مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

المنطق

تأليف:
طوني ستريت

ترجمة:
أشرف منصور

2024

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2024-11-19

جميع الحقوق محفوظة © 2024

المنطق[1]

تأليف: **طوني ستريت**

ترجمة: **أشرف منصور**

1 - فصل مقتطف من كتاب سيكولوجية الدين، لعبد الرحيم تمحري، الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.

يُنْتَظَرُ مِن فصلٍ عن المنطق في كتاب عن الفلسفة الإسلامية أن يغطِّي العديد من الموضوعات، بدءاً من طرائق استدلال الفقهاء والمتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين، التاسع الميلادي، إلى التحليلات اللغوية لعلماء النحو في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي[1]. لكن مع أواخر القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي؛ كانت الكلمة العربية «المنطق» تشير حصرياً للتراث المشائي في التمييز بين الحجج الصادقة والكاذبة، وهو التراث الذي سنركِّز عليه في هذا الفصل. وهذا يعني أن الكتابات العربية في المنطق والمعالجة هنا، مثلها مثل ما يوازيها في الغرب اللاتيني الوسيط، تتعلق بإشكاليات منشَؤها من النصوص الأرسطية؛ والتراث المنطقي العربي المهيمن أكثر قرباً من تلك النصوص الأرسطية، بالمقارنة بالتراث المنطقي اللاتيني كما سيتَّضح فيما يلي.

وعلى الرغم من محدودية نطاق المعالجة؛ فإن الكتابات التي يتناولها هذا الفصل تمتدُّ من سنة 132هـ/ 750م إلى يومنا هذا، وتغطِّي موضوعات عديدة ظهرت معالجتها لأول مرة في «الأورجانون» الأرسطي. ولتسهيل مهمَّتي؛ فقد ركَّزتُ على الإحالة إلى «الرسالة الشمسية» لنجم الدين الكاتبي القزويني (600 - 675هـ/ 1203 - 1276م)[2]. وقد اعتمدتُ عليه؛ لأنه كان العمل الأساسي في المنطق الذي يدرسه المسلم السُّنِّي في دراسته النظامية حتى مطلع القرن العشرين[3]. ولأن الإشكالية التي عالجتها «الرسالة الشمسية» قد ظهرت في كتابات ابن سينا ثم لاقت حلاً مقبولاً بعامة في أواخر القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي؛ فلن أتناول أيَّ عمل منطقي ظهر بعد هذا التاريخ. ولا يعني هذا أن الفترة اللاحقة على هذا التاريخ لم تشهد أعمالاً أصيلة في المنطق، بل يعني أن إشكاليات أخرى صارت موضع الاهتمام.

وأبدأ هذا الفصل بعرض بعض التعليقات على الصعوبات الخفيَّة التي تواجه مؤرخ المنطق العربي، ثم أعرض بإجمال لملامح التراث الذي تنتمي إليه «الرسالة الشمسية»، والطريقة التي قُدِّم بها هذا التراث في البرنامج التعليمي للمدرسة العربية الإسلامية. كما أقدِّم وصفاً لمحتويات الرسالة لإعطاء القارئ فكرة عن مدى تعدُّد الموضوعات التي تقدِّمها لدارس المنطق [في تلك الفترة]، وبعد ذلك أبرز عناصر هامة في معالجة الكاتبي للأقيسة الشرطية وأفحص في سوابقها. وأختم بمحاولة لرسم صورة عامة عن التطور اللاحق للمنطق العربي.

---

1 لمعلومات عن هذه الموضوعات الشيقة، انظر J. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in von Grunebaum [184], 21–50; and B. Weiss, "Ilm al-Waḍ': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science," *Arabica* 34 (1987), 339–56.

2 لدينا ترجمة قديمة للرسالة الشمسية، وإن تأخرت ترجمة حديثة في الظهور: A. Sprenger (ed. and trans.), *Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, no. 88: First Appendix to the Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Mussulmans, containing the Logic of the Arabians* (Calcutta: 1854). وكانت هذه ترجمة لجزء من الرسالة، وأكملها ريشر: Rescher [178], 39–45، الذي أضاف إليها تحليلات خاطئة، صححها بعد ذلك في دراسته المنشورة في: A. vander Nat [180].

3 أما في الحوزات الشيعية؛ فالنص المعتمَد فيها كان شرح العلّامة الحلّي (ت 726هـ/ 1325م) على «تجريد المنطق» لنصير الدين الطوسي (ت 672هـ/ 1274م)، وهو «الجوهر النضيض في شرح كتاب التجريد».

اعتبارات أوَّلية

في حين صارت دراسة تاريخ المنطق في العصر الأوروبي الوسيط مبحثاً أكاديمياً مستقراً، يسهم في فهم المنطق الحديث وفي التأريخ للفكر الغربي، فإن دراسة المنطق العربي في العصر الإسلامي لا تزال في بداياتها الأولى. وهذا ما يزيد من صعوبة كتابة فصل تمهيدي حول هذا المنطق: فلسنا مستقرِّين بعد على ما أضافه مناطقةُ العصر الإسلامي وما أبدعوه من عنديّاتهم في هذا المجال، كما أنه من الخطورة في هذه الحالة تقليد دراسة المنطق اللاتيني في دراسة المنطق العربي، أو نقل المناهج المستخدَمة في دراسة منطق اللاتين لدراسة منطق العصر الإسلامي، مع ما يرافقها من مسلَّمات وتقسيمات معتادة.

ويجب علينا مقاومة إغراء تقليد دراسة منطق اللاتين في دراسة منطق العصر الإسلامي بأي ثمن. فهناك العديد من الاختلافات الهامة بين الأهداف والخيارات الفكرية للغرب اللاتيني وما يقابلها في الشرق الإسلامي؛ كما أن هناك العديد من الاختلافات بين المصائر المتنوِّعة للنشاط المنطقي في هاتين المنطقتين عبر القرون. إن نظرة سريعة على العرض التاريخي الذي قدَّمه بوخنسكي في «تاريخ المنطق الصوري» *History of Formal Logic* يدفعنا لتقديم الملاحظات التالية[4]: فأولاً وفي المقام الأول؛ انتهى أرسطو في نهاية القرن الثاني عشر أن يكون نقطة مرجعية لمناطقة العالم الإسلامي - إذ حلَّ محله ابن سينا. وقد أدَّت مركزية مذهب ابن سينا الخاص في الكتابات المنطقية في التراث التالي عليه وغياب المنطق الأرسطي بالمعنى الدقيق إلى تنحية المترجمين اللاتين للنصوص المنطقية العربية [المكتوبة بروح سينوية]. وبدلاً من ذلك؛ ترجم اللاتين نصوصاً أخرى أقل أهمية [بالنسبة للتطور السينوي للمنطق العربي]، أغلبها للفارابي وابن رشد؛ لأن منطقهما كان لا يزال أرسطياً، وتوافقاً مع اهتمامات المناطقة اللاتين آنذاك. وبذلك أدى تنحِّي المنطق الأرسطي في التراث السينوي الشرقي إلى عدم انتباه الغرب اللاتيني لأهمية وقيمة الكتابات المنطقية العربية في ذلك العصر [ما بعد السينوي].

والاختلاف الثاني هو أن كل النصوص المنطقية الأرسطية كان متاحاً بالعربية في أواخر القرن الثالث الهجري، بداية العاشر الميلادي. ولذلك، فإن التقسيم اللاتيني للمنطق إلى منطق تقليدي *logica vetus* ومنطق حديث *logica nova* ليس مناسباً لتحقيب المنطق العربي[5]؛ ففي الوقت الذي بدأ فيه المناطقة العرب في كتابة أعمال منطقية؛ كان الأورجانون الأرسطي لديهم مكتملاً ومتاحاً. فقد شكَّلت أعمال ابن سينا [المنطقية] عائقاً أمام أي تحقيب صارم للمنطق العربي. ثالثاً؛ لا تنطبق العوائق التي رصدها بوخنسكي أمام دراسة تاريخ المنطق على المنطق العربي، [فهي عوائق خاصة بتاريخ المنطق الغربي فقط، مثل] انهيار الدراسة الجادة للمنطق في عصر النهضة بانهيار الفلسفة الإسكولائية، والنزعة اللاتاريخية لمنطق ما بعد الكانطية،

4 I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, trans. I. Thomas (Notre Dame, IN: 1961); see esp. "On the History of the History of Logic," 4–10

5 See, e.g., K. Jacobi, "Logic: The Later Twelfth Century," in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge: 1988), 227–51, at 236ff. Cf. S. Pines, "A Parallel in the East to the Logica Vetus," in Pines [37], 262–6, and Gutas [57].

والترسيخ الأكاديمي للنزعة السيكولوجية في دراسة المنطق في الاتجاه الإسكولائي الجديد[6]. وحتى في أوائل القرن العشرين؛ فقد بدا أن بعض الباحثين [في العالم الإسلامي] لا يزالون متواصلين مع الأعمال المنطقية للقرن الثالث عشر؛ فلم تكن هناك قطيعة حقيقية أو حاسمة مع النشاط المنطقي للقرون السابقة. وعلى جانب آخَر؛ كانت هناك جهود حثيثة في عصر ما بعد الكولونيالية للبحث عن سوابق عربية قديمة للتطورات الغربية الحديثة في المنطق، وهذا ما أدى إلى إعاقة أيِّ تقييم علمي لمجمل تاريخ المنطق العربي بالتركيز على توجهات قليلة الشأن[7] في هذا التاريخ*[8].

وأخيراً؛ فإن بعض الخصائص التي اكتشفها بوخنسكي والتي تميز المنطق الغربي الوسيط عن منطق العصر القديم المتأخر؛ تنطبق على المنطق العربي المكتوب في الفترة نفسها[9] [العصور الوسطى]. فقد كان المنطق العربي عالي الصورية، وبتوجه ميتامنطقي metalogical في معالجته، وتعليمي بصورة مركزية؛ لكنه لم يطوِّر مبحث الفرضيات، ويبدو منه أنه كان قليل الاهتمام بالنقائض المنطقية*[10]. ويمكن للمرء أن يقول -بندم شديد بالنظر إلى حالة البحث المعاصر- إن المنطق العربي كان أقرب إلى منطق العصر القديم المتأخِّر من المنطق اللاتيني الوسيط، بالنظر إلى اهتماماته ومنهجه. وبعد الذي قلناه؛ يجب علينا الحذر من افتراض متسرِّع، وهو أن المنطق العربي لم يكن سوى أحد مذاهب المنطق في العصر القديم المتأخر[11]؛ إذ نحوز على معرفة متعمِّقة بمنطق ابن سينا تمكِّننا من الوعي بعدم صحَّة هذا الافتراض.

تراث المنطق و«المدرسة»

كان لدى المثقف المسلم في أواخر القرن الثالث عشر معرفة بشيء من المنطق كجزء من عُدَّته الفكرية. وغالباً ما كان يحصل على هذا القدر من المعرفة من الكتاب التعليمي الصغير المسمَّى «الرسالة الشمسية»، والذي ربما كان أكثر كتب المنطق المدروسة في التاريخ. ينتمي كتاب «الرسالة الشمسية» لتراث يظهر بوضوح في نصوصه ويتَّصف بخصائص مميَّزة. وعلاوة على ذلك؛ فقد كانت «الرسالة» هي المعتمدة في البرنامج

---

6 Bochenski, *History*, 6–9

7 كمثال على ذلك؛ انظر المقدمة القيّمة جداً في العمل التالي: فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996، ص v–ix.

*8 والمثال البارز على ذلك دراسة علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984؛ وهو يركز على نقد الأصوليين والفقهاء للمنطق الأرسطي، وبالأخص ابن تيمية الذي قدمه النشار على أنه يحمل نظرة نقدية للمنطق الأرسطي سبقت الحداثة الأوروبية، وهو توجُّه وجد الباحثون العرب أنه أكثر نفعاً لهم في البحث عن سوابق قديمة للتطور المنطقي الغربي الحديث. خصص النشار لابن تيمية وحده ثلاثة فصول، وفصول أخرى للجهود العلمية العربية عند جابر بن حيان والحسن بن الهيثم. والكتاب مكتوب بتوجه أيديولوجي صريح، وهو يستبق دراسة وائل حلاق لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو والتي سيشير إليها كاتب هذا الفصل لاحقاً.

9 Bochenski, *History*, 152

*10 هذه انطباعات شخصية للباحث، وهي رأيه الخاص، وليست حقيقة مستقرة، ويجب على الباحثين العرب أخذها بحذر.

11 وهو الافتراض الذي وضعه إبراهيم بيومي مدكور: Madkour, I. *L'"Organon" Aristote dans le monde arabe*, 2nd edn. (Paris: 1969).

التعليمي للمدرسة؛ رغم مواجهة بعض التيارات [للمنطق الأرسطي الذي تتبعه الرسالة]. وسوف أتناول بعض جوانب هذه المسائل في الفقرات التالية.

صورة التراث وجوهره

كانت بداية تَعَرُّف الإسلام باعتباره مجتمعاً دينياً على المنطق، عندما اتصل بتراث منطقي حي في منطقة الهلال الخصيب، التي احتلَّتها الجيوش الإسلامية في القرن السابع الميلادي، حيث كان المنطق جزءاً مهمّاً من دراسة المجتمعات المسيحية هناك. وكان المنطق الذي درسوه هو صيغة مختصرة لما كان يتمُّ تعليمه في البرنامج التعليمي السكندري في القرن السادس، والمختزَل إلى كتب «المقولات» و«العبارة» والقياس الحملي من «التحليلات الأولى» (أي: حتى نهاية المقالة الأولى من هذا الكتاب)[12]. وهناك أسباب مختلفة لتوقُّف المسيحيين عند هذه النقطة (وقد كتب الفارابي لاحقاً أن هذا كان بسبب قرار كَنَسي، لكن لدينا أسباب وجيهة لإنكار صحَّة ذلك)[13]. وبوجه عام، كان هذا القَدْرُ هو ما يشكِّل المنطق الأساسي المَبسَّط الذي استقبلوه. وكان هذا المنطق الأساسي هو الذي تُرْجِم إلى السريانية ثم إلى العربية في النصف الثاني من القرن الثامن.

وبذلك تمت أول ترجمة للمنطق إلى العربية في بداية العصر العباسي. ولا يمكننا إقامة تعميمات صحيحة على كيفيَّة تنفيذ هذه الترجمات، لكن المعروف أن تلخيصات كثيرة تمَّت ترجمتها في البداية، ثم تلتها ترجمات شذرات أو نصوص من «الأورجانون»، ثم شروح على هذه النصوص. ودائماً ما كانت الترجمات من السريانية إلى العربية. لكن كانت أولى الترجمات [السابقة على حركة الترجمة في العصر العباسي] استثناءً من ذلك، فأقدمُ نصٍّ مترجَم وصلنا؛ هو ترجمة ابن المقفع ((106-142هـ/ 724م-759م)) وقام بها في أواخر حياته، وكانت لا شك خلاصة، لكننا نعرف أنها تمَّت في نفس وقت ترجمة كتاب «الجدل»[14] ***Topics*** [الطوبيقا أو مواضع الجدل]. وأدت الجهود المبكرة إلى ترجمات تالية أكثر جودة من مترجمين أكثر تنظيماً، ومع منتصف القرن التاسع؛ ظهر مترجمون محترفون في مجلس الكندي (ت حوالي 256هـ/ 870م)، ولاحقاً في مجلس حنين بن إسحق (ت 256هـ/ 870م). ورغم أن بعض النصوص المنطقية المترجَمة كانت تلخيصات سكندرية؛ فقد تمَّت ترجمة نصوص أخرى من الأورجانون وأعيد ترجمتها مرة أخرى. وكانت نصوص الأورجانون مدعَّمة بشروح علماء العصر القديم المتأخر، مثل الإسكندر الأفروديسي وأمونيوس وثامسطيوس. وكان حنين يبجِّل جالينوس على وجه خاص، وكان الكثير من أعمال جالينوس المنطقية والمفقودة الآن متاحاً للعرب آنذاك.

ولم يبدأ المناطقة المسلمون في التركيز على أورجانون أرسطو نفسه إلا مع ظهور المدرسة المشَّائية ببغداد؛ التي تميَّزت بجهود أبي بشر متَّى بن يونس (ت 328هـ/ 940م) والفارابي (ت 338هـ/ 950م). ونظر الفارابي

12 See, e.g., Gutas [56], 246

13 See Gutas [57].

14 Gutas [58], 61

إلى مهمته على أنها تتمثل في تنقية النص الأرسطي من سوء التفسير الذي ساد في الملخَّصات السريانية، وإحياء النظرية المشَّائية الأصلية [في المنطق] بعد فترة انقطاع طويلة. وعند سنة 390هـ/ 1000م كان المشاؤون البغداديون الذين استمروا على خطى أبي بشر والفارابي؛ قادرين على كتابة صيغة منقَّحة بتعليقات كثيفة لأورجانون أرسطو، وكانت من الدقَّة، حيث مهدت الطريق لشروح متعمِّقة عليه[15]. وسوف يهتم تراث الفارابي بإخراج مثل هذه الشروح في بغداد حتى منتصف القرن الثاني عشر، وفي إسبانيا حيث انتهى هذا التراث في فترةٍ ما بعد ابن رشد•[16].

وفي ذلك الوقت الذي اكتملت فيه الصيغة العربية النهائية لأورجانون أرسطو؛ بدأ فيلسوف شابٌّ من خراسان هو ابن سينا (ت 1037) في تغيير وجهة الفلسفة الإسلامية بالكامل. ادَّعى ابن سينا، بفضل حدس منه، القدرة على الحكم على التراث المشَّائي، وعلى القول الصحيح فيما يجب أن تكون عليه نظريات أرسطو[17]. وتمثل أحد جوانب مشروعه الفلسفي في تفسير جديد لأجزاء من «التحليلات الأولى»، وكان هذا التفسير هو موضع الدراسة والجدال في التراث السينوي اللاحق بدلاً من المذهب الأرسطي الأصلي في المنطق.

تعامل أعلام هذا العصر البطولي من المنطق العربي مثل الفارابي وابن سينا مع كتب الأورجانون واحداً واحداً*[18]. لكن حدث تغيُّر في الاهتمام من بعدهما، وصفه ابن خلدون (ت 1406) الذي يعد أول (ولا يزال أهم) مؤرخ للمنطق العربي:

---

15 Peters [61], 7–30; cf. Lameer [175], ch. 1. See also H. Hugonnard-Roche, "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346," in Burnett [50], 19–28; and the review of the chapter by J. Lameer, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions," *Journal of the American Oriental Society* 116 (1996), 90–8

•16 يميز المؤلف بين التراث المنطقي السينوي وتراث الشروح على منطق أرسطو، ويقول إن التراث الثاني انقطع بعد ابن رشد، لكنه لا يذكر بالتحديد كيف استمر هذا التراث بعد ابن رشد وكيف انقطع، والإجابة نجدها لدى فؤاد بن أحمد؛ الذي وجد أن أعمال ابن طملوس (620هـ/ 1223) هي استمرار لهذا التراث بعد ابن رشد. انظر في ذلك، فؤاد بن أحمد، ابن طملوس والاستعراب الإسباني: في مراجعة أثر الغزالي في الغرب الإسلامي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16 مارس 2016؛ ابن طملوس والوضعية الفكرية في الأندلس: في مراجعة دعوى دومينيك أورفوا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 24 يونيو 2016؛ صناعة المنطق ورهانات السلطة في أندلس العصر الوسيط، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 28 أكتوبر 2016؛ الاستعراب الإسباني وتطوُّر البحث في ابن طملوس: قَرْنٌ للخروج من مأزق بلاصيوس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 16 أكتوبر 2017؛ ابن طملوس الطبيب والفيلسوف. سيرة وثائقية (بيروت- الجزائر- الرباط- تونس: منشورات ضفاف– منشورات الاختلاف- دار الأمان- كلمة للنشر: 2017). - ابن طملوس، كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق فؤاد بن أحمد (بيروت- الجزائر- الرباط- تونس: منشورات ضفاف– منشورات الاختلاف- دار الأمان- كلمة للنشر: 2016).Fouad Ben Ahmed, Three Masters and One Disciple. Ibn Tumlus' s Critical Incorporation of al-Farabi, al-Gazali and Ibn Rusd, In Andreas Speer and Thomas Jescke (eds.) *Schüler und Meister, 39th Kölner Mediaevistentagung* (Berlin- Boston: De Gruyter, 2016); Ibn Tumlus: Alhagiag Bin Thalmus D. 620/1223, *Compendium on Logic, Al-muhtasar Fi Al-mantiq:* 110 (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies), edited with introduction and noted by Fouad Ben Ahmed, (2019) Brill Academic Pub.; Bilingual edition.

17 Gutas [93], 197–8؛ انظر مراجعة مفهوم الحدس عند ابن سينا في: Gutas "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," in Wisnovsky [104], 1–38

*18 للمزيد حول منطق فلاسفة الإسلام، انظر الدراسة الحديثة الموسعة والعميقة لسلوى شطي: Shatti, Saloa,*Arabic Logic From Al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics*. Springer Verlag, 2019

ثم جاء المتأخرون، فغيَّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان [التحليلات الثانية] وحذفوا المقولات؛ لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات. وألحقوا في كتاب العبارة الكلامَ في العكس، وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدمين؛ لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه. ثم تكلَّموا في القياس، من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادة. وحدقوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وربما يلمُّ بعضهم باليسير منها إلماماً وأغفلوها كأن لم تكن، وهي المهم المعتمَد في الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مُستبجراً ونظروا فيه من حيث إنه فنٌّ برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتَّسع. وأول من فعل الإمام فخر الدين بن الخطيب [الرازي]...وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن[19].

وفي الوقت الذي كتب فيه الكاتبي «الرسالة الشمسية»، والذي كان ذروة العصر الذهبي للمنطق العربي، تغيَّر مبحث المنطق من الاهتمام بكامل أورجانون أرسطو إلى التركيز على مسائل جزئية محدودة. وكما فعل كل معاصريه؛ وضعَ الكاتبي رسالته على أساس تلك المسائل التي طرحها ابن سينا.

دراسة المنطق

وهذه هي الكيفية التي تشكَّلت بها «الرسالة الشمسية» شكلاً ومضموناً. لكن كيف صارت هدفاً للدراسة في «المدرسة»، وكيف حدث أن احتضن الإسلام علماً ذا أصل يوناني ووضعه في القلب من دراسته؟

أثناء حركة الترجمة، كان بعض علماء الدين المسلمين منفتحين على دراسة المنطق، وانصرف البعض الآخر عنه. وكان أحد الذين لم يتعاطفوا مع المنطق في الدوائر الفكرية الإسلامية هو النحوي أبو سعيد السيرافي، في مناظرة حدثت في ثلاثينيات القرن التاسع مع أحد أعمدة مدرسة بغداد المشَّائية، هو أبو بشر متَّى بن يونس الذي سبق ذكره. وتناولت المناظرة عدداً من المسائل المعقَّدة، لكن أهمها بالنسبة إلى موضوعنا هو الشك الذي أبداه بعض علماء ذلك العصر في جدوى المنطق اليوناني. وقد لامَ السيرافيُّ أبا بشر على ثقته بمنطق اليونان: «... ولقد بقي العالم بعد منطقه [أرسطو] على ما كان عليه قبل منطقه... وأنتَ لو فرغت بالَك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة [العربية] التي تحاورنا بها وتجارينا فيها وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها، وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها؛ لَعَلِمتَ أنك غنيٌّ عن معاني يونان، ... كما أنك غني عن لغة يونان»[20].

---

19 Ibn Khaldun, *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun: texte arabe*, part 3, ed. M. Quatremère (Paris: 1858), 112–13; cf. the translation by F. Rosenthal in his *The Muqaddimah of Ibn Khaldun* (London: 1958), vol. III, 142–3.

[ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، الجزء الثاني، ص ص264 – 265. (المترجم)].

20 D. S.Margoliouth, "The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the merits of logic and grammar," in *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), 79–129 at 115–16; cf. Endress [172], 163– 299.

[أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، وندسور، المملكة المتحدة، ص124. (المترجم)].

وسعى الفارابي الذي استثارته إهانات أبي بشر إلى البرهنة على أن المنطق يكمل العلوم الإسلامية. وقد فعل ذلك بتوضيحه أن المنطق يمكنه أن يدعم حجج المتكلِّمين والفقهاء، ويضمن صحتها. ففي «كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين»؛ «خرَّج فيه أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية على مذاهب القدماء»[21]. في هذا الكتاب، نجد تحليلات للاستدلال الأساسي الذي يستخدمه المتكلمون والمسمَّى «الاستدلال من الشاهد على الغائب»، وتحليلات أخرى للقياس الفقهي[22]. وقد تبنَّى أبو حامد الغزالي هذا الدفاع المنهجي عن المنطق الذي قَدَّم عمله الفقهي الأساسي بمقدمة في المنطق، قائلاً: إن معرفة المنطق لازمة للتمكُّن من الفقه[23]. وقد تم الاعتراف فيما بعد بأن المنطق جزء ضروري من إعداد المفكر. وتمثَّل هذا الاعتراف في أن المؤلفين اللاحقين لملخصات المنطق عملوا على تضمين أعمالهم ردّاً للحجج الفقهية إلى أقيسة منطقية، وهو انعكاس للجدل الذي كان دائراً حول مشروعية المنطق في المجتمع الإسلامي.

نجحَتِ الاستراتيجية الفارابية في التمكين للمنطق وتحويله لمبحث مدروس على نحو شائع، لكن مع حضور الكثير من الاعتراضات. إذ نجد إدانة شهيرة له من ابن الصلاح (ت 643هـ/ 1245م)، فَلْنَرَ كيف نشأت شكوك بدافع التقوى حول هذا العلم:

وأما المنطق، فهو مدخل الفلسفة، ومدخلُ الشَّرِّ شرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلُّمه مما أباحه الشارع... وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية؛ فمن المنكَرات المستبشَعة والرقاعات المستحدَثة وليس بالأحكام الشرعية. والحمد الله فالافتقار إلى المنطق أصلاً وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان؛ فَقعاقع قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار 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[24].

---

21 الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ص68. cf. A. I. Sabra, review of N. Rescher's Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics, in *Journal of the American Oriental Society*, 85 (1965), 241–3, at 242a.

22 Lameer [175], chs. 6, 7, and 8

23 الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، 1938

[الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت 1413 هـ، «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»، ص20 (المترجم)]

إنني أميل إلى الاعتقاد في أن نفع المنطق في الفقه كان أهم عامل في قبوله، رغم أن بعض القدماء أكدوا على نفعه في علم الكلام مثل ابن خلدون.

24 I. Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences'," in M. Swartz (ed. and trans.), *Studies on Islam* (Oxford: 1981), 185–215, at 205–6

[دراسة غولدتسيهر ترجمها عبد الرحمن بدوي بعنوان: (اغناتس غولدتسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل)، في، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940. والفتوى مذكورة في، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، 1986، الجزء الأول، ص210 – 211. (المترجم)].

إلا أن المنطق لم يكن محل اعتراض طالما كان نسقاً صورياً مجرداً، وكان ابن تيمية (ت 1328) ـ أحد أكثر الفقهاء تأثيراً، والكاره للمنطق ـ مُستعدًّاً للاعتراف بذلك، وإن على نحو تهكُّمي:

فإن كون القياس المؤلَّف من مقدمتين يفيد النتيجة، هو أمر صحيح في نفسه، لكن الذي بيَّنَه نظَّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم، أن ما ذكروه من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي؛ يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي... فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعِب...[25]

محتويات «الرسالة الشمسية»

في «الرسالة الشمسية» الكثير من العناصر المألوفة لكل من اطلع على الأعمال اللاتينية الوسيطة في المنطق، خاصَّةً التقسيمات الثلاثة الأساسية (الأجزاء 2 و3 و4) إلى المفردات والقضايا والقياس[26]. وهناك تطابقات عديدة بينهما، من بينها: طريقة تعريف المنطق ومعالجة الكليَّات. أما باقي الموضوعات، فتتناسب تماماً مع أي مدخل لاتيني وسيط في المنطق؛ فالرسالة مثل مثيلاتها اللاتينية نابعة من النصوص الأرسطية.

1) المقدمة

أ) في ماهيَّة المنطق وبيان الحاجة إليه

ب) في موضوع المنطق

2) في المفردات

أ) في الألفاظ

ب) في المعاني المفردة

ج) في مباحث الكلِّيِّ والجزئِيِّ

د) في التعريفات

3) في القضايا وأحكامها

---

25 W. B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: 1993), 141

[الترجمة العربية: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان؛ جهد القريحة في تجريد النصيحة - مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، 2019

الفقرة من، ابن تيمية، الرد على المنطقيّين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، 1977، ص247 – 248؛ لكن النص نفسه من تلخيص جلال الدين السيوطي لهذا الكتاب، انظر، السيوطي، جهد القريحة في تجريد النصيحة، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، 2009، ص99. (المترجم)].

26 Cf. Bochenski, History, 159–62. والجدير بالملاحظة أنه على حد علمي ليس في الملخصات اللاتينية الوسيطة معالجة لشروط الأقيسة اللازمة لنتائجها ولا للأقيسة غير المنتجة، وإن كانت موجودة في الأعمال المطولة في المنطق.

أ) في تعريف القضية وأقسامها الأوليَّة

ب) في الحمليَّة

[البحث الأوَّل] في أجزائها وأقسامها

[البحث الثاني] في تحقيق المحصورات الأربع

[البحث الثالث] في العدول والتحصيل

[البحث الرابع] في القضايا الموجّهة

ج) في أقسام الشرطية

د) في أحكام القضايا:

[البحث الأول] في التناقض

[البحث الثاني] في العكس المستوي

[البحث الثالث] في عكس النقيض

[المبحث الرابع] في تلازم الشَّرطيَّات

4) في القياس

أ) في تعريف القياس وأقسامه

ب) في المختلطات

ج) في الاقترانيات الكائنة من الشرطيَّات

د) في القياس الاستثنائي

هـ) في لواحق القياس

الأوّل القياس المركَّب

الثاني قياس الخُلْف

الثالث الاستقراء

الرابع التمثيل

5) الخاتمة

أ) في مواد الأقيسة

ب) في أجزاء العلوم

وبالنظر إلى هذا الشمول، فإن بعض أجزاء الرسالة لا توازيها مباحث في المنطق اللاتيني، مثل تقسيم الأقيسة وأنواع المخاطبات، ومنطق الموجهات.

وتتبع أغلب الأعمال المنطقية المنتمية للتراث السينوي المهيمن آنذاك تقسيماً أدخلَه ابن سينا وأعلن أنه من إبداعه الخاص.

والقياس **على ما حقَّقناه نحن** على قسمين: اقتراني واستثنائي. فالاقتراني هو الذي لا يتعرَّض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي في النتيجة، بل إنما يكون فيه بالقوة، مثل ما أوردناه في المثال المذكور. وأما الاستثنائي؛ فهو الذي يتعرَّض فيه للتصريح بذلك.[27]

ويتصل هذا التقسيم بأسئلة إبستيمولوجية متعلِّقة بالوصول إلى كمال القياس، ويستمر في تحليل القياس حتى يضم برهان الخُلْف. وقد نقده ابن رشد[28] بوصفه تقسيماً دقيقاً للقياس*[29]، وأحلَّ محلَّه هو والفارابي تقسيماً بديلاً شائعاً في التراث اللاتيني.

جانب آخَر غريب في «الرسالة الشمسية» متعلِّق بما يوازيها في الغرب اللاتيني، وهو الجزء الذي يتناول «المادة القياسية». وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في الفقرة التي أوردناها، عندما قال: إن المناطقة المتأخرين أسقطوا البحث في القياس فيما يتعلق بمادته؛ أي: الكتب الخمسة من الأورجانون: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة (رغم أن بعض تلك الأعمال أشارت إليها باختصار). وكان العرض المختصر لهذه الكتب في «الرسالة الشمسية» طريقة لمعالجة المتأخرين لها، وهي الكتب التي تمَّ ضمُّها لأورجانون أرسطو في مدرسة الإسكندرية المتأخرة. فقد نظر المتأخرون إلى القياس على أنه ناظم لكل الحجج [البرهانية والجدلية والخطبية والشعرية والسوفسطائية]، مع اختلاف مقدِّمات كل قياس [واختلافها هو الذي يجعل القياس مختلفاً وموزَّعاً على تلك التقسيمات]؛ وأدت سيطرة القياس هذه على كل أنواع المخاطبات إلى تحديد طبيعة الحجَّة المستخدَمة، وما إذا كانت برهانية أو جدلية أو خطابية أو شعرية أو سوفسطائية. وكان هناك نزاع بين المناطقة في كيفية تحديد طبيعة مادة القياس [ونوع المقدمات]، لكن كان المعيار إبستيمولوجياً في التراث السينوي الذي تنتمي إليه «الرسالة الشمسية»[30].

---

27 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص374؛ cf. S. Inati, Ibn Sina: *Remarks and Admonitions, part 1: logic* (Toronto: 1981)؛ في هذه الترجمة صعوبات عديدة، وقد وضع المترجم أرقام صفحات الأصل في الهامش.

28 ابن رشد، «القول في القياس الحملي والشرطي، ونقد القياس الاقتراني الشرطي عند ابن سينا»، في، ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، 1983، 187 – 207

29* والذي جعل ابن رشد يعترض عليه هو أنه يضم برهان الخُلف، وبرهان الخُلف عند ابن رشد ليس قياساً صحيحاً مستقيماً، ولا يبرهن على المطلوب في نفسه، بل يبرهن عليه بطريق الخلف؛ أي: بافتراض صدق النتيجة المخالفة للمطلوب، ثم يثبت كذبها، وبالتالي يثبت نقيضها، وهو المطلوب، وكان ابن رشد يميل إلى معالجة برهان الخلف على أنه قياس جدلي وليس برهانياً. انظر في ذلك، ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980

30 Black [170], 97ff.

قياس الموجِّهات

وبذلك نأتي على قياس الموجِّهات، وهو أكثر أجزاء «الرسالة الشمسية» غرابة. لا يتضح من محتويات الرسالة قدر الاهتمام الذي أولَته لهذا النوع من القياس، لكن يجب علينا ملاحظة أن الموضوعات المخصَّصة للتناقض والعكس والتلازم والأقيسة المختلطة؛ تنتمي كلها لمنطق الموجهات؛ الذي يصل إلى حوالي ثماني صفحات من مجموع ثمان وعشرين صفحة للرسالة في طبعة سبرنجر Springer. وبمعنى آخَر، فإن الثلث مخصَّص لمنطق الموجِّهات في رسالة تمهيدية في المنطق. وعبر معالجتها للموجِّهات؛ تأتي الرسالة كثيراً على تمييز بين القضايا الذاتية والوصفية. لكن؛ من أين أتى هذا التمييز غير المعروف للغرب اللاتيني [آنذاك]؟

للإجابة عن هذا السؤال؛ نحتاج للعودة إلى المذهب الأرسطي في المنطق. لننظر إلى الإشكالية الشهيرة التالية: يريد أرسطو للقياس التالي أن يكون صادقاً:

1)كل ج هي ب، وكل ب هي بالضرورة أ، إذن: كل ج هي بالضرورة أ

لكنَّه يريد رفض صدق القياس التالي:

2) كل ج هي بالضرورة ب، وكل ب هي أ، إذن: كل ج هي بالضرورة أ.

إن «الضرورة» في القياس الأول الصادق يبدو منها أنها تنتمي إلى أ؛ أي: إن المحمول في القضيتين الثانية والثالثة في القياس الأول هو «بالضرورة» أ. وهذا هو ما يشير إليه الكُتَّاب اللاتين على أنه قراءة جوهرية للشيء في نفسه de re للقضية الموجَّهة. وفي الوقت نفسه يريد أرسطو للقضية:

3) كل أ هي بالضرورة ب.

أن تنعكس إلى:

4) كل ب هي بالضرورة أ.

ما يعني أنه يأخذ «الضرورة» في هذه الحالة على أنها تنتمي للقضية كلها لا للمحمول وحده؛ فهو يعتبر القضية (3) أنها «بالضرورة كل أ هي ب». واعتبار القضية أنها تعني التأكيد على أن «كل أ هي ب»؛ هي قضية ضرورية، معروف للكُتَّاب اللاتين باعتباره أخذها على أنها إقراريَّة بحالة العلاقة بين عناصر القضية de dicto. والمشكلة هنا هي أننا إذا أخذنا القياس الأول على أنه يتأسَّس في إقرار بعلاقة بين عناصره باعتبارها ضرورية؛ فلن يكون صحيحاً، وإذا أخذنا القياس على أنه إقرار بحالة الشيء في نفسه؛ أي: حالة لعناصر القياس (أ وب وج)؛ فإن القضية الثالثة لن تقبل الانعكاس إلى القضية الرابعة. لم يُشِرْ أرسطو إلى التمييز في القياس

بين إقراره لحالة الشيء في نفسه de re وإقراره للعلاقة بين الأشياء de dicto، ويبدو أنه اتَّبَع قراءة واحدة لأقيِسَته الشرطية[31]، فهل كان على حق؟

تراث الفارابي

وعند هذه النقطة، سوف أُعرِّج على أقدم معالجة عربية لمنطق الموجِّهات، كي أستطيع فحص الطريقة التي حاول بها تراث الفارابي على امتداد قرنين ونصف تقديم حل لهذه المشكلة. عندما بدأ الفارابي عمله في أوائل القرن العاشر، كانت أمامه الفصول المتعلقة بهذه المشكلة في «التحليلات الأولى» (من الثامن إلى الثاني والعشرين من المقالة الأولى، الَّتي ترجمها أحد معاوني حنين بن إسحق، وانتهى منها في فترة ما بين 235هـ و261هـ/ 850م و875م)، مع كمٍّ من الشروح على هذه الفصول تم في العقود الثلاثة أو الأربعة اللاحقة، بما فيها شروح الإسكندر الأفروديسي وأمونيوس وثامسطيوس وآخرون. والعمل الذي قَدَّم فيه الفارابي تفسيره لهذه الفصول مفقود، لكن الحلَّ الذي قدَّمه على مشكلة واحدة من المشكلات السابق الإشارة إليها؛ تبنَّاه ابن رشد[32]. جملة وتفصيلاً؛ أراد الفارابيون العثور على طريقة لمعالجة نصوص أرسطو الصعبة في قياس الموجهات، واقترحوا طرقاً عديدة للتعامل مع تلك النصوص. وكان اهتمامهم بالنصوص حصرياً، بحيث من الصعوبة بمكان استخلاص نظرية خاصة بهم في هذا الشأن. فهم لم يوظِّفوا التمييز بين القراءة الذاتية والقراءة العلائقية للقياس، لكنهم قبلوا صحة القياس الأول، وعدم صحة القياس الثاني، ووجَّهوا اهتمامهم بعكس القضية الثالثة. وأوضح مثال معاكس للاستدلال على القضية الرابعة من الثالثة قدَّمه الفارابيون، هو التالي:

5) كل متعلِّم هو بالضرورة إنسان.

وهو ما يبدو أنه قضية صادقة، لكن عكسها ليس كذلك:

6) بعض الإنسان هو بالضرورة متعلِّم.

يأخذ الفارابيون كلمة «متعلِّم» على أنها «بالعَرَض»، تبعاً لتمييز أرسطو بين ما بالذات وما بالعَرَض في الألفاظ، [لكن هذا يعني أن الإنسان متعلِّم بالعَرَض، في حين أن التعلُّم صفة أصيلة فيه وخاصة به وحده من بين الكائنات]. وهذا يعني أن القضية (5) صادقة بالعرض؛ لأن أحد ألفاظها بالعرض. لكن «الإنسان» يقال على

31 يجد القارئ صياغة دقيقة لهذه المشكلة في H. Lagerlund, *Modal Syllogistics in the Middle Ages* (Leiden: 2000); see ch. 1 generally, and esp. 12–14

32 ابن رشد، «نقد ابن سينا في انعكاس القضايا»، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، ص100 – 105، عند صفحتي 104 و105. يدافع ابن رشد عن معالجة الفارابي التي هاجمها ابن سينا، رغم أن الفارابي أتى على المشكلة من الوجهة الأخرى، بتناوله لعكس القضية الممكنة «كل إنسان ممكن أن يكون متعلماً». والحقيقة أن المسألة أعقد مما أظهرته في المتن؛ لأن ابن رشد ظل يغيّر موقفه من قياس الموجهات: (see Thom [183], ch. 5.]، لكنني أشير هنا إلى آخر موقف لابن رشد. وللتفاصيل التقنية المعقدة لهذه النظرية، انظر، Elamrani-Jamal [171]

ما بالذات لا على ما بالعَرَض. ويريد أرسطو أن يقدر على الاستدلال على (4) من (3) إذا كانت (3) ضرورية بالذات؛ بألفاظ صادقة بالذات مثل:

7) كل إنسان هو بالضرورة حيوان.

وقد تبنَّى المنطقيون اللاتين صيغة مُبسَّطة من هذه المعالجة، خاصَّةً روبرت كيلواردبي Robert Kilwardby (ت 1279)، رغم عدم تمكُّننا من معرفة مصدره. وهذا هو نص حجَّته:

حينما يقال: «كل متعلِّم هو بالضرورة إنسان»؛ فإن الموضوع «متعلِّم» لا يمكن أن يقال على المحمول بالذات، لكن بما أن التعلُّم ليس شيئاً منفصلاً عن جنس الإنسان؛ فتُعتبر القضية ضرورية، لكن عندما تكون القضية ضرورية بهذه الطريقة؛ فهي تكون ضرورية بالعرض. وبالتالي فعندما يقول أرسطو: إن القضايا الضرورية قابلة للانعكاس؛ فهو يقصد أن القضايا الضرورية بالذات وحدَها هي القابلة للانعكاس[33].

وفي مقالة أخرى لابن رشد؛ يُقدِّم سلسلة من الفقرات الإشكالية في نصوص أرسطو، متبوعة بالسبب الذي جعله يبحث عن حل لها:

فهذه هي جميع الشكوك التي في هذا الباب. ولم تزل عارضة لنا، فكُنَّا في ذلك مع أصحابنا إلى تأويلات ليس انحلال هذه الشكوك من قبلها ظاهراً. فدعاني ذلك، في هذا الوقت، مع حسن ظني بأرسطو، واعتقادي أن نظرَه فوق نظر جميع الناس، أن أمعن الفحص عن هذه المسألة بجدٍّ واجتهاد[34].

وليس أفضل من هذا النص للتعبير عن الطريقة التي تعامل بها الفارابيون مع النص الأرسطي؛ وكانت هذه المعالجة هي التي رفضها ابن سينا.

التراث السينوي

ولا يعني هذا أن ابن سينا لم يكن يُقَدِّر أرسطو، أو أنه قدَّم نظريته في القياس في تجاهل لكتاب «التحليلات الأولى»، لكنه كان على ثقة من معرفته بالنسق الذي كان يريد أرسطو وضعه، واستخدمه باعتباره طريقة مُتَّبَعَة كلما اتخذ قراراً بالخروج عن المعنى الحرفي للنص الأرسطي. وحول هذا يقول:

33 النص من Lagerlund, Modal Syllogistics, 28، وقد عدَّلتُ في الترجمة قليلاً.

34 ابن رشد، «في لزوم جهات النتائج لجهات المقدّمات (وفي اختلاط المطلق مع الضروري)»، العلوي، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، سبق ذكره ص181

واعلم أن أكثر ما يشتمل عليه في التعليم الأول♦[35] من أمر الاختلاطات [هو] امتحانات، وليست فتاوى حقيقية. وسيتَّضح لك حقيقة ذلك في مواضع يُذكر فيها بعض ما مضى من هذه الاختلاطات[36].

كانت المقاربة السينوية في تفسير النص الأرسطي هي قبول (1)، ورفض (2)، ثم رفض الدعوى الأرسطية بانعكاس (3) إلى (4). والمثال المعاكس الذي يستخدمه ابن سينا هو: «كل ضَحَّاك هو إنسان بالضرورة»، فمن الواضح أنها ستنعكس إلى «بعض الإنسان ضَحَّاك»،

[نص ابن سينا] الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحَّاك بالفعل. وليس بمكن أن لا يكون شيء مما هو ضحَّاك بالفعل إنساناً.

[شرح نصير الدين الطوسي]Δ[37] ويمثَّل بقولنا: ليس بعض الناس ضحاكاً، مع صدق قولنا: كل ضاحك بالضرورة إنسان، وامتناع أن يصدق معه نقيضه؛ الذي هو السالبة الجزئية، فإذن هي غير منعكسة[38].

وأحد البدائل التي استبعدها ابن سينا؛ هو الذي قدَّمه الفارابي[39]. وبكلمات أخرى: لم يحذف ابن سينا قضايا معيَّنة من القاعدة الأرسطية، بل غَيَّر القاعدة نفسها. لقد غَيَّر الفارابيون مذهبهم كي يناسب النص الأرسطي. أما ابن سينا، فقد غَيَّر النص كي يناسب مذهبه.

لم يُغيِّر ابن سينا خُطَطَه لإنقاذ نص أرسطو. وأحد هذه الخطط هو التمييز بين الوصفي والذاتي، والذي بحثنا عن أصله، والذي أدخله عندما تناول الضرورة في قضايا الموجهات، لكنه استخدمه في البداية في تناوله للقضايا التي لا تصرِّح بجهة معيَّنة (أي: ما سمَّاه القضايا «المطلقة»)[40]. وهذه هي مقدمة القراءات المختلفة [لقضايا الموجهات]:

والضرورة قد تكون على الإطلاق، كقولنا: الله تعالى موجود. وقد تكون متعلِّقة بشرط: والشرط إما دوام وجود الذات، مثل قولنا: الإنسان بالضرورة جسم ناطق، ولسنا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً، فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني، بل نعني به أنه ما دام موجود الذات إنساناً؛ فهو جسم ناطق. وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب. وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل متحرك متغيِّر؛

♦35 هذا هو نص ابن سينا، لكن عند ترجمة المؤلف له إلى الإنجليزية؛ وضع كلمة «كتابات أرسطو» Aristotle's writings بدل كلمة «التعليم الأول».

36 ابن سينا، الشفاء، المنطق، (4) القياس، تحقيق سعيد زايد ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ص204. حول مذهب ابن سينا الكامل في المنطق، انظر، Thom [183], ch. 4.

Δ37 أثبت المؤلف شرح نصير الدين الطوسي على عبارة ابن سينا على أنها عبارة ابن سينا نفسه، وهذا خطأ؛ ولذلك أثبتنا نص ابن سينا متبوعاً بشرح الطوسي؛ كما أخطأ في الصفحات وأثبتنا الصحيح في الهامش التالي.

38 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، في المنطق، ص333

39 ابن سينا، الشفاء، المنطق، ص209 – 210. هذا هو هجوم ابن سينا على بديل الفارابي الذي دافع عنه ابن رشد.

40 حول أسباب تبنيه لهذا المصطلح، انظر Lameer [175], 55ff.

فليس معناه على الإطلاق، ولا ما دام موجود الذات، بل ما دام ذات المتحرك متحرِّكاً. وفرق بين هذا الشرط، وبين الشرط الأول؛ لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان، وههنا وضع فيه الذات بصفة تحلُّق الذات وهو المتحرك؛ فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك وغير متحرك؛ وليس الإنسان والسواد كذلك[41].

كيف استخدم ابن سينا هذا التمييز؟ «الذاتي» يوازي de re في منطق اللاتين، و«الوصفي» يعني أن القضية «كل أ هي بالضرورة ب» تعني: «كل أ هي بالضرورة ب طالما كانت أ». ويتضح التمييز بمثال: فالقضية «كل جالس يمكنه أن يقف» صادقة كقضية ذاتية؛ فكل شخص يجلس يمكنه في وقت لاحق أن يقف. ووفق هذه القراءة؛ فكل إنسان عاقل بالضرورة، وكل الشباب يمكنهم أن يكونوا شيوخاً، وكل العُزَّاب يمكنهم أن يكونوا متزوِّجين، وكل النائمين يمكنهم أن يكونوا مُستقيظين. في الحالة الوصفية فإن «كل الناس ناطقين بالضرورة» تظل صادقة، أما «كل الجالسين يمكنهم أن يكونوا واقفين» كاذبة (بمعنى أن كل الجالسين يمكنهم أن يكونوا واقفين وهم جالسون). والمثل يصدق على العزَّاب الذين يمكن أن يكونوا متزوجين، وكل النائمين الذين يمكنهم أن يكونوا مستيقظين.

والطريقة الأصح لفهم القياس الأرسطي هي بوصفه نسقاً يتضمَّن قضايا وصفية، وبالتالي تكون القضيتين (3) و(4) غير منعكستين. لكن هل من سبيل كي نجعل قول أرسطو بعكسهما مفهوماً؟ نعم، بأن نأخذ (3) على أنها وصفيَّة. والحقيقة أنه وفقاً لابن سينا؛ فإن الانتقال من (3) إلى (4) ليس هو الموضع الوحيد الذي يجب أن نعدل فيه من نظرية أرسطو، كما أنه ليس الموضع الوحيد لتوظيف معيار «الوصفي»، فقد رأى إمكان توظيفه في الاحتفاظ بنظرية أرسطو في قضايا التناقض وعكس النقيض. يخبرنا نصير الدين الطوسي (ت 1272) وهو أحد أعظم شُرَّاح ابن سينا في القرن الثالث عشر؛ عن السبب الذي دفع ابن سينا لتطوير هذا التمييز:

الباعث على هذا أن المعلِّم الأول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنها مطلقة، ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض، فلما أبطلَه الشيخ؛ أراد أن يجعل لذلك محملاً [فضرب أمثلة على ذلك من أرسطو][42].

طبيعة المنطق العربي اللاحق

كانت ممارسة ابن سينا لتأويل متساهل للنص الأرسطي [والذي نتج عنه التمييز بين الذاتي والوصفي من القضايا] هي التي سهَّلَت على الكاتبي وسابقيه إدخال هذا التمييز في أعمالهم. ومن المفيد الاطلاع على الكيفية التي استخدم بها الكاتبي هذا التمييز والنتائج التي توصَّل إليها من ذلك؛ لأنه يلقي الضوء على ملامح خاصة في التطور اللاحق للمنطق العربي.

41 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، في المنطق، ص264 – 266. ترجع الكلمات العربية «موصوف» و«صفة» و«وصفي» إلى جذر واحد: «و ص ف».

42 نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مطبوع في هامش ص312 من ابن سينا، الإشارات والتنبيهات.

أولاً، لم يطبق الكاتبي التمييز بين الذاتي والوصفي على أيٍّ من مشكلات «التحليلات الأولى»، ولا على أي مشكلة في منطق ابن سينا. فقد كان الكاتبي يؤسس لمذهب في منطق الموجِّهات، ولم يكن يكتب شرحاً على نص آخر، لكن المذهب الذي وضعه؛ مُؤَسَّس على مذهب ابن سينا بدقة. وبكلمات أخرى؛ فإن المذهب المنطقي الذي عرفه المناطقة العرب اللاحقون على الكاتبي لم يكن مذهب أرسطو بل مذهب ابن سينا•[43].

ثانياً، وبالنظر إلى بعض استنباطات الكاتبي؛ يجد المرء ما يلي: إذا كانت المقدمات ذاتية؛ فإن القياس (1) صادق، والقياس (2) كاذب. وعكس القضية (3) في القراءة الذاتية ليس القضية (4)، وليست القضية الممكنة التي وضعها ابن سينا. وبدلاً من ذلك؛ أخذ الكاتبي عكس القضية (3) على أنها قضية وصفية، «بعض ب هي أ» على الأقل لمرَّة واحدة - ولن أُبرهن على عكس القضية هنا. وبذلك فرغم أن مذهب الكاتبي كان مؤسَّساً على مذهب ابن سينا؛ إلا أنه لم يكن هو نفسه مذهب ابن سينا تماماً، بل كان بالأحرى تعديلاً عليه، وكانت التعديلات في بعض الحالات واسعة. ومن بين أشياء أخرى؛ فقد جعلَتْ [هذه التعديلات] مذهبَ الكاتبي بغير نفع لأحد المهام التي قصدها ابن سينا عندما وضع مذهبه، وهو أن يحل إشكاليات «التحليلات الأولى» لأرسطو.

يمكننا القول: إن المنطق العربي اللاحق كان سينوياً، لكن يجب أن نأخذ هذه الدعوى بحذر وعلى نحو مُحدَّد. فأما أولاً؛ إنه سينوي لأن أساس الجدل بين المناطقة كان سينوياً. وثانياً؛ كان سينوياً في موقفه من القدماء، فمثلما رفض ابن سينا دعاوى أرسطو محل الشك؛ رفض للمناطقة اللاحقين دعاوى ابن سينا كذلك[44]. وعلاوة على ذلك؛ فلم يشاركوه اهتمامه بأعمال «المعلِّم الأول» المنطقية. لكنهم بتطويرهم وتوسيعهم وإصلاحهم لأفكار ابن سينا العديدة التي وضعها أثناء مناقشاته لأورجانون أرسطو؛ قدَّم هؤلاء المناطقة اللاحقون مادة هائلة حول إشكاليات منطقية عديدة. ومهمَّة هذا الجيل والأجيال القادمة من الباحثين هي أن يتولوا دراسة هذه المادة[45].

•43 ما عدا ابن طملوس الذي اتَّبع ابن رشد المتَّبع لأرسطو، انظر دراسات فؤاد بن أحمد السابق الإشارة إليها.

44 انظر Gutas [94] للتعرف على مواقف المناطقة اللاحقين من المنطق السينوي.

45 يمكنني أن أقدّم هنا بعض الاقتراحات لقراءات إضافية؛ وإلى جانب الأعمال المذكورة في الهوامش، فالأعمال التالية ستكون نافعة للباحثين. مادة «منطق» في *Encyclopaedia of Islam* [16] R. Arnaldez in كمقدمة تاريخية لأنساق غير أرسطية في المنطق العربي. ولنظرة سريعة [173]. ولعرض تاريخي مطول يركز على الفترة من 900 إلى 1300، Gutas وعرض عام وبيبليوغرافيا مطوَّلة لأنواع المذاهب المنطقية، انظر Street [182] انظر . وكدليل بيبليوغرافي مطوَّل؛ Sabra [181]. وحول ما إذا كان المنطق في ذلك العصر علماً أم لا، انظر الدراسة الرائعة لصبرة Goulet [20] انظر . ولدراسات عن أهم المناطقة العرب. ولدراسات مختلفة عن أورجانون أرسطو بالعربية انظر [1] Daiber فليس هناك أفضل من . وللمصطلحات الفنية التي استخدمها المناطقة العرب، انظر، فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جيرار جهامي، موسوعة [95] Janssens انظر مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996

كل الشكر لكل من هنريك لاجرلوند Henrik Lagerlund وجون مارنبون John Marenbon وروبرت ويزنوفسكي Rob Wisnovsky، ومحرري هذا الكتاب، لقراءتهم للفصل واقتراحاتهم القيمة المفيدة. (المؤلف).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com