مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (5)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (5) 2013

المنطق في الفكر العربي الإسلامي بين التقليد وإعادة التأسيس

الدكتور سليمان الضاهر*
لؤي حريبا**

(تاريخ الإيداع 19 / 6 / 2013. قبل للنشر في 3 / 9 / 2013)

□ ملخّص □

بالرغم من الاهتمام الكبير الذي حظي به المنطق الأرسطي عبر مسيرة الفكر العربي الإسلامي؛ من قبل كل الاتجاهات الفكرية – مشائية, كلام, تصوف– إلا أننا نلاحظ بعض الأصوات التي دعت علانية إلى نبذ المنطق الأرسطي وتحريم العمل به. حيث قامت لدى كل الاتجاهات محاولات إما لاستيعاب المنطق ضمن النسق الفكري لكل الاتجاه؛ وذلك بالتركيز على أحد جانبيه وإهمال الجانب الآخر؛ وإما لاستبداله بمنطق بديل.

وبين أصوات المعارضين والموالين للمنطق الأرسطي قامت عملية تكييف واسعة لجعل المنطق مقبولاً في حياتنا الفكرية, وليس أدل على ذلك من استمرار الاهتمام به وتدريسه حتى في فترات الانغلاق الفكري التي عرفها الفكر العربي في عصر الجمود.

والتساؤل الذي نطرحه هنا هو حول عملية التكييف التي قامت, هل مسّت جوهر المنطق الأرسطي وأبعدته عن أسسه التي وضعها له أرسطو, بما يتيح لنا الحديث عن منطق إسلامي جديد مستقل ومختلف عن المنطق الأرسطي؟ أم أن عملية التكييف لم تتعدَ إعادة ترتيب الأجزاء وحذف بعض الأبحاث وتقريب المصطلحات, دون أن تتعدى ذلك إلى الإخلال بأسس المنطق كما وضعها المعلم الأول؟

الكلمات المفتاحية: المنطق – المنطق الإسلامي – المنطق الأرسطي – الفكر العربي الإسلامي

* أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق– دمشق– سورية.
** طالب دكتوراه – قسم الفلسفة – كلية الآداب و العلوم الإنسانية – جامعة دمشق– دمشق– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (5)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (5) 2013

Logic in the Arab Muslim thought between tradition and refoundation

Dr. Suleiman al- Daher*
louay hraiba**

(Received 19 / 6 / 2013. Accepted 3 / 9 / 2013)

□ ABSTRACT □

Despite the attention given to logic across the Arab Muslim march of thought from all thought directions: peripatetic, speech, mysticism, we notice sounds, which are not few, call for rejecting Aristotelian logic and prohibiting working in it. Where there were attempts in all directions either for accepting the logic in the thought layout in each direction such as concentrating on one side and neglecting the other or replacing it with other logic.

A wide adjustment process has done between the opponent sounds and the loyalists to it to make logic acceptable and there is no evidence more than the continued interest in it and teaching it even in the intellectual isolation periods defined by the Arab thought in the era of stagnation.

The question here is about the adjustment process, did it touch the essence of Aristotelian logic and kept it away from the foundations established by Aristotle, allowing us to talk about a new separated Islamic logic different from Aristotelian logic? Or did the adjustment process not exceed reordering parts and deleting some researches and closing terms without exceeding to prejudice the foundations of logic as was placed by the first teacher?

Key words: Logic - Islamic logic - Aristotelian logic- the Arab muslim thought

* **Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus.**
** **Postgraduate Student, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus.**

مقدمة:

عرف العرب المنطق الأرسطي في فترة مبكرة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي, حيث كان من أول ما تُرجم من مباحث الفلسفة اليونانية التي لقيت اهتمام وعناية المترجمين الأوائل, ثم ما لبثوا أن انكبوا على دراسته مستعينين على فهمه بما قدمه الشرّاح الأوائل لأرسطو, و في فترة تالية أُدخل المنطق إلى المباحث الكلامية والفقهية والصوفية, وأُعتمد كفرع رئيسي في الدراسات الكلامية في علم الكلام المتأخر على يد الغزالي و فخر الدين الرازي. وقد لقيت الإشكالية المنطقية في الفلسفة الأرسطية اهتماماً واسعاً من دارسيه عبر العصور, إذ أيد الكثيرون الطابع التجريدي للمنطق باعتباره علماً مستقلاً, بينما ذهب البعض الآخر إلى النظر إليه بوصفه إشكالية الواقع, من حيث إمكان إدراكه على ما هو عليه, ووسائل هذا الإدراك. وتحديد الموقف من هذه الإشكالية كان الأساس في صياغة كل فريق للآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه. وسنعمد إلى مقاربة هذه الإشكالية من خلال الغرض الذي أقره صاحب المنطق لدراسته, باعتبار أن تحديد الغاية من دراسة أي علم لا تقل أهمية عن تحديد موضوعه, وبهذا يتحدد مسار العلم وعلاقته بباقي فروع المعرفة. لا يختلف الأمر في المنطق، إذ نجد أن اختلاف وجهات النظر إليه تعود إلى الاختلاف في تعريفه بحسب الغاية منه.

أهمية البحث وأهدافه:

يناقش البحث موقف المؤيدين والمعارضين لدراسة المنطق, ويقوم بتحليل المواقف المتعددة منه, ويرصد العلاقات المختلفة بينه وبين مختلف اتجاهات الفكر العربي, بهدف اكتشاف الدور الذي لعبه المنطق الأرسطي في تطور الفكر العربي, مما يساهم في معرفة العوامل التي أدت إلى اضمحلال الفكر في الفترة المتأخرة, وكيف يمكن مقاومتها من أجل الرجوع إلى المناهج العقلية الأصيلة بما يتماشى مع العلم والفكر الحديث.

منهجية البحث:

سنعمد إلى استخدام المنهج التحليلي لتحليل المواقف الرئيسية الواردة في هذه الدراسة, حتى يتسنى لنا الكشف عن تفاصيل العلاقات والروابط فيما بينها, ثم اعتماد منهج التركيب, لإعادة بناء تركيب الأفكار التي كشفنا عنها بالتحليل في محاولة للوصول إلى رؤية كلية لمختلف المواقف وغاياتها, واستكمالاً لذلك لابد من اعتماد المنهج المقارن للمقارنة بين الانعكاسات المختلفة لدخول المنطق إلى الفكر العربي, ثم سيكون اعتمادنا على المنهج النقدي بمنزلة أداة فكرية فعالة تساعدنا على تقييم وجهات النظر المختلفة اعتماداً على معايير مطابقة الأحكام والتصورات بكل وجهة نظر لحقيقتها الموضوعية, ومدى استلزام الأدلة والمقدمات المتعلقة بكل وجهة نظر للمدلولات التي تدعي ترتيبها.

أولاً– المنطق الأرسطي بين المادية والصورية:

تجمع كلّ المراجع على أن أرسطو هو من أسس علم المنطق, إلا أنّا لا نعثر عنده على تعريف محدد للمنطق, وما يذكر في المراجع من أن أرسطو عرف المنطق بأنه «**آلة العلم... أو هو صورة العلم**»[1] غير دقيق, ذلك أن لأرسطو مجموعة من الكتب جمعت ورُتبت من قبل الشرّاح المتأخرين في مرحلة لاحقة تحت عنوان واحد

[1] النشار, علي سامي, المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا, دار المعرفة الجامعية, القاهرة, ط5, 2000م, ص6.

هو **[الأرغانون]** الذي يعني الآلة[2], ولهذا فإنّا كثيراً ما نجد أن الكتب التي تتناول أبحاثاً منطقية تفرد مكاناً لمناقشة تعريفات المنطق المختلفة, وكل تعريف منها يهدف إلى إثبات غاية مختلفة للمنطق, وهذه الغاية هي التي تحدد مفهوم المنطق وطبيعة قواعده, التي تختلف من فيلسوف لآخر. ولهذا جاز لنا القول بأن الجانب المنطقي لدى أي مفكر أو فيلسوف هو جزء من نسقه الفلسفي العام.

لكن عدم وجود تعريف محدد للمنطق عند أرسطو لا يمنع من استنتاج الغاية منه، حيث أن «**اتجاه أرسطو الحقيقي في أبحاثه المنطقية يميل إلى بيان طرق البرهنة**»[3], ويتضح ذلك من أن الجزء الرئيس في كتب أرسطو المنطقية هو كتابي "**التحليلات الأولى**" أو ما يعرف بالقياس, و"**التحليلات الثانية**" وهو ما يُعرف بالبرهان, حيث يقوم بتحليل الفكر إلى مجموعة استدلالات, وتحليل هذه الاستدلالات إلى استدلالات مباشرة وأقيسة, والقياس إلى قضايا, والقضية إلى حدود, وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يضم التصورات, ويختص بمبحث الأسماء, والألفاظ المعبرة عن التصورات التي يستخلصها عقلنا من إدراك الأشياء المفردة, وبعبارة أخرى يبحث الحدود. دون اعتبار للعلاقات التي قد تكون بينها, وهذا المبحث يؤدي إلى التعريف.

القسم الثاني: التصديقات, ويبحث في القضايا المعبرة عن الأحكام, أو بعبارة أخرى يبحث في ارتباط فكرة بأخرى في صورة الحكم.

القسم الثالث: الاستدلال, ويبحث في القياس وقواعده وأشكاله وضروبه ويردّ بعضها إلى بعض, وهذا المبحث يؤدي بنا إلى البرهان.

والغاية النهائية من الأقسام الثلاثة هي تحليل الفكر إلى مبادئه وأصوله الأولى, بهدف ضبط الفكر, ومنع التشويش والالتباس المؤدي إلى السفسطة. ولتحقيق هذه الغاية استند المنطق الأرسطي إلى التصورات الكلّية التي لا تستند إلى أي علم من العلوم, ومن هنا ذهب المناطقة إلى اعتبار المنطق كمدخل للعلوم. وهذا يعني أنه إذا كان تركيب أي علم يمكن تبريره بواسطة المنطق فإن المنطق ذاته يبرر ذاته, ومن هنا يتضح لنا لماذا لم يخصص أرسطو للمنطق مكاناً في تصنيفه للعلوم, إذ أراد بذلك تمييز المنطق عن بقية العلوم الجزئية المرتبطة بالوجود الخارجي, في حين أن المنطق علم كلّي يتعلق بالموجود الذهني.

هذا الجانب الكلّي, التصوري, الذهني, للمنطق أدى إلى الاستنتاج بأن ما يقصده أرسطو من دراسة المنطق هو الناحية الصورية فقط. لكن المتتبع لكتابات أرسطو المنطقية يجد أن للمنطق جانبين: جانب مادي استقرائي يظهر في كتاب "**الجدل**", وجانب صوري استنتاجي نجده في كتابي "**المقولات**" و"**التحليلات الأولى**". وبذلك يمكننا القول بأن أرسطو عَرِف نوعين من المنطق, هما المنطق الصوري الذي يقوم على أساس التصورات, ويركز على صورة الفكر لا مادته, والمنطق المادي الاستقرائي الذي يولي عنايته لمحتوى الفكر. وقد كان لشرّاح أرسطو وأتباعه الدور الأكبر في انتشار القسم الأول وشيوعه على حساب القسم الثاني, ولهذا نقول إن أرسطو حين وضع المنطق لم يكن قاصداً الجانب الصوري فقط, فالمادة والصورة في رأيه لا تنفصلان, فليس هناك مادة من غير صورة؛ ولا صورة من غير مادة, ف «**أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريا بل تعرض لمباحث مادية فاعتبر المنطق عنده صوريا وماديا في وقت**

[2] انظر: بلانشي, روبير, المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل, ترجمة خليل أحمد خليل, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, بيروت, د.ت, ص 37.

[3] بدوي, عبد الرحمن, أرسطو, وكالة المطبوعات, الكويت, 1980, ص 60.

واحد»[4], وهذا ما جعل للمنطق أهمية كبرى في تاريخ الفكر البشري, وسببا لانعقاد السيادة له على مدى ألفي عام, إذ كان المحاولة الأولى لتنظيم الفكر ووضع القواعد له لتخليصه من الفوضى والسفسطة.

ثانياً– الحضور المنطقي الأرسطي في الفكر العربي:

انتقل المنطق الأرسطي إلى الحضارة العربية الإسلامية عبر الترجمة, حيث كان من أوائل الموضوعات التي لقيت عناية المترجمين[*], لكن عملية الترجمة هذه لم تتم بمعزل عن عملية الشرح والتفسير, إذ عُرف عن الكثير من المترجمين, بأنهم مترجمين وشرّاح في الوقت ذاته, ويذكر الباحثون صورا ثلاثة للشروح الموضوعة على المنطق الأرسطي, وهي الملخصات, والشروح المتوسطة, والشروح المطولة[5], ويمكن أن نعزو سبب ذلك إلى أن أنصار المنطق وشرّاحه لم يقبلوه بشكله اليوناني الكامل, وإنما تعرضوا بالنقد لكثير من مباحثه وغيروا فيها وطوروها, ويذكر "**تيقولا ريشر**" أن مترجماً شهيراً كـ"**يحيى بن عدي**" ينسب إليه مقال بعنوان "**المخرسات المبطلة لكتاب القياس لأرسطو**"[6], ولهذا النقد أهميته في استنتاج أن المهتمين الأوائل بالمنطق الأرسطي كانوا على دراية بأن للمنطق الأرسطي جانبان, صوري ومادي, والنقد كان موجهاً منذ البداية إلى الجانب الصوري من المنطق. إلا أن هذا النقد لا يمثل في الحقيقة سوى جانباً واحداً من المواقف المتعددة من المنطق الأرسطي, إذ نجد أن انقساماً حاداً قد وقع بعد ذلك بين اتجاهات الفكر العربي في موقفها إزاء المنطق, تمثّل هذا الانقسام في موقف القابلين له وموقف الرافضين, وكان بين هذا وذاك مواقف مُخففة إلى حدّ ما, من حيث القبول أو الرفض, اتخذت الانتقاء بما يتلاءم مع البيئة العربية الإسلامية أساساً لتلك المواقف. بحيث أصبح لدينا ثلاثة مواقف: موقف المؤيدين, وموقف المعارضين, وموقف من حاول التوفيق والتخفيف من حدة الخلاف, وسنعرض فيما يلي لهذه المواقف:

الاتجاه الأول يمثل الموقف الآخذ بالمنطق الأرسطي, وهم جمهور الفلاسفة المشائين في المشرق والمغرب, فقد ارتبط تقديرهم للمنطق بتقديرهم لفلسفة أرسطو, وساعد على ذلك نظرتهم إلى قواعد المنطق وقوانينه باعتبارها نتاج عقلي لا يخص أمة دون أخرى, وبالتالي فهو أشبه ما يكون بالعلم الرياضي الذي لا يتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً كما يصرح بذلك الإمام الغزالي [505هـ][7], وقد تكون من الأسباب الأخرى التي دفعت هؤلاء على انتهاج المنطق الأرسطي سبيلاً للبحث, قصور طرائق المتكلمين واعتمادهم على مقدمات مشهورة لا تفي بمطلب بلوغ اليقين. انعكس هذا الاهتمام الكبير بالمنطق من قبل الفلاسفة المسلمين على إنتاجهم الفكري الذي اصطبغ بالصبغة الأرسطية, ويبدو أنهم كانوا على اطلاع جيد على كل ما أحاط المنطق الأرسطي من التباس في الفهم, والمشكلات التي أثارها هذا الالتباس, كمشكلة تعريف المنطق وتصنيفه ضمن قائمة العلوم, والطريقة التي انتهجها الشرّاح السابقون في ترتيب الكتب الأرسطية, فأدلوا بدلوهم في كل واحدة من هذه المشكلات, حيث نجد الكندي [ت 256هـ] مثلاً يزيد على كتب أرسطو

---

[4] النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري الإسلام, دار النهضة العربية, بيروت, 1984, ص 40.

[*] لا يُعرف التاريخ الدقيق لترجمة المنطق إلى اللغة العربية, وتذهب أغلب الروايات إلى أنه تُرجم في العصر العباسي, بينما يذهب البعض إلى القول بأنه تُرجم في العهد الأموي.

انظر: النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري الإسلام, ص 19–25.

[5] ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ترجمة محمد مهران, دار المعارف, القاهرة, 1985, ص 157.

[6] ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 316.

[7] الغزالي, المنقذ من الضلال "مع أبحاث مستفيضة عن قضية التصوف", تحقيق عبد الحليم محمود, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة, ط3, 1962, ص 129.

المنطقية كتابي الخطابة والشعر, كما حاول وضع المصطلح العربي المقابل لاسم كل كتاب من كتب أرسطو المنطقية. وله رسائل متعددة في المنطق على ما يذكر صاحب الفهرست[8].

أما الفارابي وابن سينا فقد عَرِفا المنطق الأرسطي ودرسا الشروح والتعليقات عليه, ولم يقفا عند حدود تلك الشروح, ولم ينظرا إلى المنطق من ناحيته الصورية فحسب؛ بل من جانبه المادي أيضاً. و يتضح هذا من خلال التعريف, الذي ارتضاه كل منهما للمنطق, حيث عرفه الفارابي بأنه: «**القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب, ونحو الحق, في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات, والقوانين التي تحفظه تحوطه من الخطأ والزلل**»[9], وعرفه ابن سنيا [ت428هـ] بأنه «**الصناعة النظرية التي تعرفنا أنه من أي الصور والمواد يكون الحدّ الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدّاً, والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا...**»[10] وما يُلحظ من هذه التعاريف هو إدراكهم العميق لغاية أرسطو من المنطق, «**فإذا وصلنا إلى التعريف التام بواسطة الحدّ وصلنا إلى أول درجات العلم, وإذا وصلنا إلى القياس البرهاني وصلنا إلى غاية العلم نفسه**»[11], وبذلك أدرك الفلاسفة العرب جانبي المنطق مع إعطائهم الأولوية للجانب الصوري, وقد يُعزى ذلك إلى إن المنطق وصل إليهم مرتباً على الشكل الذي أراده له ممثّلو المشائية السابقين, من حيث تقديم الجانب الصوري على الجانب المادي, كما وصل إليهم مع إضافات الشرّاح, مع علمهم بأن هذا الترتيب وهذه الإضافات ليست لأرسطو, ودليل ذلك أنهم أعطوا أهمية كبيرة للمدخل المعروف بـ "**إيساغوجي**", الذي وضعه "**فورفوريوس الصوري**" [223–305م], والذي كان أول ما تُرجم من أجزاء المنطق إلى العالم الإسلامي[12], كما نجد أن الفارابي[ت339هـ] اعتبر أقسام المنطق ثمانية بعد إضافة كتابي الخطابة والشعر كما فعل الكندي, وفي مقام آخر جعل إيساغوجي مدخلا للمنطق, أما ابن سينا فقد ضم هذا المدخل إلى أقسام المنطق في كتاب الشفاء[13], وكذلك فعل ابن رشد [ت595هـ] رغم حرصه الشديد على التقيد بتعاليم أرسطو[14]. وإذا استثنيا ابن رشد من هذه القائمة فإننا يمكن أن نقول إن اهتمام الفلاسفة المسلمين, كان منصباً على الأخذ بأصول الفكر والمعرفة, أكثر من الاهتمام بتأصيل هذا الفكر, وليس أدلّ على ذلك من الاهتمام الكبير الذي قوبل به كتاب أثيولوجيا المنسوب لأرسطو, رغم ملاحظة البعض بعده عن روح النص الأرسطي.

ثالثاً– الفلاسفة العرب ومحاولة التأصيل للمنطق الأرسطي:

لم تمر عملية الخروج عن التقليد الأرسطي في الدراسات والشروح دون اعترض من قبل مؤيدي المنطق كابن رشد الذي أراد إعادة المنطق إلى شكله الأرسطي النقي, متجاهلاً كل التطور التاريخي والمعرفي الحاصل خلال الشروح والملخصات, ورُفضت عملية تطوير المنطق ومزجه بالعلوم الإسلامية أيضاً من قبل نقاد المنطق, وهذا ما دفع ريشر إلى القول أن كلاً من الفارابي وابن رشد «**كان يجتهد في أعماله المنطقية شارحاً لأرسطو وتابعاً له على وجه لا**

[8] ابن النديم, كتاب الفهرست, تحقيق رضا تجدّد, طهران, 1971, ص 316.

[9] الفارابي, إحصاء العلوم, تحقيق عثمان أمين, دار الفكر العربي, القاهرة, ط2, 1949, ص 53.

[10] ابن سينا, النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية, تحقيق محي الدين صبري الكردي, د.ن, القاهرة, طبعة ثانية, 1938, ص4.

[11] النشار, علي سامي, المنطق الصوري, ص7.

[12] انظر: ابن سينا, الشفاء "المدخل", تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني, تصدير طه حسين, تقديم إبراهيم مدكور, نشر وزارة المعارف العمومية, القاهرة, 1952, ص 49 من المقدمة.

[13] ابن سينا, الشفاء "المدخل", ص 45 من المقدمة.

[14] انظر: ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, مقدمة المترجم 32–33.

يمكننا أن نتبيّن إلا قدراً قليلاً من الأصالة في كتاباتهما»[15], أما ابن سينا فيبدو أنه لم يكن يجد غضاضة في رفض بعض آراء أرسطو ونقدها «**ففي كتاباته المنطقية الموسعة, تلك التي بقيت بقدر كبير, كان متابعا لطريقة الفارابي بطريقة نقدية, دون أن يتردد في أن يقدم الانتقادات ويرسي اتجاهات مخالفة أصيلة, وكان اتجاهه المستقل تجاه أرسطو يمثل منطلقاً لا نجد له نظير في العالم اللاتيني حتى عصر النهضة»**[16]

يبدو أن مشكلة أخرى كمشكلة تصنيف المنطق وصلته بالفلسفة لم تمر دون اهتمام الفلاسفة العرب, إذ أن أرسطو لم يذكر المنطق ضمن تصنيفه للعلوم, مما دفع البعض للتشكيك بصلته بالفلسفة حيث ذهب الأسكندر الأفروديسي [ت 220م] إلى إبعاد المنطق عن الفلسفة واعتباره «**مجرد آلة لها ومن هنا أطلقت كلمة أرغانون اليونانية على المنطق جميعه, الأمر الذي لم يقل به أرسطو وإن كان قد مهد له, ذلك لأنه كان يعد منطقه أشبه ما يكون بمنهج عام وثقافة أولية ينبغي تحصيلها قبل البدء في العلوم الأخرى»**[17], في حين ذهب آخرون كالرواقيين إلى اعتباره جزءاً من الفلسفة. انتقلت هذه المشكلة إلى العالم العربي, وشُغل بها الفلاسفة وقدموا لها حلولاً متنوعة, فابن سينا في بحثه لهذه المشكلة, يبدأ بتحديد الغاية من دراسة الفلسفة, في ضوء هذا التحديد يمكن تقرير القول في هذه المسألة؟ فتابع أرسطو في تقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية, والنظرية إلى طبيعية ورياضية وإلهية, والعملية إلى سياسة وتدبير منزل وأخلاق, ومع هذا ينتهي إلى القول بأنه يمكن أن تعتبر أن كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل بالوجود الخارجي أو الذهني أو بهما معاً, وعليه فالمنطق صالح لأن يكون آله للفلسفة أو جزء منها[18], وبهذا فالمنطق ذو طابع نظري وعملي من آن واحد, فهو علم بما يشتمل عليه من قوانين وقواعد ودراسات نظرية, وآلة توصل إلى استخلاص المجهول من المعلوم, وهذا ما استقر عليه تقريباً رأي كبار فلاسفة الإسلام .

من بين مساهمات ابن سينا المنطقية على حدّ تعبير نيقولا ريشر يمكن تعداد ما يلي:

- معالجة الاعتبارات المنطقية في نظرية القضايا الحملية.
- نظرية تفصيلية للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة التي تضم منطوقاً واضحاً بالنسبة للكم والكيف.
- إعداد نظرية للقضايا الشخصية المفردة على طريقة الرواقيين.
- تحليل تفصيلي لمفهوم الوجود, وإعداد تمييز بين الوجود والماهية.
- نظرية للتعريف والتصنيف وعلاقتهما معاً[19].

ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره ريشر:

- الحمل المنطقي للوجود.
- القضايا المنحرفة [*].

ومن هذه المساهمات تستنتج أن ابن سينا تأثر بمنطق أرسطو, واستمد منه مواد كثيرة وهو لا يتردد أن يصرح بذلك, لكنه في الوقت ذاته, خالفه في بعضها وتجاوزه فيما وجد أن لابد من إضافته, ليكتمل به العلم وينمو[20].

---

[15] ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 178.

[16] ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 345.

[17] ابن سينا, الشفاء "المدخل", ص 52 من المقدمة.

[18] انظر: ابن سينا, الشفاء "المدخل" ص 12-16.

[19] انظر, ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 356.

[*] تعد القضية منحرفة بحسب المنطق التقليدي إذا انحرفت عن استعمالها الطبيعي ووضعها المنطقي.

[20] ابن سينا, الشفاء "المدخل", ص 11.

رابعاً- المنطق الأرسطي بين القبول والرفض "الفقهاء نموذجاً":

ممن قَبِل المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي؛ عدد من الفقهاء ومن المتكلمين, ولكن لمّا لم يكن من الممكن قبول تراث الأوائل من غير تكييفه لينسجم مع البيئة العربية الإسلامية, فإنّا لا نجد بينهم من قَبِل بالمنطق كما فعل الفلاسفة, أو على الأقل جرت محاولات للتخفيف من حدة التعارض بين هذا العلم المنقول والعلوم الإسلامية, عن طريق فصله عن الفلسفة التي لم تكن مقبولة, وخصوصاً فيما يتعلق بمباحث الإلهيات, ولإعطائه المشروعية الدينية للمنطق كان لابد من التدليل على عدم مخالفته للأصول الدينية, ولهذا جرت عملية تطوير المنطق وفقاً لأسس لغوية وعقدية في محاولة لتقريب المنطق ومزجه بالعلوم الشرعية الإسلامية, ومن ثم العمل على إصلاح المصطلحات والمفاهيم والأمثلة المستخدمة في الكتب المنطقية, واستبدالها بأخرى أكثر ألفة وقبولاً. هذه المحاولات بدأت من خلال المتكلمين الذين استفادوا من الآراء المنطقية في أسلوبهم الجدلي ونقاشاتهم الكلامية في مواجهة الخصوم من الفرق الأخرى, فالجويني [ت478هـ] الذي «**خالف المنطق الأرسطي في نقاط كثيرة إلا أنه تأثر به إلى حدّ كبير, بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه**»[21].

أول محاولة منهجية لتقريب المنطق قام بها الفقيه الأندلسي ابن حزم الظاهري [ت454هـ] في كتابه "**التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**", ويتضح من عنوان الكتاب؛ إيمانه بفائدة المنطق وأهميته, والسعي إلى تقريب مفاهيمه بالابتعاد عن الألفاظ التقنية, والاعتماد على الأمثلة المقبولة عند العامة. وربما لحظ ابن حزم في تلك الفترة المبكرة سوء الترجمة التي عانت منها المؤلفات المنطقية, فسعي إلى إزالة هذا اللبس من خلال التبسيط[22], وقد وجد ابن حزم انطلاقا من موقفه الظاهري الرافض للقياس الفقهي المستند إلى التعليل, وجد في المنطق الأرسطي؛ الصورية التي تساعده على الاستنباط من ظاهر النص دون الحاجة إلى تعليل. ومهما يكن من أمر هذه المحاولة فإنها تدل على استشعار الفكر العربي -حتى باتجاهاته المحافظة- لأهمية المنطق, والسعي للاستفادة منه.

أما المحاولة الثانية فهي محاولة الغزالي, التي بلغت درجة المزج بين المنطق والعلوم الإسلامية, ليغدو شرطاً من شروط الاجتهاد في العلوم الشرعية, فكان أول من أدخل المنطق إلى الأشعرية وألف فيه كتباً مستقلة, وتابعه في ذلك فخر الدين الرازي [ت606هـ] الذي أدخل مباحث المنطق والفلسفة في كتب العقائد الكلامية وخلط المذهب الأشعري بالفلسفة والمنطق.

لقد رأى الغزالي في المنطق منهجاً عقلياً, لا يرتبط بالفلسفة, وإنما هو آلة ومدخل للعلوم كافة, لذلك حرص على فصل المنطق عن الفلسفة والتأكيد على استقلاله, وعده آلة للعلوم, يقول: «**وأما المنطقيات فلا شيء يتعلق منها بالدين نفياً أو إثباتاً, بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس, وشروط مقدمات البرهان وكيفية ترتيبها, وشروط الحدّ الصحيح وكيفية ترتيبه, وأن العلم أما تصور؛ وسبيل معرفته الحدّ, وأما تصديق؛ وسبيل معرفته البرهان, وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر**»[23], وعلى ذلك فإن النظر في الفقه لا يختلف عن النظر في المنطق, لا من حيث المقصد ولا من حيث الشروط والمعايير, ولهذا جعل غايته إصلاح المنطق بإدخال الأمثلة المستمدة من البيئة والثقافة العربية, إيماناً منه بأنه «**لا يُحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته, ولا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في**

[21] النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري المسلمين, ص89.

[22] انظر: ابن حزم الأندلسي, التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, بيروت, د.ت, ص14.

[23] الغزالي, المنقذ من الضلال, ص 150.

معرفته»[24]. وإن كان الغزالي في هذا الناحية يتفق مع ابن حزم, إلا أن للغزالي ميزة أخرى؛ وهي الجهد الكبير الذي بذله لفصل المنطق عن الفلسفة, وما رافق ذلك من ابتعاد عن المصطلحات اليونانية. ولتحقيق هذه الغاية فإنه لابد من إبعاد المنطق عن إلهيات الفلاسفة, ولذا زعم أن خطأ الفلاسفة في الإلهيات لا يرجع على المنطق ذاته, بل لعدم وفائهم بقواعد المنطق, حيث يقول: «**أنهم يجمعون للبرهان شروطا يُعلم أنها تورث اليقين, لا محالة, لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية, ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط, بل تساهلوا غاية التساهل**»[25]. والغزالي بحسب ما يقول ريشر يتابع ابن سينا متابعة تامة دون انتقاد له[26], ولهذا فلابد وأنه أدرك إن للمنطق جانبين: جانب صوري وجانب مادي, إلا أنه أدرك أيضاً أنه لن يتم له إبعاد المنطق عن الفلسفة, إلا بإبعاد المنطق عن مضمونه الفلسفي المشائي, والاحتفاظ بالجانب الصوري فقط, لهذا قام استبدال المقدمات الأرسطية بالنصوص الشرعية, ليقربه من أذهان العامة, لينتهي بعد أن استقر له ذلك إلى أن «**كل نظر لا يتزن بهذا الميزان, ولا يعاير بهذا المعيار, فاعلم أنه فاسد المعيار, غير مأمون الغوائل والأغوار**»[27], وبهذا فإن جهود الغزالي في تحييد المنطق وربطه بالعلوم الإسلامية, أسفرت عن إدخال المنطق إلى الدراسات الفقهية والكلامية, حيث استمر هذا الاتجاه رغم الحملة الشديدة التي قامت على مستويين, مستوى العامة عن طريق الفتاوى, ومستوى النقد العقلي الشديد الذي واجهه المنطق من قبل بعض الفقهاء كابن تيمية.

الاتجاه الثاني هو الاتجاه المعارض للمنطق الأرسطي, ويبدو أن معارضة المنطق الأرسطي ظهرت في فترة مبكرة, إذ يذكر السيوطي عن الشافعي [ت204هـ] أنه قال: «**ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم اللسان العربي, وإتباعهم لسان أرسطو**»[28], بل ويذهب البعض إلى القول بأن «**المنطق قد هُوجم هجوما عنيفا حتى القرن الخامس فهاجمته الفرق الإسلامية الكلامية برمتها من المعتزلة وأشعرية وشيعية وكرامية**»[29], وإن كان هذا القول مبالغ فيه؛ إلا أنه لا يخلو من الصحة, حيث يوجد الكثير من الشواهد التي تناقضه, كما يوجد بعض الشواهد التي تؤيده, ومنها ما ورد في مناظرة السيرافي لمتى بن يونس, من نقض أبو العباس الناشئ المعتزلي [ت 293هـ] «**وهذا أبو العباس قد نقض عليكم وتتبع طريقتكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال**»[30].

ويمكن أن نميز في هذا الاتجاه موقفين اثنين, موقف رافض للمنطق عن طريق إثارة المشاعر الدينية نحوه, واعتماد الفتاوى الشرعية لإبعاد الناس عنه, وموقف معارض للمنطق؛ لكنه قائم على الدرس والتحليل ويمثله ابن تيمية.

الموقف الأول هو موقف الفقهاء الذين عارضوا المنطق الأرسطي اعتماداً على الفتوى الشرعية دون أي إحاطة بعلم المنطق, اعتقاداً منهم أن في الكتاب والسنة ما يغني عن أي فكر دخيل, وقد تُوّج هذا الموقف اللاعقلاني بفتوى ابن الصلاح الشهرزوري [ت 643هـ] التي قال فيها: «**الفلسفة رأس السفه والانحلال, ومادة الحيرة والضلال, ومثار الزيغ والزندقة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر, وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه**

---

[24] الغزالي, معيار العلم, تحقيق أحمد شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, 1990, ص 28.

[25] الغزالي, المنقذ من الضلال, ص151.

[26] انظر: ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 379.

[27] الغزالي, معيار العلم, ص 27.

[28] السيوطي, صون لمنطق والكلام عن فن المنطق والكلام, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, بيروت, 2007, ص15.

[29] سالم, محمد عزيز نظمي, تاريخ المنطق عند العرب, مؤسسة شباب الجامعة, الأسكندرية, 1983, ص250. انظر أيضاً: النشار, على سامي, مناهج البحث عند مفكري المسلمين, ص 93.

[30] التوحيدي, أبو حيان, الإمتاع والمؤانسة, تحقيق أحمد أمين وأحمد زين, دار مكتبة الحياة, د.ت, ج1,ص 124.

الشارع, ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين»[31]. وهذا الموقف غني عن البحث, إذ يقوم على مجرد الذم والرمي بالجهل والتكفير, دون إضافة جديد. والجدير بالذكر هنا أن هذه الفتوى وما شابهها, لم تلق القبول, لا من عامة الناس, ولا من المفكرين, ولا نكاد نجد لها صدى يذكر في كتابات المشتغلين بالمنطق في العصور التالية؛ سوى إضافة فصل جديد في بداية الكتب المنطقية يتناول حكم الشرع في دراسة المنطق. ذلك أن التمييز الذي أحدثه الغزالي بين المنطق والفلسفة, نحج في تحييد المنطق, فكان أن تأخرت الفلسفة بينما استمر المنطق حياً في مختلف اتجاهات الفكر من بعده.

أما الموقف الثاني فإنه يقوم على نقاش القضايا المنطقية ونقدها بتفاصيلها المنطقية الدقيقة, مما يدل على استيعاب وفهم عميق لدقائق المنطق, وهو ما يبدو واضحا من خلال نقد ابن تيمية الفقيه [ت 728هـ].

يمثل ابن تيمية ذروة ما وصل إليه الموقف الناقد للمنطق, وإن كان أقل تشدداً مما ذهب إليه أصحاب الفتاوى, ليس ذلك وحسب, بل هو يختلف عنهم جذرياً, من حيث طبيعة النقد الذي قدمه, إذ ينطلق في رؤيته من موقع الدارس العارف لتفاصيل المنطق, وثغراته, وليس ذلك بمستغرب بعد التراكم الكبير من التراث النقدي للمنطق الذي وصل إلى عصره. وإذا كانت محاولات التكييف السابقة ركزت على إبراز الجانب الصوري للمنطق, وذلك لفصله عن الفلسفة ودمجه مع العلوم الإسلامية, فإن نقد ابن تيمية كان موجهاً نحو هذه الصوريّة بالذات. إذ شكّك في صحة الكلّيات العقلية العامة, التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية, ويعتمدون عليها في براهينهم, وفي رأيه أن هذه الكلّيات ليست بديهية حتى تكون مقبولة لدى الناس جميعاً, كما أن ليس لها وجود خارجي, إنما وجودها وجود ذهني فقط, ولهذا فإنه ينظر إليها على أنها من الأمور النسبية التي تختلف الناس في تقديرها, فيقول «**كون العلم بديهياً أو نظرياً من الأمور النسبية الإضافية, مثل كون القضية يقينية أو ظنية, إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو, وقد يبّده زيد من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر**»[32], ولما كان الناس يتفاوتون في قدراتهم الذهنية, فإن البرهان المنطقي القائم على هذه الكلّيات لا يوصل إلى يقين, إنما يوصل إلى أمور ظنية مقدرة في الأذهان فقط, وعليه فإن العلم الحق عند ابن تيمية يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة في الخارج, لا من الكلّيات الذهنية, إي أن طريق الاستدلال للوصول إلى العلم الذي يقرره ابن تيمية هو الانتقال من جزئي إلى جزئي, وعلى ذلك فإنه يُرجع «**أصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان**»[33]. وعلى هذا نظر ابن تيمية إلى المنطق الأرسطي على أنه عديم الفائدة «**لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد**»[34]. إلا أن الملاحظ هنا هو أن نقد ابن تيمية موجه إلى المنطق الأرسطي كما تجلى عند الشرّاح الإسلاميين, في شكله الصوري البحت, حيث يقسم نقده إلى ثلاثة أقسام: قسم ينقد فيه الحدّ, وقسم ينقد فيه القضية, وقسم ينقد فيه القياس[35], والملاحظ هنا أن النقد موجه إلى الجانب الصوري من المنطق, في حين أن المنطق الأرسطي يهدف إلى تقديم نظرية للبرهان كما ذكرنا سابقاً, ومن هنا لنا أن نعتقد أن محاولة ابن تيمية كانت موجهة بالأساس إلى نقد المنطق كما تجلى عند الغزالي, ذلك أن جهود الغزالي نجحت في تشريع المنطق, وفصله عن الفلسفة والتركيز على الناحية الصوريّة لتقديمه كآلة يُعايَرُ بها العلم الصحيح, واستنتاجنا هذا يستند إلى أنه

[31] الشهرزوري, ابن الصلاح, تحقيق موفق عبد الله عبد القادر, الجزء الأول, عالم الكتب, بيروت, ط1, 11407هـ, ص 209-210.

[32] ابن تيمية, الرد على المنطقيين, تحقيق محمد عبد الستار نصار , الجزء الأول, دار الأزهر, القاهرة, 1977, ص 71.

[33] ابن تيمية, الرد على المنطقيين, ص98.

[34] ابن تيمية, الرد على المنطقيين,ج1, ص53.

[35] انظر: النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري المسلمين, ص 178.

من غير المعقول أن يتكلف ابن تيمية كل هذا الجهد لنقد فكر غير منتشر أصلاً, ونقصد هنا المنطق بنسخته الأرسطية.

وكما كل المحاولات الأخرى لنقد المنطق الأرسطي, التي انطلقت من خلفية دينية أو كلامية أو صوفية, فكذلك كانت محاولة ابن تيمية انطلاقاً من رؤيته الفقهية القائمة على بحث الواقع في تفاصيله وجزئياته, وعلى منهجه الداعي للعودة إلى الأصول الدينية الأولى, فكان لابد أن يبدأ منهجه من عالم الواقع المحسوس, ولا يفيد لهذه الغاية الانطلاق من الكلّي لفهم الموجودات الواقعية, وهذا بدوره ينعكس على رؤيته لبحث الإلهيات, إذ إننا بنفي الكلّي لا يمكن أن نصل إلى العلم بالله, وهذا ما توصل إليه ابن تيمية من إنكاره لقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله إلا عن طريق الإيمان ونهج الكتاب والسنة. وبالرغم من أن الغاية التي سعى إليها ابن تيمية هي غاية دينية إلا أن هذا لا يقلل من قيمة وأهمية النقد الذي وجهه للمنطق, وهنا يمكن أن نلحظ أن لنقده جانبين: جانب هدمي: يسعى إلى بيان قصور المنطق الأرسطي وبيان أن شروط البرهان لا تفيد العلم, وإن هي أفادت علماً فمن الخطأ اعتباره الطريق الوحيد للمعرفة, ويقوم هذا الجانب كما يذكر سامي النشار على إحدى عشرة حجة قدمها ابن تيمية لنقد المنطق الأرسطي, وأغلبها مستمد من نقد الشكاك اليونانيين للمنطق, وتقوم على الدور والتسلسل, والنسبية[36]. وجانب بنائي: يسعى فيه إلى بناء منطق إسلامي يعتمد التجربة والاستقراء المنهج الموصل إلى المعرفة الحقيقية بالأشياء, ويظهر ابتكار ابن تيمية وأصالته في هذا الجانب, حيث «**أنكر فيه الحدّ الأرسطاليسي التام لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذ بها إلى مخالفة عقائد المسلمين, كالتفريق بين الذاتي والعرضي, وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها, واستناد هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها**»[37].

لقيت محاولة ابن تيمية استحسان الكثير من المفكرين, لدرجة أن البعض اعتبر نقده لا يقل عما وجد لاحقاً في العصور الحديثة, وإلى ذلك يشير سامي النشار بقوله: إن من الخطأ اعتبار بيكون أول من هاجم المنطق الأرسطي باعتباره منطقياً صورياً, ومنطقاً عقلياً يقوم على فكرة الطبائع والتصورات, بل إن العقلية الإسلامية نقدت أصول المنطق وقواعده في أصولها الخالصة ولم توافق على اعتباره قانوناً كلياً مسلّماً تتفق عليه العقول السليمة, بل وضعت منطقاً استقرائياً تناولت به الناحية التجريبية واعتبرته القانون الذي يستنير به العقل في بحثه عن الأشياء وفي التوصل إلى العلم[38], كما يُنقل عن الأستاذ مصطفى عبد الرازق قوله: «**إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق؛ لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً**»[39]. لكن نقد ابن تيمية, وبالرغم من أنه يستند إلى أسس تجريبية إلا أنه يختلف عن نقد العصر الحديث, إذ أن فلاسفة العصر الحديث إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق جديد هو منطق العلوم التجريبية, أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من منطلق الدفاع عن العقيدة الدينية, وإن كان لنا أن نستنتج أن موقف أن تيمية يقترب من الموقف العلمي, إلا أنه لم يكن علمياً بالمعنى الدقيق, لأن النقد الذي قدمه لم يبلغ من النضوج الاكتمال ما يؤهله لأن يكون منهجاً بالمعنى الصحيح, بحيث يمكن اعتماده كبديل عن منطق أرسطو.

خامساً– من المنطق الأرسطي إلى المنطق الإشراقي "التصوف نموذجاً":

[36] انظر: النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري المسلمين, ص 188–191.

[37] النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري المسلمين, ص 202.

[38] انظر: النشار, المنطق الصوري, ص 26–27.

[39] النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري الإسلام, ص 282.

لم يُعنَ المتصوفة الأوائل بالمنطق الأرسطي كما عني به الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء, ومردّ ذلك إلى عدم عنايتهم بالنظر أساساً, وانصرافهم إلى طريق الذوق والكشف. أما السهروردي فقد شذّ عن هذه القاعدة, إذ أهتم بالمنطق الأرسطي, وعرض له من خلال اهتمامه بالفلسفة بشكل عام[40], ولهذا تختلف المواقف من نقد السهروردي للمنطق, بين من يرى أن المنطق الإشراقي عند السهروردي هو«**محاولة لإصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من آثار المشائية التي تعني لدى السهروردي الصوريّة الفارغة, وللتحرر من الطريق الصوري عند المشائين المتأخرين, وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطي هذا المنطق مضمونه وتُعدّل في شكله**»[41], وبين من يرى أن موقفه هو موقف المعارض الذي يسعى إلى بناء فلسفةٍ إشرقية تكون مقابلة للفلسفة المشائية, فـ «**في مقابل العلم التمثيلي الذي هو علم بالكلّي المجرد, أو بالمنطق [علم صوري] لدينا علم حضوري اتصالي شهودي**»[42], ولبحث هذه المشكلة ننطلق من الأساس الفكري الذي تقوم عليه محاولة السهروردي, من حيث أنه يصعب فهم فكر ما من دون ربطه بالسياق الفكري العام له, وعليه فإن الاتجاه الإشراقي للسهروردي يجعلنا نميل إلى القول بأن موقفه كان موقف المعارض للفلسفة المشائية بمعمومها وليس للمنطق فحسب, فطرق المتصوف القائمة على الحدس الصوفي[43] والتي لا تخضع بطبيعتها لقواعد المنطق, وهي تخالف طريق الفيلسوف المستندة أساساً إلى العقل, وعليه فإن الأثر المترتب على محاولته تلك بقي في أدنى الحدود, إذ لم تنجح في وقف امتداد المنطق الأرسطي, ولم تؤسس لمنطق بديل يلقى قبول عامة المفكرين كما هي الحال مع منطق أرسطو. لكنها تركت صدى استطاع أن يلتقطه ابن تيمية ويستفيد منه في نقده للمنطق. وإن كان موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي يختلف عن موقف السهروردي اختلافاً كبيراً. ذلك لأنه لم ينقض المنطق الأرسطي أو يهاجمه على أسس إشراقية, بل نقضه على أسس تجريبية, ولم يكن متعصبا على المنطق لمجرد أنه يوناني الأصل, وإنما بالنظر إلى فائدته في تحصيل اليقين.

الاستنتاجات والتوصيات:

نخلصُ من دراسة المواقف المؤيدة والمعارضة للمنطق, إلى جملة من النتائج التي لابد للدارس من أخذها بعين الاعتبار في مقاربته للفكر المنطقي كما ساد في الحضارة العربية الإسلامية, وفيما يلي تلخيص لأهم تلك النتائج:

1-أدرك العرب المسلمون بمختلف اتجاهاتهم الفكرية -فلسفة, كلام, تصوف, فقه- أهمية المنطق في وقت مبكر وعنوا بترجمته وشرحه, إلا إن جميع المواقف من المنطق, انطبعت بطابع الفكر الذي صدرت عنه.

2-أعجب فلاسفة الإسلام بالمنطق الأرسطي, وأدركوا غايات ومقاصد مؤسسه, إلا أن هذا لم يمنع بعضهم من محاولة الخروج عليه في بعض المواضع لتكييفه مع البيئة الإسلامية, إيمانهم منهم بأن الفكر لا يمكن أن ينفصل عن واقعه.

3-أعاد المتكلمون وعلى رأسهم الإمام الغزالي صياغة الكثير من المفاهيم المنطقية, بما ينسجم مع مبادئهم, وحاولوا فصل المنطق عن الفلسفة لتشريع العمل به حتى اشتهر عندهم تقسيم المنطق إلى قسمين: قسم متأثر بالفلسفة,

[40] انظر: ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ص 420.

[41] محمد, محمود محمد علي, المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي, مصر العربية للنشر والتوزيع, القاهرة, 1999, ص13.

[42] كوربان, هنري, تاريخ الفلسفة الإسلامية, دار عويدات, بيروت, ط2, 1998, ص311.

[43] انظر: النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري الإسلام, ص297.

وآخر غير متأثر بالفلسفة, يُعد بمثابة مدخل وآلة للفكر. وهذه التقديرات مبنية على خطأ في التصور, وهو أن منطق أرسطو يمكن أن يكون خالياً من التأثر بأصوله الفلسفية.

4-من الآثار السلبية لجهود الغزالي, التركيز على الجانب الصوري من المنطق الذي يشمل أبحاث المقولات والعبارة والقياس, وإهمال الأقسام المتصلة بالفلسفة [الجدل والسفسطة والخطابة والشعر] إذ اكتفى من جاء بعده بالإشارة إليها على أنها من أجزاء المنطق لا تفيد في أنتاج اليقين.

5-أدت نجاحات الغزالي في تشريع المنطق إلى إثارة حفيظة الفقهاء, ومخاوفهم من انتشاره, وما يمكن أن يلحقه من أضرار على سلامة العقيدة, فقامت محاولات لمعارضة المنطق عن طريق فتاوى التحريم, إلا أنناّ لا نكاد نجد صدى يذكر لهذه المحاولات.

6-كان الاتجاه الصوفي هو الأقل تأثراً بدخول المنطق إلى العالم الإسلامي, لكن مع ذلك وجدت محاولات لمعارضة المنطق الأرسطي, واستبداله بمنطق إشراقي, وأهمها جهود شهاب الدين السهروردي, إلا أن هذه المحاولة لم تلق قبولاً في الاتجاه الصوفي بسبب منهجه القائم على الحدس والذوق, ولا في الاتجاهات الأخرى الرافضة أساساً لمنهج التصوف.

7-من أبرز المحاولات التي جرت لنقد المنطق, هي الجهود التي قام بها ابن تيمية, وتكمن أهميتها من التركيز على نقد الجانب الصوري, ومحاولة إقامة منطق تجريبي قائم على الاستقراء, لكن من المبالغة القول بأن المنطق المقصود هنا هو منطق تجريبي بالمفهوم الحديث, وذلك أن الخلفية الفقهية والأصولية التي يستند إليها ابن تيمية هي التي حكمت هذه المحاولة, بهدف العودة إلى مناهج الفقه القائمة على الاستدلال بالجزئي على الجزئي وإنكار الكليات.

8-كان بإمكان الفكر المنطقي في العالم العربي الإسلامي, أن يبلغ شأناً عالياً, لو أُتيح له استكمال محاولة ابن تيمية وتهذيبها وإخراجها من إطارها الديني إلى الإطار المنهجي, إلا أن ذلك لم يتحقق.

9-إن كل الانتقادات التي وجهت إلى المنطق لم تثمر في صياغة منطق بديل للمنطق الأرسطي, إلا أنها تركت, تراثاً منطقياً غنياً, مازال الكثير منه في حاجة إلى الدراسة للكشف عن العناصر الإيجابية فيه.

الخاتمة:

يمكننا القول إنه على الرغم من كل الجهود التي بذلت لمعارضة المنطق الأرسطي, إلا أن دراسة المنطق بقيت مستمرة في العصور المتأخرة, إلا أنها ابتعدت بشكل كبير عن الإبداع والتجديد وبقيت في إطار الشروح والتلاخيص. حيث بقي المنطق يُدرّس مع العلوم الشرعية بوصفه علماً مساعداً, حتى الفترة المعاصرة, وإن كان لذلك أهمية كبيرة في عصور الانحطاط الفكري الذي مرّ بها العالم العربي الإسلامي من حيث محافظته على التراث المنطقي حياً, إلا أنه الآن وبعد التطور الكبير في الأبحاث المنطقية, أصبح عائقاً فكرياً جديداً, فلا تزال تطالعنا حتى اليوم الكثير من العناوين الصادرة حديثاً, والتي تستمر في إعادة إنتاج الأفكار القديمة للمنطق الصوري كما أرساه المتقدمون, في العصور الوسطى.

المراجع:

1-ابن تيمية, الرد على المنطقيين, تحقيق محمد عبد الستار نصار, الجزء الأول, دار الأزهر, القاهرة, 1977.

2-ابن حزم الأندلسي, التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, بيروت, د.ت.
3-ابن سينا, الشفاء "المدخل", تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني, تصدير طه حسين, تقديم إبراهيم مدكور, نشر وزارة المعارف العمومية, القاهرة, 1952.
4-ابن سينا, النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية, تحقيق محي الدين صبري الكردي, د.ن, القاهرة, طبعة ثانية, 1938.
5-ابن النديم, كتاب الفهرست, تحقيق رضا تجدّد, طهران, 1971.
6-بدوي, عبد الرحمن, أرسطو, وكالة المطبوعات, الكويت, 1980.
7-التوحيدي, أبو حيان, الإمتاع والمؤانسة, تحقيق أحمد أمين وأحمد زين, دار مكتبة الحياة, د.ت .
8-بلانشي, روبير, المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل, ترجمة خليل أحمد خليل, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر, بيروت, د.ت.
9-ريشر, نيقولا, تطور المنطق العربي, ترجمة محمد مهران, دار المعارف, القاهرة, 1985.
10-سالم, محمد عزيز نظمي, تاريخ المنطق عند العرب, مؤسسة شباب الجامعة, الأسكندرية, 1983.
11-السيوطي, جلال الدين, صون لمنطق والكلام عن فن المنطق والكلام, تحقيق أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, بيروت, 2007.
12-الشهرزوري, ابن الصلاح, فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه, تحقيق موفق عبد الله عبد القادر, الجزء الأول, عالم الكتب, بيروت, ط1, 11407هـ, ص 209-210.
13-الغزالي, معيار العلم, تحقيق أحمد شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, 1990.
14-الغزالي, المنقذ من الضلال "مع أبحاث مستفيضة عن قضية التصوف", تحقيق عبد الحليم محمود, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة, ط3, 1962.
15-الفارابي, إحصاء العلوم, تحقيق عثمان أمين, دار الفكر العربي, القاهرة, ط2, 1949.
16-كوربان, هنري, تاريخ الفلسفة الإسلامية, دار عويدات, بيروت, ط2, 1998.
17-محمد, محمود محمد علي, المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي, مصر العربية للنشر والتوزيع, القاهرة, 1999.
18-النشار, علي سامي, مناهج البحث عند مفكري الإسلام, دار النهضة العربية, بيروت, 1984.
19-النشار, علي سامي, المنطق الصوري من أرسطو حتى عصورنا, دار المعرفة الجامعية, القاهرة, ط5, 2000م.