صحة هذا السلب فهو قول بلا علم ، ثم هم يقولون إن السلب لا يوصل إلى علم ، وأن العلم متعذر مع السلب ، لأن القضايا السلبية لا انتاج لها ، هذا اعتقادهكم ، فكيف يحكمون على البشر أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئا من التصديقات بدون قياسهم هذا (١)

والذى يؤخذ من كلام شيخ الإسلام " ابن تيمية " أنه لا يقصر المعارف التصديقية على القياس ولواحقه ، من استقراء وتمثيل ، كما يرى ذلك المنطقين ، لأن أبطال الحصر معناه أن هناك طرقا أخرى تفيد التصديق لم يذكرها هؤلاء .

ويرى " ابن تيمية " أن ما ذكره المناطقة من حصر الأدلة فى القياس والاستقراء والتمثيل ، لا دليل عليه ، فهو باطل ، ذلك لأن القياس عندهم استدلال بكلى على جزئى ، والاستقراء استدلال بجزئى على كلى ، والتمثيل استدلال بأحد الجزئين على الآخر ، وهذا التقسيم فى نظر ابن تيمية منتشر غير حاصر ، وقد بقى فى نظره الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له ، وهو المطابق له فى العموم والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه ، فإن هذا ليس مما سموه قياسا ، ولا استقراء ، ولا تمثيلا وهذه هى الآيات (٢).

---

(١) صون المنطق ، ٣٠/٢ ، وقارن الرد ، ص٨٨.

(٢) الرد على المنطقيين ، ص١٦٢ - ١٦٣.

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس ، فليس هذا استدلالا بكلى على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين ، استدلال بجزئى على جزئى ، وبجنس النهار على جنس الطلوع ، استدلال بكلى على كلى ، وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة القبلة – الكعبة – استدلالا بجزئى على جزئى ... ومثل ذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض ، والاستدلال بطلوعه على غروب آخر ، وتوسط آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التى أتفق عليها الناس (١) ، قال تعالى : " وبالنجم هم يهتدون " (٢)

ويذهب ابن تيمية إلى أن هذا هو منهج نظار المسلمين فى الاستدلال وقد عدلوا به عن منهج المنطقيين ، فقالوا : الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب .(٣)

والجانب الثانى فى نقد القياس هو قولهم : أن القياس يفيد العلم بالتصديقات ، وهذه القضية من أدق القضايا التى عرض لها " ابن تيمية " لأنه حاول أن يثبت فيها أن القياس المنطقى عديم التأثير فى العلم وجودا وعدما ، وأن ما يعلم عن طريقه يمكن العلم به بدونه ، وفى ذلك يقول : " ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر ،

---

(١) السابق ١٦٣ – ١٦٤.

(٢) سورة النحل ، آية : ١٦

(٣) الرد على المنطقيين ، ص١٦٥.

ويستدل عليه بقياس برهانى يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى (١)

ويذهب " ابن تيمية " إلى أن الأقيسة من الأمور الفطرية التى تنعقد فى النفس ، دون حاجة إلى الاقيسة المنطقية الصناعية ، ويرى أن الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الطرق الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة إذ أن مطلوب الأدلة والبراهين هو الكشف والإثبات لا أن تكون عراقيل تمنع الوصول إلى المطلوب (٢)

والذى يلاحظ على كلام " ابن تيمية " فى هذه النقطة ، أنه يعتبر فطر الناس وعقولهم كافية فى تحصيل المقصود ، إلا أن فطر الناس ليست سواء لأن فيهم من طبع على التكايس والفطنة ، ومنهم من جبل على الغباء والجهل وبين هذا وذاك أناس يتعلمون الحكمة من واجديها ، الذين طبعوا عليها ، ولو سلمنا مع ابن تيمية أن الفطرة كافية فى الوصول إلى الصحيح من الآراء دون تعلم ، ودون حاجة إلى قياس منطقى ، لكان معنى هذا أننا لسنا فى حاجة إلى تعليم وتعلم اطلاقا ، لأن الناس فى نظره بين أثنين : زكى ليس فى حاجة إلى تعلم ، وغبى لا يفيده التعلم (٣)

ومما يأخذه " ابن تيمية " على القياس المنطقى ، أنه يضيق الطريق إلى العلم ، ويعوق تقدمه ، حيث اشترط المناطقة فى القياس أن يكون مؤلفا

---

(١) صون المنطق ، ١٢٥/٢ - ١٢٦.

(٢) الرد على المنطقيين ، ص٢٩٧.

(٣) المدرسة السلفية ، ص٤١١ - ٤٢١.

من مقدمتين ، وذلك عندهم لازم ضرورة للقياس ، فإن جاء الدليل من مقدمة واحدة فإنهم يعتبرون الثانية محذوفة ، ويطلقون عليه اسم " قياس الضمير"

وإن جاء من أكثر من مقدمتين ، اعتبروه أقيسة مركبة ، لا قياسا واحدا . وتحديدهم القياس بذلك قد أدى إلى اعاقة العلم ، وتصعيب طريقه ، فضلا عن اغفال حال المستدل الذى قد يمكنه الاستدلال من قضية واحدة ، وقد يكون بحاجة لأكثر من قضيتين ، فما ذهبوا إليه فى ذلك " إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، و طريق يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق ، مع امكان وصوله بطريق قريب (١)

ولذلك خالف نظار المسلمين تلك الصورة اللازمة للقياس فى استدلالهم ، فإنه لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة ، وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات ، كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الادلةى على المقدمات ما يحتاجون إليه ، ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعل من يسلك سبيل المنطقيين ، بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم وسلوكهم فى نظرهم لأنفسهم ، ومناظرتهم لغيرهم تعليما وارشادا ومجادلة ، على ما ذكرت ، وكذلك سائر اصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم ، إلا من سلك طريق هؤلاء (٢)

( ) الرد على المنطقيين ، ص١٩٣ - ١٩٤.

(٢) المصدر السابق ، ص١٩٤.

وإنما ترك هؤلاء ذلك القياس الأرسطى ، لأنه لا يؤثر فى العلم وجودا أو عدما ، فلا يوصل إلى مجهول لا يعلم بدونه ، وما يمكن التوصل إليه من العلم عن طريقه ، يمكن العلم به بدونه ، فلا فائدة منه ، كما أن التمسك به كطريق لا يتوصل إلى التصديق إلا به ، فيه تطويل كثير متعب ، فهو مع أنه لا ينفع فى العلم ، فيه اتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان (١)

ويضرب " ابن تيمية " مثلا على ذلك فيقول : فلو قيل لرجل أقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية ، فإن هذا ممكن بلا كلفة ، فلو قال له قائل : أصبر ، فإنك لا تعرف القسمة حتى تعرف حدها ، وتميز بينها وبين الضرب ، لأن القسمة عكس الضرب ، فالضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر ، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه عاد المقسوم .... الخ . فإذا الزم المرء نفسه ألا يقسم الدراهم حتى يتصور هذا كله ، كان هذا تعذيبا له بلا فائدة ، لأن فطرته كافية فى تقسيم المطلوب بين النفر بالسوية دون حاجة إلى كل هذه الاشكالات (٢)

ومعنى هذا أن قصر الاستدلال على ما كان من قدمتين ، كما هو شأن القياس المنطقى ، إنما هو تطويل فى طريق تحصيل العلم لا يؤمن معه الوقوع فى الخطأ فضلا عما يستتبع ذلك من تضيع الوقت وارهاق العقل ، ونحو ذلك مما يمثل عقبات فى طريق العلم ، فمن سلك طريق أهل المنطق ،

---

(١) المصدر السابق ، ص٢٤٨.

(٢) صون المنطق ، ص١٢٧.

كان من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة (١) فقد يستدل الإنسان إذا شاهد أثرا أن له مؤثرا ، وإذا رأى الكتابة أن لها كاتبا ، من غير أن يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين ، فدعوى ضرورة ذلك دعوى باطلة كما يقرر شيخ الإسلام " ابن تيمية " .

ومن عيوب القياس أيضا أننا نستدل فيه بالخفى على الجلى ، لأن البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وايضاحه ، فإذا كان المدلول عليه أشد وضوحا من الدليل فأنت بذلك تقلب الاوضاع وتعكسها . ومن المعلوم أن القياس يفيد العلم بقضية كلية ، ويستدل فيه بصدق الكلية على صدق الجزئية . وهذا أمر معكوس تماما ، لأن صدق الجزئية ، اسبق إلى العقل من صدق الكلية ، فعلمنا بأن " زيدا " محدث أسبق من علمنا بأن كل إنسان محدث ويستدل المناطقة فى القياس بالقضية الكلية على القضية الجزئية ، وهو استدلال بالخفى على الجلى-كما سبق-لأن علم العقل بالقضية الجزئية أمر محسوس ، فهو أسبق إليه من العلم بالقضية الكلية (٢)

ومن المآخذ التى أخذت على القياس الأرسطى أيضا انه صورى لم يرتبط بالواقع ، ولذلك لم يأت بمعرفة جديدة ، وقد أدرك تلك الطبيعة الصورية أو الشكلية علماء المسلمين ، وكانت محل انتقادهم ، إذ قرروا أن أهل هذا المنطق " يمثلون بصورة مجردة عن المواد لا تدل على شئ معين لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورة معينة ، لكن المقصود فى نظر المسلمين

---

(١) الرد على المنطقين ، ص١٩٩.

(٢) الرد على المنطقيين ، ص٢٠٢.

، هو العلم المقصود من المواد المعينة ، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه فى المعينات وليس الأمر كذلك (١)

وهكذا تكون صورة القياس ، لا يغالها فى التجريد ، غير مفيدة علما بشىء ، لأنها لا تفيد علما بما هو جزئى متعين فى الوجود الخارجى ، وبهذا كان منطق " أرسطو " فى نظر " ابن تيمية " وغيره من المسلمين ، منطقا تجريديا معزولا عن الواقع الخارجى .

لأن البرهان إذا كان لا يفيد إلا العلم بالكليات،والكليات إنما تتحقق فى الاذهان لا فى الأعيان،وليس فى الخارج إلا وجود معين،لم يعلم بالبرهان شئ من المعينات،فلا يعلم به موجود اصلا،بل إنما يعلم به أمور فى الاذهان ، فالعلم المقصود-عند المسلمين-هو العلم بالمواد المعينة ، وليس الأمر كذلك فى القياس الأرسطى ، فهو لا يفيدنا علما جديدا ، ولذلك لم يلتزمه نظار المسلمين فى استدلالهم ، بل أنهم ظلوا يعيبون المنطق ويذمونه ، ويؤلفون الكتب فى ذمة وابطال قواعده ، ونقضها وبيان فسادها ، وقد أقاموا على ذلك إلى عصر " أبى حامد الغزالى" (٢)

هذه بعض وجوه النقد التى وجهها " ابن تيمية " إلى المنطق الأرسطى ، وهو جزء من هجومه الشديد على فلسفة الإغريق بصفة عامة ، ولعل أهم ما دفع ابن تيمية إلى النفور من منطق " أرسطو " هو ارتباطه بالميتافيزيقا فإذا كان منطق " أرسطو " يهتم بالأمور الكلية وحدها لأنها أمور عقلية مجردة ، فإننا إذا انتقلنا إلى الإلهيات وجدنا أتباع " أرسطو " ، قد تأثروا

---

(١) صون المنطق ، ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق ، ٤٩/٢.

فيها بمنطقة ، يضاف إلى ذلك كره ابن تيمية " الشديد للمناطقة ، جعله يحشد هذه المعارف الكثيرة – فى كتابه القيم الرد على المنطقيين – ضدهم لأن غايته أن يبين فساد ما ذهبون إليه من أى طريق وبأى وسيلة ، وإن كان هذا لم يمنعه من قول الحق فيما يراه موافقا للعقل.

لقد كان أهم ما يهدف إليه " ابن تيمية " فى نقده للمنطقيين ، أن يبين أن القوم لم يرجعوا فيما سموه " حدا " و " برهانا " إلى حقيقة موجودة ، ولا إلى أمر معقول ، بل إلى مجرد اصطلاح ، وربما كان فى بعض الاحيان يظهر منهم أن اصطلاحهم تحكمى ، يؤيد ذلك أن ابن تيمية اعتبر أن كثيرا مما يذهبون إليه هو مجرد دعاوى لم يقيموا عليها دليلاً ، لا فى النفى ولا فى الاثبات ، وقد كان لهذه النظرة التى نظر بها إلى اصطلاحات المنطق أثرها فى توجيه تلك النقود الكثيرة التى ذكرنا مقتضفات منها .

وإذا كان " ابن تيمية " قد هاجم القياس الأرسطى بهذه الحدة ، وانتهى إلى قوله بأن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم ، فقد وضع بديلا عن طريق الإغريق التى بين فسادها ، واشار إلى الطرق العلمية الصحيحة القريبة إلى الفطرة ، وهى طريقة الكتاب والسنة ، وطريقة الحس والتجربة ، وطريقة الآيات وقياس الأولى ، وكلها دلائل يلزم عنها مدلولها بالضرورة بلا تكلف ولا مشقة.

وقد دعا " ابن تيمية " إلى الاهتمام بالمنهج الأستقرائى الذى يرجع إليه الفضل فى تقدم العلوم التجريبية فى العصر الحديث ، والاستقراء الذى أهمله " أرسطو " هو أسلوب الذهن الذى يسير من الجزئى إلى الكلى ، أما

المنهج الاستنباطى ، فهو على العكس أسلوب الذهن الذى يسير من الكلى إلى الجزئى (١) ، والمنهج الاستنباطى هو الذى حظى بعناية " أرسطو " ، وهو عديم الجدوى فى نظر " ابن تيمية " وليس فيه فائدة علمية ، لأنه يقوم على القضايا أو الأمور الكلية، وتلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر (٢)

ويذهب " ابن تيمية " إلى أن الحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة ، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان وهذا الإنسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق ، وهذا هكذا ، وهذا هكذا ، فيقضى قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق ، فالكليات فى النفس تقع إذن بعد معرفة الجزيئات المعينة (٣).

فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات ، ولذلك فالعلوم الطبيعية كلها من المجربات (٤) أى تقوم على التجربة.

ولقد كان للتجربة فى منطق"ابن تيمية" مكان ملحوظ،فكم مجددها واعتبرها أصلا لكثير من القضايا الكلية،ويرى أن لفظ التجربة لا يستخدم فيما

---

(١) مدخل إلى دراسة الطب التجريبى ، كلودبرنار ، ترجمة د. يوسف مراد وحمد الله سلطان ، ص٤٤ ، ط: وزارة المعارف العمومية ١٩٤٤ م.

(٢) الرد على المنطقيين ، ص٢٥١ - ٢٥٢.

(٣)المصدر السابق ، ص٣٦٣ ، ٣٦٨ .

(٤) السابق ص٣٨٨.

جربه الإنسان بحسه فقط ، بل بما جربه بحسه وقاسه بعقله وإن لم يكن من مقدوراته،ومن أمثلة ذلك أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو،وإذا بعدت عن الرءوس جاء البرد،وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر،وبرد ظاهر الأرض،وسخن باطنها،وإذا قربت الشمس من سمت الرؤوس جاء الحر ، وإذا جاء الحر أورق الشجر وأزهر، وهذا أمر يشترك فيه الناس جميعا فإنهم قد اعتادوه وجربوه (١)

ولقد أنطلق " ابن تيمية " فى هذا المجال التجريبى من منطلق قرآنى خالص ، متخذا من المحسوس أصلا للمعقول وأساسا له ، فقد فحص طريق الاستدلال فى القرآن الكريم ، فوجد كثيرا من الآيات تدعو إلى النظر فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، ثم يخبرنا الله تعالى أن فى تلك الأمور المعينة لآيات لقوم يعقلون ، فالاستدلال فى القرآن يكون "بالعين" كالشمس والقمر ، وليس بقضية كلية كما هو الحال فى القياس الأرسطى ، وإنما الاستدلال يكون بمعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره على الكعبة (٢)

ويعتبر الإمام " ابن تيمية " رائدا من رواد المعرفة التجريبية فى الفكر الإسلامى ، ذلك أنه بعد أن رفض منطق " أرسطو " بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين فى الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسى فى

---

(١) نفسه ، ص٩٤

(٢) الرد على المنطقيين ، ص٣٤٤ - ٣٤٥ بتصرف.

صدق قضاياه ولأنه موغل فى الصورية ، بدأ فى وضع منهج تجريبى فى المعرفة ، يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر " ابن تيمية " التجربة طريقا لأكتساب المعرفة اليقينية فى العمليات ، كما أن النقل كان أساسا لليقين فى القضايا الدينية ، وكل برهان أو استدلال فى العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به ، وكل قياس مالم يستمد صدقه من الواقع الحسى يظل ظنيا غير يقينى ، إلى هذا الحد كانت ثقة " ابن تيمية " فى التجربة الصادقة ، وعنده أن التجربة وحدها هى التى تؤدى إلى كشف الحقيقة ، كما أن تكرار التجربة الصادقة هو وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية فى الأذهان ، واهتمام " ابن تيمية " بالتجربة متمد فى حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه.

وقد كان لابن تيمية بجانب هذا الموقف التجريبى موقف آخر يعتمد على الأقيسة العقلية البرهانية فى القرآن الكريم ، وهى طرق برهانية لم يعرفها منطق أرسطو " فقد اشتمل القرآن على صور عقلية وجهت العقل إلى الاستدلال الصحيح ، ولا سيما أن القرآن قد دعا إلى نبذ التقليد واطراح ما كان يفعله الآباء والاجداد ، ثم دعوته الصريحة إلى النظر العقلى بصور مختلفة من الدعوة ، فتارة يوجهنا إلى النظر فى النفس على سبيل العرض والتحضيض كما فى قوله " وفى أنفسكم أفلا تبصرون " (١) وأخرى يوجهنا إلى النظر إلى الأشياء القريبة منا ، كالأبل والجبال والأرض ، أو البعيدة عنا كالسماء ، على سبيل العرض والتحضيض أيضا ، كما فى قوله تعالى : '

---

(١) الذاريات آية : ٢١.

أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت " (١) وتارة ثالثة يأمرنا بالنظر فى السموات والأرض كما فى قوله : " قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون (٢) وغير هذا كثير فى القرآن الكريم ، وكلها توجه العقل إلى ادراك العلل المعقولة وراء هذه الصور المحسوسة .

وقد استمد ابن تيمية من هذه الصور العقلية التى اشتمل عليها القرآن منهجين من مناهج الاستدلال ، هما الاستدلال " بقياس الأولى " الذى اعتبره ابن تيمية طريق الأنبياء فى الاستدلال ، والاستدلال بالآيات فى القرآن الكريم.

أولا : قياس الأولى :

وهو أحد الطريقين اللذين كان يستعملهما الأنبياء فى الاستدلال على الرب تعالى،فقد كانوا يستدلون عليه بذكر آياته،وإن استعملوا القياس فى ذلك،استعملوا قياس"الأولى" ولم يستعملوا قياس"الشمول"الذى يستوى أفراده،ولا قياس"التمثيل"فإن الرب تعالى لا مثل له،ولا يجتمع هو وغيره،تحت كلى يستوى أفراده،بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى،وما تنزه غيره عنه من النقائص،فتنزهه عنه بطريق الأولى،ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب ، كما يذكره فى دلائل

---

(١) الغاشية آية : ١٧ - ٢٠.

(٢) يونس آية : ١٠١.

ربوبيته،وإلهيته،ووحدانيته وعلمه ، وقدرته ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب العالية السنية (١)

وقياس الأولى قياس عقلى ، مأخوذ من اشارات القرآن الكريم فى كثير من الآيات ، ومن الأمثلة المضروبة فيه ، وقد عرفه ابن تيمية : " بانه اثبات الحكم للشئ بناء على ثبوته لنظيره ، أو لما الشئ أولى بالحكم فيه ، وقد اعتمد السلف على هذا القياس فى منهجهم فى الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية ، فأخذوا به فى اثبات الصفات لله ، وفى قضية تنزيه الله عن النقص ، واثبات المعاد ، ولقد أخذ السلف بهذا القياس من اشارات القرآن إليه فى كثير من الآيات ، قال تعالى : " أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم " (٢) وقال : " أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم " (٣) ففى هاتين الآيتين اثبات حكم لشئ بناء على ثبوته لنظيره ، لأن من خلق الشئ يكون قادر على خلق مثله.

وقال تعالى : " أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى " (٤) وقوله : " لخلق السموات

---

(١) صون المنطق ، ٢/٦٥ - ٦٦ ، وقارن الرد على المنطقيين ، ص١٥٠.

(٢) الأسراء آية : ٩٩.

(٣) يس آية : ٨١.

(٤) الاحقاف آية : ٣٢.

والأرض أكبر من خلق الناس " (١) وفى هاتين الآيتين اثبات حكم لشئ بناء على ثبوته لما هو أبعد فى الإمكان منه ، فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، وما يخلق ما هو أكبر فى الوجود ، يكون قادرا على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى ، وأن ما يخلق الشئ من العدم أول مرة ، أولى به أن يكون قادرا على اعادة خلقه فى المرة الثانية (٢).

وقد أخذ السف فى قضية الصفات الإلهية ، بقياس الأولى ، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به ، وكل ما كان نقصا أو كان كمالا مستلزما لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه ، مع التفاوت الذى لا يضبطه عقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق ، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذى بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره (٣)

فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث فى الأمور الإلهية لاعتماده فى دلالته على الأمثلة المضروبة فى الواقع الحسى ، ولا يجوز أن يستعمل فى ذلك قياس " التمثيل " الذى يستوى فيه جميع الأفراد ، ولا قياس "الشمول " الذى يستوى فيه الأصل مع الفرع ، لأن كل ما يختص بالذات

---

(١) غافر آية : ٥٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ٣٢/١ ، ط: دار الكتب المصرية ١٩٧٣م.

(٣) صون المنطق ، ٦٨/٢.

الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ، ولا يستوى فيها مع غيره ، بل يستعمل فى ذلك قياس " الأولى " كما قال تعالى : " وله المثل الأعلى فى السموات والأرض " (١)

وينبه السلف إلى قضية مهمة فى استعمال قياس الأولى ، ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق ، فإذا كان المخلوق حيا سميعا بصيرا ، فمن باب أولى يكون الخالق كذلك ، وهذه الصفة المشتركة حيت تطلق على الخالق والمخلوق ، فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ فى استعمال الألفاظ وليس معنى ذلك اشتراكها فى حقيقة الصفة ، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالا وجلالا ، أو نقصا وقصورا ، والاشتراك هنا لا يكون إلا فى مجرد اطلاق اللفظ فقط ، وليس هذا الاطلاق من قبيل الاشتراك اللفظى كما يدعيه البعض ، ولا من قبيل الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، لكن بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده (٢) كاطلاق لفظ الموجود على الله الخالق ، والإنسان المخلوق ، والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها مشترك كلى وعام وهو المعنى المصدق للفظ . وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا فى الذهن فقط ، وعن طريق القدر الكلى العقلى يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين فى المعنى الواحد ، وهذا هو طريق قياس الأولى (٣)

---

(١) الروم آية : ٢٧.

(٢) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص١٦ ، ط: بيروت .

(٣) الرد على المنطقيين ، ص١٥٧.

ثانيا : الآيات :

الاستدلال بالآيات فى القرآن كثير ، والفرق بين الآيات وبين القياس ، أن الآية هى العلامة ، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول ، ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، كما أن الشمس آية النهار ، قال تعالى : " وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (١)

فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ، وكذلك آيات نبوة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره ، وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها ، يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل ، فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزما للمدلول ، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم ، بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها (٢)

ويتوسع " ابن تيمية " فى مفهوم الاستدلال بالآيات ، ويرى أن الاستدلال بها عام فى كل شئ ، فمتى ثبت أن شيئا ما علامة على شئ وآية ما ، يستدل بوجوده على وجوده وبانتفائه على انتفائه فطلوع الشمس علامة على النهار والنهار دليل على طلوع الشمس ، وهذا الاستدلال بطلوع

---

(١) الآسراء آية : ١٢.

(٢) الرد ، ص٥١ ، صون المنطق ، ٦٦/٢.

معين على نهار معين ، فهو استدلال بجزئى على جزئى ملازم له فى الطرد والعكس ، وقد ينظر إليه على أنه استدلال بجنس الطلوع على جنس النهار ، ويكون استدلالا بكلى على كلى ، والعلاقة بين الدليل ومدلوله على أى حال علاقة الملازمة (١)

والآية من قبيل اللزوم ، وتعبر عن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان فى العالم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ ، كما إذا قيل – مثلا – إذا كانت الشمس ساطعة كان الجو صافيا ، فإذا قيل لإنسان ، إذا كان كذا كان كذا ، فقد عرف اللزوم كبرهان قاطع كما يعرف أن كل ما فى الوجود آية لله تعالى ، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لابد له من محدث ، كما قال تعالى : " أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون " قال " جبير بن مطعم " لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادى قد أنصدع لأن اللازم من هذه القضية أن يكونوا قد خلقوا من غير خالق خلقهم ، وهذا ممتنع فى بداهة العقول ،أو يكونوا خالقين لأنفسهم ، وهذا أشد امتناعا ، فلزم أن لهم خالقا وهو الله رب العالمين (٢)

فابن تيمية بهذا الموقف البنائى يرى أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغى أن تلتمس من كتاب الله تعالى ، لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية المنطقية ، فإن الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح ، فهو الذى به

---

(١) الرد ، ص١٦٣.

(٢) الفتاوى ، لابن تيمية ، ٢١٢/٩.

يعرف تماثل المتماثلات من المقادير والصفات ، كما يعرف به اختلاف المختلفات منها ، وهذه أخص خصائص الميزان العقلى (١)

هذا هو موقف " ابن تيمية " من المنطق الأرسطى ، قد كان له أثره الواضح فى تفكير من أتوا بعده ، سواء كانوا من مدرسته السلفية ، أو من مدارس فكرية مختلفة ، ونخص بالذكر هنا ممن تأثروا بابن تيمية تلميذه " ابن قيم الجوزية " الذى جرى مجرى استاذه فى عدائه للفسلفة والمنطق ، وقد عرض " ابن القيم " ٥٧١هـ - فى كتابه " مفتاح دار السعادة " لنقد العلوم الفلسفية ، والإبانة عن تهافت المنطق وقلة جدواه ، واشار فى حديثه إلى صلته بالدين وحكم الشرع فى تعلمه ، ومما قاله شعرا فى ذلك :

واعجبا لمنطق اليونان ** كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الاذهان ** ومفسد لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمبانى ** على شفا هار بناه البانى
أحوج ما كان إليه العانى ** يخونه فى السر والإعلان
يمشى به اللسان فى الميدان ** مشى مقيد على صفوان
متصل العثار والتوانى ** وكأنه السراب بالقيعان
بدا لعين الظمئ الحيوان ** فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظمأن ** فلم يجد ثم سوى الحرمان
فعاد بالخيبة والخسران ** يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر فى الأمانى ** وعاين الخفة فى الميزان(٢)

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص٣٧١.

(٢) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ، الإمام ابن قيم الجوزية ، ص١٧٢ ، ط٣ : الإسكندرية ١٩٧٩م.

ثم يعود إلى مهاجمته للمنطق نثرا فيقول : " وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما تعلمه فرض كفاية ، أو فرض عين ، وهذا " الشافعى " و " أحمد " وسائر أئمة الإسلام ، وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربية ، وتصانيفهم ، وأئمة التفسير ، وتصانيفهم لمن نظر فيها ، هل رعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ، وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدرا وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين ، وما دخل المنطق على علم إلا أفسده ، وغير أوضاعه وشوش قواعده(١).

وبعد : فهذا هو موقف الرافضين من مفكرى الإسلام للمنطق الأرسطى وقد سبقهم فى ذلك الرواقيين الذين هاجموا المنطق الأرسطى ، ويمكن أن نوجز نقدهم فى نقطتين : الأولى : أن العلم عند " أرسطو " هو علم بالكليات ، ولكن الرواقيين ينفون وجود هذه الكليات ، فالمذهب الرواقى هو مذهب أسمى لا يعترف إلا بوجود الجزئى الفردى.

والنقطة الثانية : لقد وضع " أرسطو تصنيفا للمقولات ، واعتقد أن هذا التصنيف مطلق ، وأنه يعبر عن طبيعة الفكر الإنسانى . كما أنه يطابق الوجود ، ولكن لم يمض طويلا ، حتى جاء الرواقيون فرفضوا هذا التصنيف

---

(١) المصدر السابق نفس الموضع.

، ووضعوا تصنيفا آخر ، لا مكان فيه للأجناس والأنواع ، التى جعلها " أرسطو " على رأس قائمته (١)

ثم كان النقد الذى وجهه"روجر بيكون"فى العصر الوسيط، وهو الفيلسوف الذى اطلق عليه " رينان" اسم " أمير المفكرين فى العصر الوسيط ' لأنه أول من فكر فى هذا العصر فى استخدام الاستقراء والتجربة فى العلوم ، وهو يعتبر مؤسس المنهج الاستقرائى فى العلوم الطبيعية فى ذلك العصر (٢)

والحق أنه لم تهتز دعائم منطق " أرسطو " إلا بعد مجىء "فرنسيس بيكون" الذى أخذ يحذر من استخدام القياس الذى لا يقدم لنا نتائج جديدة ، اللهم إلا ما تتضمنه المقدمتان (٣) والطريقة المثالية فى نظره هى أن يجمع الباحث بين التجربة والتفكير العقلى ، أى بين التجربة والاستقراء .

ووظيفة الاستقراء فى نظر " بيكون " تنحصر فى محاولة فهم الطبيعة وفى وضع أساس العلم الطبيعى الحديث (٤)

---

(١) المنطق الصورى ، د. نازلى إسماعيل حسين ، ص٢١٤ - ٢١٩ ، ط: المركز العلمى للطباعة ، القاهرة ١٩٧٩م.

(٢) نظريات الاستقراء والتجربة ، لاندريه لالاند ، ص٢٦ ، ط: باريس ١٩٢٩م.

(٣) المنطق د. محمد سامى محفوظ ، ص١٠٣.

(٤) الفلسفة الحديثة ، د. نازلى إسماعيل ، ص١٩٧ وما بعدها ط: القاهرة مكتبة الحرية الحديثة ، ١٩٧٩ م، وقارن : منطق البرهان ، د. يحيى هويدى ، ص٦.

ولو قارنا ما قدمه مفكرى الإسلام وعلى رأسهم " ابن تيمية " من نقد للقياس ، بما ورد فى ذلك لدى مفكرى الغرب لوجدنا هم يكادون يرددون نفس الافكار التى سبق إليها المسلمون فهذا " جوبلو " يتحدث عن القواعد التى يقررها المنطق الأرسطى ، فيصفها بأنها : " لا تسمح بالابتكار " ولا بالاختراع ، ولا بالكشف ، بل تجعل الذكاء سجين معرفته السابقة ، وهى التى تتيح له أن يضيق نطاق هذه المعرفة،بدلا من أن يعمل على نموها (١)

كذلك ينتقد " جوبلو " الصورية أو الشكلية فى القياس الأرسطى ويقرر أن هذا الطابع قد جعله بمعزل عن الموضوعات التى يدرسها ، ومن ثم فهو قياس عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا (٢)

كذلك أنتقد " ديكارت " المنطق الأرسطى لكى يفسح المجال أمام المنهج الجديد ، الذى استخلصه من المناهج الرياضية ، وذلك على أساس أن المنطق الأرسطى لا يصلح للكشف عن الحقيقة ، فهو منطق عقيم ، وتحصيل حاصل لحقيقة ، أن الحقيقة الرياضية ، هى وحدها التى يمكن أن نقول عنها أنها واضحة ومتميزة ، والتفكير الرياضى ، هو التفكير المنتج حقا .

ومن الأفكار الجديدة التى جاء بها " ديكارت " فكرة التحليل ، فالمنهج الرياضى هو منهج تحليلى ، وهو يختلف اختلافا كبيرا عن القياس ، فإذا

---

(١) المنطق الحديث و مناهج البحث ، د. محمود قاسم ،ص٣٦.

(٢) المصد السابق ، نفس الموضع.

كان القياس يبدأ بمقدمتين ، فإن التحليل يبدأ بالعناصر والمبادئ الاولية والبسيطة ، التى لا نستطيع تحليلها إلى ما هو أبسط منها (١)

ثم جاء " كنت " وعاب على المنطق الأرسطى جموده وعدم تطوره مع تطور العلوم الرياضية ، وكان أرسطو يجعل من القضية الحملية اساسا للتفكير ، ولكن " كنت " أخذ يفرق بين الاحكام البعدية المستمدة من التجربة ، وكل ما هو قبلى يجب أن يتصف بالضرورة ، أما معطيات التجربة فهى ليست ضرورية ، كما قدم " كنت " فى كتابه " نقد العقل الخالص " قائمة جديدة للمقولات ، حيث قسمها رباعية من حيث الكم والكيف والعلاقة والجهة ثم قسمها بعد ذلك قسمة ثلاثية فأصبح عددها أثنتا عشرة مقولة (٢)

وعلى نمط "بيكون" و " ديكارت " و " كنت " سار "جون استوارت مل " حيث قال عن منطق " أرسطو " : أن فيه مصادرة على المطلوب ، وأنه يجافى الواقع ، ولا يفيدنا علما جديدا لأن الدعوى أو النتيجة مذكورة فيه ، وأن الوقوف عنده ، يوقف تقدم البشرية ، فهو عقيم لا يفيدنا فى شئ ، فهو عاجز عن متابعة الحركة العلمية والتقدم العمرانى.

---

(١) مبادئ المنطق الرمزى ، د. نازلى إسماعيل ، ص٧٤-٧٥ ط: القاهرة المكتبة القومية ١٩٨٣م.

(٢) المنطق الصورى ، ص٢٢٠ وما بعدها ، وقارن : المنطق الرمزى ص٧٦.

بينما نجد منطق الاستقراء العلمى يساير وينظم التفكير بالفعل فى مختلف العلوم ، فلا يعترف بغير الظواهر الواقعية ، والكشف عن أسرار الطبيعة (١)

وعلى هذا النمط درج المحدثون فى مهاجمة منطق " أرسطو " وعولوا فى أبحاثهم على طريقة الاستدلال الاستقرائية ، ورأوا فيها الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقائق العلمية ، وتغالوا فى التحامل على المنطق الصورى ، ورموه بأنه لا فائدة فيه ، وأنه لا صلة بينه وبين الحياة الواقعية ، وأرادوا من وراء هذه الطعون أن يحلوا المنطق الاستقرائى محل المنطق القياسى ، وأن يكتفوا بالأول عن الاخير.

ولكن المنصفين من المناطقة رأوا فيما ذهب إليه " بيكون " ومن دار فى فلكه غلوا لا يتفق مع الواقع ، وبينوا أن الحاجة ماسة إلى المنطق القديم بقدر مساسها إلى المنطق الحديث ، وأنه لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الآخر ، وأن كلا منهما فى حاجة إلى الآخر ، ذلك أن مقدمات القياس تفتقر فى ثبوتها إلى الاستقراء ، فالقياس إذن يعتمد على الاستقراء ، كما أن الاستقراء يعتمد أيضا على القياس ، فنحن لا نكتفى بالقضايا العامة المستنبطة بالاستقراء ، بل لابد من أن نتحرى صدقها بتطبيقها على جزئيات أخرى غير التى تم فيها الاستقراء ، ونحن فى الانتقال من هذا العام إلى

---

(١) توضيح المفاهيم فى المنطق القديم ، د. رشدى عزيز ، ص١٩-٢٠ ط٢: مصر ١٩٨١م.

الخاص ، لابد من مراعاة شروط خاصة وضعت لهداية العقل وعدم وقوعه فى الخطأ حين هذا الانتقال ، وهذا هو القياس (١).

وبناء على ذلك فلابد من مراعاة الناحتين الاستدلاليتين " القياسية والاستقرائية " فى البحث عن الحقيقة للوصول إليها دون وقوع فى الخطأ ، ولذلك نرى الباحثين من المناطقة المعاصرين يعنون بالناحية الصورية عنايتهم بالناحية الواقعية .

وجملة القول : أن ما وجه للمنطق الأرسطى عامة ، والقياس بوجه خاص من نقد فى الفكر الغربى ، قد وجه إليه فى الفكر الإسلامى قبل قرون عديدة ، فالحملة التى شنها الغربيون ضد المنطق الأرسطى ، إنما قامت على أساس أنه منطق صورى شكلى ، بعيد عن الواقع وأنه منطق عقيم لا يقدم جديدا إلى معلوماتنا ، وذلك ما ردده مفكرى الإسلام المعارضين للمنطق الصورى الأرسطى ، كما لاحظنا ذلك فى موضعه من هذا الكتاب ، وخاصة عند المفكر الكبير شيخ الإسلام " ابن تيمية " .

وقد ظهرت دراسات فىالغرب أعترفت بسبق المسلمين فى نقد المنطق الأرسطى ، فقد أثبتت الباحثة الألمانية " زجفريد هونكة " فى كتابها : " شمس الله تسطع على الغرب " أن الإغريق تقيدوا دائما بسيطرة الآراء النظرية ، ولم يبدأ البحث العلمى الحق القائم على الملاحظة والتجربة إلا عند العرب ، ونلاحظ دائما أن بعض الأوربيين يخلطون بين العرب والمسلمين ، والبعض الآخر يقصد بذلك عن عمد طمس الأسم الإسلامى ،

---

(١) المرجع السابق ، ص١٠ - ٢١.

فعندهم فقط بدأ البحث الدائب الذى يمكن الاعتماد عليه يتدرج من الجزئيات إلى الكليات ، وأصبح منهج الاستنتاج هو الطريقة العلمية السليمة للباحثين ، وبرزت الحقائق العلمية كثيرة للمجهودات المضنية فى القياس والملاحظة بصبر لا يعرف الملل ، وبالتجارب العلمية الدقيقة التى لا تحصى ، اختبر العرب النظريات والقواعد والآراء العلمية مرارا وتكرارا ، فأثبتوا صحة الصحيح منها ، وعدلوا الخطأ فى بعضها ، ووضعوا بديلا للخاطئ منها ، متمتعين فى ذلك بحرية كاملة فى الفكر والبحث ، وكان شعارهم فى أبحاثهم – الشك هو أول شرط المعرفة – تلك هى الكلمات التى عرفها الغرب بعدهم بثمانية قرون طوال وعلى هذا الاساس العلمى سار العرب فى العلوم الطبيعية شوطا كبيرا أثر فيما بعد بطريق غير مباشر على مفكرى الغرب وعلمائه ، أمثال : " روجر بيكون " و " جاليليو " و " دافنشى " وغيرهم(١).

---

(١) شمس الله تسطع على الغرب ، زيجفرد هونكة ، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقى ، ص٤٠١ ، ط: بيروت ، المكتب التجارى للطباعة، ١٩٦٩م.

الخاتمة

بعد هذا التطواف والتجوال بين مباحث علم المنطق توصلنا إلى هذه **النتائج:**

أولا : تبين لنا أن القول بأن " أرسطو طاليس " هو واضع علم المنطق – أى منشأه – ليس من قبيل الصواب ، فالحقيقة أن جهوده فى ذلك إنما كانت مكملة لجهود سابقيه ومنظمة لها ، ولا نحسب أنه كان يضع نظريته فى القياس ، لو لم تكن قد وجدت قبله بحوث الفلاسفة الإيليين والفيثاغوريين والذريين ، وكذلك بحوث استاذيه " سقراط " و " أفلاطون"

ثانيا : إن الايغال فى التجريد أو الصورية التى وصف بها المنطق الأرسطى لم تكن مسئولية أرسطو وحده ، وإنما مسئولية تلامذته وشراحه أولا ، والحقيقة أن " أرسطو " ذاته كان أول من ينقد منطقه لم علم أنه سوف يساء استخدامه – على نحو ما حدث فى العصور الأوربية الوسطى وأن المنطق الحديث – احقاقا للحق – قد استمد أصوله من المنطق الأرسطى ، بعد أن بعث فيه الحياة وجعلها دينامية متطورة ملائمة للتطور الحضارى.

ثالثا : اهتم المنطق الأرسطى بجواهر الأشياء من أجل الحديث عما يسميه : " الثبات " الذى لا يتغير ، فى حين أن العوارض المتغيرة ، والتى يدرسها العلم حاليا ، هى فعلا الجانب المشاهد فى حياتنا ، والذى ينبغى الاهتمام به ، فالتطور والتقدم هما سنة الحياة ، مهما اختلفت عوارضهما ،

فالعلم يتغير دائما ، فى حين افترض المنطق الأرسطى ثبات العلم والفكر ، وهذا هو سبب صورية المنطق .

رابعا : ركز المنطق الأرسطى اهتمامه بذاتيات الأشياء وجواهرها فغرق فى بحث مالا ضرورة منه ، وأهمل العلاقات بين الأشياء وأغفل بذلك جانبا هاما من جوانب الحقيقة ، وهذا ما عمل المنهج العلمى الحديث على تلافيه بدراسته لكيفية حدوث الظاهرات وعللها وعلاقاتها ببعضها ، وترك الاهتمام بدراسة كنة الأشياء وجواهرها.

خامسا : كانت معرفة المسلمين للمنطق اليونانى أمرا ضروريا تفرضه طبيعة الدين الإسلامى العالمية والحضارية ، ولا يقدح هذا فى أية أمة ، فالعلم ملك شائع ومرفق مباح ، يغترف منه الناس جميعا ، وليس له حدود فاصلة كالتى ترسمها السياسة الدولية ، وإنما يقدح فى الأمة حقا أن تغمض عيونها ، وتسد آذانها عما حولها من نظريات وأفكار.

سادسا : إن الهدف الأساسى من هذه الدراسة التى قمنا بها ، هو تبيين موقف مفكرى الإسلام من المنطق الأرسطى ، وقد اتضح لنا أن المسلمين تجاه دراسة المنطق الأرسطى ، فريقين متعارضين ، الفريق الأول : قرر أنصاره وجوب دراسته ، وقد كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهاجا تتنزل إليه جميع العلوم لأنه يتخذ من بدهيات العقل الاساسية التى هى مشتركة بين جميع الأمم أساسا لمباحثه وقوانينه ، وقد بين هؤلاء ، وعلى الأخص ابن حزم والغزالى أنه لا خوف على العقائد الدينية من

استعمال المنطق عند من زكت فطرته واستقام خلقه ، فالمنطق شأنه شأن العلوم الرياضية التى لا شأن لها بالدين نفيا أو اثباتا.

أما الفريق الثانى : فقد رأى أن فى دراسة المنطق خطرا على الدين ، لأنه منهج حضارة تخالف فى تصورها الميتافيزيقى تصور الإسلام لإلهياته ، وقد بينا موقف المعارضين للمنطق الأرسطى ووجهات نظرهم فى هذه المعارضة ، وتبين لنا من بين طوائف المعارضين جماعة من السلفيين الفقهاء كانت أحكامهم على المنطق تقوم على الفتوى الشرعية ، كما كان أهم الاسس التى قامت عليها فتواهم أنه لم يكن لدى الصحابة والتابعين شئ من المنطق ، وانتهوا من ذلك إلى أنه علم مبتدع فى نطاق الفكر الإسلامى.

ثم جاء " ابن تيمية " ونقد المنطق الأرسطى ، موجها حججه إلى الأسس التى يقوم عليها كل من الحد والقياس ، وقد آثر فى جانبه البنائى بالنسبة للحد ، موقف المتكلمين من الحدود ، وقد استمد " ابن تيمية " فى جانبه البنائى فى القياس من القرآن الكريم عناصر الاستدلال بالآيات ، وقياس الأولى ، وقد طبق هذين الطريقين على بعض المسائل الفلسفية والكلامية ، وفى المجال التجريبى قد صدر عن الروح الواقعية ، التى دعا إليها القرآن متخذا من المحسوس أصلا للمعقول وأساسا له . وقد كان ابن تيمية مبشرا بكثير من الافكار المنطقية التى وجدت لدى مناطقة العصر الحديث.

سابعا : لم يكن مفكرى الإسلام اتباعا لأرسطو أو شراحا لمنطقه فحسب ، إذ القول بتبعية المسلمين فى ذلك مؤسس على فكرة خاطئة مؤداها

أن كل مفكرى الإسلام هم أولئك الذين ساروا على طريق " المشائية " " كالفارابى " و " ابن سينا " و " ابن رشد " ومن تابعهم لكن ذلك ليس صحيحا ، إذ يهمل الجمهور الاكبر من مفكرى الإسلام ، وهم علماء أصول الفقه والمتكلمون والمحدثون ، ومن سار فى تفكيره على طريق السلف الصالح ، فعلماء هذه المدارس ، قد عارضوا منطق " أرسطو " ووجهوا له أشد النقد.

ثامنا : لم يكن دور مفكرى الإسلام فى نقد المنطق الأرسطى دورا سلبيا ، يقف عند مجرد الهدم ، وإنما أقاموا لهم منطقا خاصا بهم ، ونابعا من روح عقيدتهم وحضارتهم كما رأينا عند " ابن تيمية " وهو منطق يختلف تماما عن منطق " أرسطو " فيما يتعلق بالحد أو القضايا أو الاستدلال.

والمسلمون حين وضعوا مناهجهم فى الاستدلال كانوا يقيمون فى ذات الوقت أسس الاستقراء العلمى بالمعنى الذى عرفه الغربيون فى مطلع العصر الحديث.

تاسعا : كان المسلمون أسبق من مفكرى الغرب فى نقد المنطق الأرسطى ، وقد جاء نقد مفكرى الغرب لهذا المنطق مرددا لكثير من الأفكار الإسلامية ، ثم إن هذه الروح العلمية التى تجلت فى نقد مفكرى الإسلام لمنطق أرسطو ، وبناء منطق جديد على أساس المنهج التجريبى بمعناه الحديث ، كانت تعبيرا عن طبيعة الإسلام ذاته ، ذلك الدين الذى جمع لاتباعه كل مشاهدات العالم المحسوس وظواهره ، وأمرهم بالتفكير فيها وتدبر معناها.

عاشرا : رغم نقد الناقدين للنتائج التى ترتبت على القياس فإنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا عليه أخطأ جوهرية من حيث أنه أداة استدلال ، والسبب فى ذلك أنه محدود بقواعد محكمة ، وباعتباره شكلا فلا يرجع الخطأ إليه بمقدار ما يرجع إلى المادة أو المضمون الذى يملأ هذا الشكل.

فالقياس أداة إن احسنت توجيهها خدمتك ، وإن لم تحسن توجيهها لم تستفد منها ، بل إن هذا ينتج عنه عقم التفكير وجموده ، وهذا الأمر ينطبق بالمثل على كل شئ ، فإننا نستفيد من النار فى نواح شتى فى حياتنا ، لكن إن لم نأخذ منها الحذر أحرقتنا ، وليس هذا ذنب " أرسطو " أو منطقه ، لقد وضع " أرسطو " أساس المنطق ، وكان بذلك مبدعا مبتكرا ، ولكنه ليس مسئولا عن عدم تطوره ، فقد بلغ ابداعه المنطقى غاية لم يستطع أن يعلوها إلا المبدعون من أمثاله فى العصور اللاحقة لعصره.

هذا وبالله التوفيق ، والحمد لله أولا وآخرا

دكتور

محمد بن الحسن المهدى

استاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بجامعة الأزهر

يوم السبت الموافق ١٥ من يناير ٢٠٠٠م
١٢ من طوبة ١٧١٦م
٨ من شوال ١٤٢٠هـ

قائمة المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم جل من أنزله

(٢) أسس الفلسفة ، د. توفيق الطويل ، ط: دار النهضة المصرية ١٩٧٦

(٣) الاشارات والتنبيهات ، للشيخ الرئيس ابن سينا ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط٣: دار المعارف ١٩٨٣م.

(٤) إحصاء العلوم ، أبو نصر الفارابى ، تحقيق د. عثمان أمين ، ط: دار الفكر العربى ١٩٤٨م.

(٥) الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم ، د. عناية الله إبلاغ ، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٨٧م.

(٦) ابن سينا عن أعلام العرب ، د. أحمد فؤاد الأهوانى ،ط: دار المعارف.

(٧) البصائر النصرية فى علم المنطق ، عمر بن سهلان الساوى ، ط: صبيح ١٣١٦هـ.

(٨) تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، د. عبد الحليم منتصر ، ط: دار المعارف ١٩٦٧م.

(٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ، أ/ يوسف كرم ، ط: لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٥٤م.

(١٠) التفكير العلمى ومناهجه ، د. إبراهيم محمد إبراهيم ،ط: القاهرة ١٩٨٠م.

(١١) تيسير القواعد المنطقية ، د. محمد شمس الدين إبراهيم ط: القاهرة ١٩٨١م.

(١٢) تطور المنطق العربى ، نيقولا ريشر ، ترجمة ودراسة د. محمد مهران ، ط: دار المعارف ١٩٨٥م.

(١٣) تاريخ التمدن الإسلامى ، جرجى زيدان ، ط: القاهرة ١٩٥٢م.

(١٤) تاريخ الحكماء للقفطى ، ط: لبيتسك ١٩٠٣م.

(١٥) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، د. عبد الرحمن بدوى ، ط: النهضة العربية ١٩٦٥م.

(١٦) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط: النهضة المصرية ١٩٤٨م.

(١٧) تهافت الفلاسفة ، أبو حامد الغزالى ، تحقيق د. سليمان دنيا ط: دار المعارف ١٩٧٢م.

(١٨) توضيح المفاهيم فى المنطق القديم ، د. رشدى عزيز ، ط٢: مصر ، ١٩٨١م.

(١٩) التقريب لحد المنطق ، لابن حزم ، تحقيق إحسان عباس ، ط: بيروت ١٩٥٩م.

(٢٠) تلبيس إبليس ، لابن الجوزى ، ط: القاهرة دار احياء الكتب العربية ، ١٩٨٦م.

(٢١) الجمهورية المثالية فى فلسفة أفلاطون ، وموقف الإسلام منها ، د. محمد المهدى ، ط: الصفا والمروة أسيوط ١٩٩٧م.

(٢٢) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، د. محمد البهى ، ط: دار غريب القاهرة ١٩٨٢م.

(٢٣) الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، للفارابى ، ط: القاهرة ١٩٠٧م.

(٢٤) جهد القريحة فى تجريد النصيحة ، للإمام السيوطى ، ضمن كتاب صون المنطق ، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٠م.

(٢٥) دراسات فى الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبرقلوس ، د. محمد المهدى ، ط: الصفا والمروة أسيوط ١٩٩٧م.

(٢٦) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ط: دار الكتب المصرية ١٩٧٣م.

(٢٧) ربيع الفكر اليونانى ، د. عبد الرحمن بدوى ، ط: النهضة المصرية .
(٢٨) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، دار المعرفة بيروت.
(٢٩) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ط: بيروت.
(٣٠) سقراط ، الفرداربتلر ، ترجمة ، محمد بكير ، ط: مصر ١٩٦٢م.
(٣١) شرح السلم فى المنطق ، شهاب الدين أحمد الشهير بالملوى ، تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، ط: القاهرة.
(٣٢) شمس الله تسطع على الغرب ، زيجفرد هونكة ، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقى ، ط : بيروت ١٩٦٩م.
(٣٣) صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ، للإمام السيوطى ط: مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠م.
(٣٤) طبقات الأمم ، القاضى صاعد الأندلسى ، ط: لويس شيخو بيروت ١٩٩٢م.
(٣٥) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لابن أبى أصبيعة ، ط: القاهرة ١٩٨٢م.
(٣٦) عيون المسائل ، الفارابى ، ط: القاهرة ١٩٠٧م.
(٣٧) العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية ، د. سيد عبد العزيز السيلى ط: دار المنار ١٩٩٥م.
(٣٨) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، د. أحمد فؤاد الأهوانى، ط: القاهرة ١٩٥٤م.
(٣٩) الفلسفة قبل سقراط ، د. عزت قرنى ، ط: القاهرة مكتبة سعيد رأفت.
(٤٠) فلاسفة الإغريق ، ريكس وورتر ، ترجمة عبد المجيد سليم، ط: النهضة المصرية.
(٤١) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، أوليرى دبلاس ، ترجمة تمام حسان ط: المؤسسة المصرية للتأليف.

(٤٢) فجر الإسلام ، أ. أحمد أمين ، ط: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٦م.

(٤٣) الفهرست ، لابن النديم ، ط: القاهرة ١٩٣٠م.

(٤٤) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، د. محمد عبد الستار نصار ، ط: الأنجلو المصرية ١٩٨٢م.

(٤٥) الفِصل فى الملل والاهواء والنحل ، لابن حزم ط: صبيح القاهرة ١٣٤٨هـ.

(٤٦) فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ، لابن الصلاح ، ط: القاهرة مكتبة ابن تيمية .

(٤٧) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، لابن تيمية ، ط: صبيح القاهرة ١٩٦٠م.

(٤٨) الفلسفة الحديثة ، د. نازلى إسماعيل ، ط: مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ١٩٧٩م.

(٤٩) القرآن والفلسفة ، د. محمد يوسف موسى ، ط: دار المعارف .

(٥٠) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، د. توفيق الطويل ، ط: دار النهضة العربية ١٩٧٩م.

(٥١) قواعد المنهج الفلسفى ، د. مصطفى حلمى ، ط: القاهرة ، دار الأنصار ١٩٧٦م.

(٥٢) القسطاس المستقيم ، الغزالى ، ط: دار الثقافة العربية ١٩٦٢م.

(٥٣) كشاف اصطلاحات الفنون - التهانوى ، ط: القاهرة.

(٥٤) كشف الظنون ، حاجى خليفة ، ط: ليبتزج ١٨٣٥م..

(٥٥) المنطق الحديث ومناهج البحث ، د. محمود قاسم ، ط: الانجلو المصرية.

(٥٦) منطق البرهان ، د. يحيى هويدى ، ط: القاهرة.

(٥٧) مقدمة فى المنطق الرمزى ، بيسون وأوكونر ، ترجمة عبد الفتاح الديدى ، ط: دار المعارف ١٩٧١م.

(٥٨) مدخل إلى علم المنطق ، د. مهدى فضل الله ، ط: بيروت ١٩٧٩م.

(٥٩) المدارس الفلسفية ، د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ط: الدار المصرية للتأليف ١٩٧٣م.

(٦٠) محاضرات فى المنطق ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، ط: الثقافة ١٩٧٣م

(٦١) المنهج الجدلى عند هيجل ، د. إمام عبد الفتاح ، ط: القاهرة.

(٦٢) المختار من شرح السلم ، شهاب الدين أحمد الملوى ، ط: الأزهر ١٩٧٤م.

(٦٣) مبادئ الفلسفة ، رابورت ، ترجمة أحمد أمين ، ط: لجنة التأليف والترجمة ١٩١٨م.

(٦٤) معانى الفلسفة ، د. أحمد فؤاد الأهوانى ، ط: القاهرة.

(٦٥) مقدمة ابن خلدون ، ط: القاهرة ١٣٢٩هـ .

(٦٦) المنطق الميسر ، د. عبد المنعم محمود شعبان ، ط: قاصد خير القاهره

(٦٧) مدخل إلى الفلسفة ، إمام عبد الفتاح ، ط: دار الثقافة القاهرة ١٩٧٥م

(٦٨) المنطق الصورى ، د. على سامى النشار ، ط: دار المعارف ١٩٦٦م

(٦٩) مقاصد الفلاسفة ، أبو حامد الغزالى ، القاهرة ١٩٣٦م.

(٧٠) المنطق الوضعى ، د. زكى نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٥١م.

(٧١) المنطق والفكر الإنسانى ، د. عبد السلام عبده ، ط٢: القاهرة ١٩٨٠م

(٧٢) المنطق أ/ محمد سامى محفوظ ، ط: وزارة التربية والتعليم

(٧٣) مقدمة للمنطق ، الفردتارسكى ، ترجمة عزمى إسلام ، ط: بيروت
(٧٤) مقولات أرسطو فى ترجماتها السريانية والعربية ، ط: بيروت ١٩٤٨م
(٧٥) منطق أرسطو ، د. عبد الرحمن بدوى ، ط: القاهرة ١٩٤٨م.
(٧٦) منطق المشرقيين ، ابن سينا ، ط: السلفية القاهرة ١٩١٠م
(٧٧) المنقذ من الضلال ، الغزالى ، تحقيق مصطفى أبو العلا، ط: القاهرة مكتبة الجندى ١٩٧٣م.
(٧٨) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق ، وعلم الكلام ، د. حمد عبد الستار نصار ، ط: دار الأنصار ١٩٧٩م.
(٧٩) المدينة الفاضلة ، أبو نصر الفارابى ، ط: ليدن ١٨٩٥م.
(٨٠) ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، أبو نصر الفارابى ، ط: القاهرة ١٩٠٧م.
(٨١) المدخل من كتاب الشفاء ، لابن سينا ، ط: طهران .
(٨٢) المستصفى ، أبو حامد الغزالى ، ط: القاهرة
(٨٣) معيار العلم ، أبو حامد الغزالى ، ط: المطبعة المحمودية القاهرة ١٣٢٩هـ.
(٨٤) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، د. على سامى النشار ، ط: دار المعارف ١٩٦٥م.
(٨٥) موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل ، جولد تسهير ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ط: النهضة المصرية.
(٨٦) مناهج البحث العلمى ، د. عبد الرحمن بدوى ، ط: الكويت ١٩٧٧م.
(٨٧) مدخل إلى دراسة الطب التجريبى ، كلودبرنار ، ترجمة يوسف مراد ، ط: وزارة المعارف ١٩٤٤م.
(٨٨) مفتاح دار السعادة ، لابن قيم الجوزية ، ط: الاسكندرية ١٩٧٩م.

(٨٩) المنطق الصورى ، د. نازلى إسماعيل ، ط: المركز العلمى للطباعة القاهرة ١٩٧٩م.

(٩٠) مبادئ المنطق الرمزى ، د. نازلى إسماعيل ، المكتبة القومية القاهرة ١٩٨٢م.

(٩١) نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، د. محمد السيد الجليند ط: القاهرة ١٩٨٥م.

(٩٢) النجاة ، لابن سينا ، ط: القاهرة بدون.

(٩٣) نقض المنطق ، ابن تيمية تحقيق محمد عبد الرازق حمزة وزميله ، ط: السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥١م.

(٩٤) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د. على سامى النشار ، ط: دار المعارف ١٩٧٧م.

(٩٥) نظريات الاستقراء والتجربة ، اندريه لالاند ، ط: باريس ١٩٢٩م.

(٩٦) الوسيط فى المنطق الصورى ،د. محمد عبد الستار نصار ، ط: القاهرة

والله الحمد من قبل ومن بعد ،،