

المقارنة بين المنطق الرواقى والمنطق الأرسطى (من منظور فلاسفة معاصرين)

محمد وادفل ❖ جامعة قسنطينة ❖ الجزائر



Résumé:

Cet article tente de préciser le sens épistémologique des caractéristiques principales de la logique des stoïciens du point de vue des penseurs arabes et philosophes occidentaux contemporains. L'article mis en exergue la différence entre la logique des stoïciens et celle d'Aristote. Même si les deux logiques sont grecques, la première est une logique de propositions tandis que la seconde est une logique des attributions et du concept ; les éléments clés des propositions des stoïciens s'ajoutent à celles des propositions d'attributions mais ne les suppriment pas ; ces mêmes éléments qui caractérisent la logique stoïcienne sont à la base de la logique mathématique contemporaine ; la logique propositionnelle contemporaine se rapproche de la logique des propositions stoïciennes plus que la logique des attributions et du concept. C'est pour cela que le fondement des caractéristiques de la logique stoïcienne se traduisent par des termes comme : matérialisme, ontologique et nominalisme.

ملخص

سنخصص هذا المقال للحديث عن موضوع يتعلق بمسألة الاختلاف بين المنطق الأرسطى، والمنطق الرواقى من وجهة نظر الفلسفة المعاصرة، ثم البحث عن الخصائص الأساسية التى نستطيع بها التمييز بين المنطقيين. تتعلق الملاحظة الأولى فى الاختلاف بين المنطق الأرسطى والمنطق الرواقى، أما أرسطو فإن منطقته يرتبط بالمحمولات وهو منطق المفاهيم، فى حين أن المنطق الرواقى يتعلق بمنطق القضايا. وتتمثل الملاحظة الثانية فى العناصر المشتركة العامة بين المنطق الأرسطى، والمنطق الرواقى من وجهة نظر فلسفية ميتافيزيقية، وحتى أنطولوجية. تتحدد الإشكالية المحورية لهذا المقال فى تحديد المعنى الابدستمولوجى للاختلاف الموجود بين المنطق الأرسطى والمنطق الرواقى من وجهة نظر مفكرى العرب المعاصرين، ومن وجهة نظر الفلاسفة المعاصرين الغربيين. والتطرق أكثر إلى الاختلاف بين المنطق الأرسطى والمنطق الرواقى من حيث العناصر الأساسية لكل منهما سواء أكانت من خلال وجهات نظر معاصرة؛ عربية أم غربية.

أحاول في هذا المقال تحديد أهم الجوانب الأساسية التي تتم من خلالها معرفة المنطق الرواقي باعتباره جزءاً من الفلسفة، ثم تحليل أهم السمات التي تربط هذا المنطق بالقسمين السابقين الطبيعة والأخلاق، ومنه تحليل مسألة مادية وأنطولوجية هذا المنطق الذي هو الآخر يعبر عن مادية وأنطولوجية الطبيعة والأخلاق أو حتى المسائل التي ترتبط بالعلم اللاهوتي (الإلهي) عند الرواقيين، ذلك أن معالجة مسألة المادية في المنطق الرواقي تقتضي الأخذ بمسألة المادية في الفلسفة الرواقية، باعتبار أن المنطق الرواقي هو جزء لا يتجزأ من الفلسفة وأقسامها، والأمر نفسه بالنسبة إلى المسألتين المتعلقةين بالأنطولوجية والاسمية، وهما يرتبطان بالواقع العيني المشخص حسب الرواقيين. وإذا كانت هناك عناصر مشتركة بين المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي – في الطابع الأنطولوجي الفلسفي – فإن هناك خصائص مختلفة بين المنطقيين أما الإشكالية العامة التي يمكن تحديدها فتتمثل في: هل يمكن القول بأن خصائص المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي واحدة أم مختلفة ؟

وفي البداية نشير إلى وجود خصائص عامة في المنطق الرواقي، ثم نحدد أهم الخصائص الخاصة التي ترتبط بالقسمين السابقين (الطبيعة والأخلاق). ومن خلال معرفة ما هو عام أو خاص من المنطق نتعرف على خصائص المنطق الأرسطي.

أما بالنسبة إلى الخصائص العامة للمنطق الرواقي، فيمكن القول: إن المنطق الرواقي يرتبط بالفلسفة وأقسامها. لهذا، إذا كان "أرسطو" (Aristote) يعتبر أن المنطق مجرد "أورغانون" لتحصيل العلوم، فإن المنطق الرواقي جزء لا يتجزأ من الفلسفة، وهو ما يوضح أن فلسفة الرواقيين صورة لانبثاق منطق جديد مغاير لمنطق أرسطو، فإذا كان "أرسطو" يثبت وجود العلم من خلال الكليات – لاعلم إلا بالكليات – فإن الرواقيين ينكرون وجود الكليات خارج مظهرها اللفظي ويقيمونها على وجود الأعيان.

وبعبارات أخرى، إن منطق الحدود "التصورات" عند أرسطو متولد من فلسفة الجوهر والماهية، أما منطق الرواقيين فمتولد من فلسفة تسلسل الحوادث. ومن هنا، نلاحظ أن مفهوم تتابع الحوادث في الفلسفة الرواقية يحل محل مفهوم الوجود الجوهرية (وجود الجنس والفصل في المنطق الأرسطي)¹. كما أن هذا المنطق (الرواقي) يجعل من

جهة جملة من المباحث تتماسك في وحدة الشروط الضرورية للفكر (قدرة العقل على معرفة المستقبل من خلال ولوج هذا العقل في الطبيعة)، ومن جهة أخرى يتفرع إلى خطابة وجدل. وعليه، يمكن اعتبار أن المنطق عند الرواقيين علم يهتم بالواقع الحقيقي، وهو ليس أداة (اورغانون) للعلوم ولكن جزء من الفلسفة.² ولذلك، فإن الجدل حسب الرواقيين يعالج الدال والمدلول (نظرية المعنى) وهو علم الحق والباطل أو الخطاب القصير بالأسئلة والأجوبة، في حين أن الخطابة هي علم الحديث الصحيح الخاص بالخطاب الطويل وذلك بإتباع الخطاب البلاغي المسترسل.³

وبناءً عليه، فإن المنطق الرواقى يختلف عن المنطق الأرسطى شكلاً ومضموناً، فإذا كان المنطق الأرسطى منطق حدود وتصورات، فإن المنطق الرواقى منطق قضايا. ومن الأمثلة التي تسمح لنا بتفسير الاختلاف الذي يفصل بين منطق الحدود (المنطق الأرسطى) الذي يوجد بجانب القانون الأرسطوطاليسى للهوية: "أ ينتمي إلى أ" أو "كل أ هو أ". هناك قانون للهوية وفق الصياغة الآتية: "إذا ق إذن ق" (Si P donc P).⁴ إننا إذا ما قارنا هذين القانونين نجد أنهما أكثر بساطة في الصياغتين التاليتين: "كل أ هو أ" و "إذا ق إذن ق". وإن كان الاختلاف في المتغيرات التي نسميها «بالروابط» في الصياغة الأولى هو: "كل... هو..."، فإن الصياغة للرباط هو: «إذا... إذن...». وكل من الصياغتين هي روابط لحجتين وهما متطابقتان داخل إطار كل صياغة.⁵

لكن، إذا كان وجود المنطق الرواقى يبقى في إطار الحفاظ على منطق ثنائي القيمة ويأخذ بالأحكام المعيارية، أي إما أن تكون القضية صادقة وإما أن تكون القضية كاذبة وهي خارج الحساب، وهذه خاصية مشتركة في المنطق التقليدي سواء أكان أرسطياً أم رواقياً أم مشائياً، فإن هناك اختلافاً بين المنطق الرواقى والمنطق الأرسطى، فبالرغم من أنه في الصيغتين السابقتين: "أ هو أ" و "إذا ق إذن ق" تكون الحجتان متغيرتان في الحاليتين، لكنهما مع ذلك هما نوعان مختلفان، لأن القيم الاستبدالية (Substitués) للمتغيرات أ "A" هي حدود "الإنسان" أو "النبات" وبذلك نحصل من خلال الصياغة الأولى على القضايا التالية: "كل الناس هم أناس" أو "كل النباتات هي نباتات" بخلاف قيم المتغيرات الخاصة بـ أ والتي هي قضايا وليست حدود مثل: "اليوم هو يوم جمعة" «Aujourd'hui c'est Vendredi».⁶ ومن هنا، فإن الاختلاف الموجود بين متغيرات الحدود ومتغيرات القضايا أساسية بين الصياغتين السابقتين وهي استنتاج بين نسقين للمنطق في حد ذاته، لأن القضايا والحدود تنتمي إلى مقولات التمييز في علم الدلالة.⁷

هذا فيما يخص الخصائص العامة للمنطق الرواقي، أما الخصائص الخاصة التي تمثل جوهر المنطق الرواقي بما تحمل تخصيصاً له، فسنعرض بالذكر ثلاثة مباحث ترتبط بالقسمين السابقين للفلسفة الرواقية (الطبيعة والأخلاق).

I المادية في المنطق الرواقي

ينطلق الرواقيون في مفهومهم للعالم من أن هذا الأخير يتكون من أفراد ليس هناك تشابه بين الأفراد، فليس هناك بيضتان وحبّتان من القمح أو حتى أخوين متشابهين بشكل دقيق، فكل واحد يملك ميزة خاصة به.⁹ ولهذا، فإن الرواقيين يقسمون الفيزياء (الطبيعية) إلى عدة مسائل منها: ما يتعلق بالأجسام، والمبادئ، والعناصر، والآلهة، والحدود، والمحَل، والفراغ. . . وهي المسألة التي تتعلق بالعالم، ثم مسألة العناصر وثالث مسألة هي دراسة الأسباب.¹⁰

ومن هنا، يتضح وجود مبادئ لهذه العناصر التي تكون العالم، وهي عناصر غير متولدة وغير قابلة للفساد. وإذا كان هذا العالم ليس له شكل، فإن العناصر لها شكل والتي تولد من خلال اتحاد المبادئ.¹¹ لذلك، نجد الرواقيين يقبلون بالأجسام فقط، بمعنى أن الكائنات المميّزة بالتمام الواحد عن الأخرى يكون عن طريق الماهية وأنواعها وهو يمثل الفرد المستقل الواحد عن الآخر، وهم بذلك يريدون وجوداً لهذا الوجود وطبيعته، هذا الفرد في مودته (ألفته) بالأجسام في حدّ ذاتها، وليس في سبب الفعل الخارجي للمادة المعطاة قبل كل شيء.¹² وعليه، فإن المادية في المنطق الرواقي ليست خاصية منطقية بالمفهوم الأرسطي، الذي يجعل من القياس الإنتاج المادي والصوري، ولكن مادية طبيعية أنطولوجية، تريد أن تجعل من المنطق وسيلة للكشف عن الأجسام والمبادئ والعناصر، وهذه كلها مسائل لا يمكن فهمها إلا من خلال تقسيم الرواقيين للعالم. وهكذا، فإذا كان هذا العالم حسب الرواقيين يتكون من أفراد، فإن كل فرد يحمل خاصية مغايرة عن الأفراد الآخرين، وإذا كان الفرد بالنسبة إلى أرسطو هو ذلك العرض اللاعقلاني مثل حدث الصدفة، فهو عند الرواقيين، يأخذ معنى الفردانية وهي لفظ أساسي وبناء.¹³ ولهذا، فإن كل فرد حسب الرواقيين يملك دافعاً داخلياً يمثل "حالة وجود" أو بنية عند المعدنيين، والطبيعة عند النباتيين والروح (النفوس) عند الحيوان والفكر عند الإنسان.¹⁴ وهذا الفرد حسب الرواقيين هو جسم ولا يحتوي إلا على الأجسام.¹⁵ ولذلك، فإن المادية عند الرواقيين غير منفصلة عن الأجسام، وكل ما في الوجود هو أجسام: "الليل" و"النهار"، "الخير" و"الشر"، "الفضيلة" و"الرذيلة" . . . وحتى "الله" حسب الرواقيين هو مصطلح مادي، ويكون مطابقاً للمادة، وهو أي الله لا يمكن فصله عن المادة وهو يجري من خلال المادة مجرى المنى من خلال الأعضاء التناسلية.¹⁶

والخلاصة أن مادىة المنطق الرواقى لىس لها معنى ما يقصد به عند "أرسطو" بالإنتاج المادى فى القياس الحملى، بل مادىة قائمة على أساس وجود فرق أساسى بينهما. فمادىة الرواقىين هى استمرارىة للتقلید الاسمى الذى تبناه "انتىستان"¹⁷ (Antisthène) الذى كان يعتبر أن المفاهىم العامة لىست سوى أسماء، ولذلك فإن مادىة الرواقىين لا تقوم إلا على أساس المذهب الاسمى.

II الأنطولوجىة فى المنطق الرواقى

إن مصطلح الأنطولوجىة يعبر من جهة عن فلسفة الكائن وهو بذلك يرتبط بفلسفة الوجود، ومن جهة أخرى هو تعبير عن التزاوج بين المادىة والروحانىة وخصوصا فى الفلسفة الرواقىة، باعتبار أن الجانب الأنطولوجى فىها يقوم على اعتبارات فلسفىة و میتافىزىقىة. كما يمكن فهم مصطلح الأنطولوجىة فى المنطق القدىم من خلال دراسة الصورىة التى تحمل جانبا منطقىا سواء تعلق الأمر بالمنطق الأرسطى أم بالمنطق الرواقى، بالرغم من أن هناك اختلافا بينهما.

أما فىما يخص معنى الأنطولوجىة بالمعنى التفكير الفلسفى القدىم، فهى حسب لالاند (أندرى) « Lalande »¹⁸ جزء من الفلسفة التى تعمل على أن نتأمل فى الموجود بما هو موجود.¹⁹ ومن هنا يتضح أن الأنطولوجىة حسب "أندرى لالاند" هى مبحث أساسى فى الفلسفة التقلیدىة، موضوعها هو البحث فى الموجود من حيث هو موجود، ومن حيث أن الموجود هو كائن يحوى ماهو جوهرى.

إن ما يمكن قوله عن الأنطولوجىة من خلال تاریخ الفكر الفلسفى أنها من جهة بحث يشتمل على اللغة، كونها تحتوى على الكىنونة، ومن جهة أخرى هى بحث میتافىزىقى تهتم بالكائن. لكن، من الممكن النظر إلى الأنطولوجىة حسب الفىلسوف التجربىى بركلى (Berkeley) 1755-1685²⁰ على أن يكون الكائن هو ما يمكن ملاحظته.²¹ أما إذا غلبنا الجانب الروحانى على الجانب المادى فإن للأنطولوجىة بعضاً من التملك العام مثل الوجود والإمكانىة والمدة، وهذا التملك يشكّل بدوره بداية هذا الفرع من الفلسفة، وأما الفروع الأخرى من هذه الفلسفة فتلتقط هذا الجزء من هذه المبادئ التى نسميها بالأنطولوجىة أو علم الكائن أو الميتافىزىقىا العامة. وبهذا المعنى، فإن الأنطولوجىة فرع من فروع الفلسفة وهى بدورها ترتبط بالمیتافىزىقا كجانب ما وراثى، وهى عند "أرسطو" بمثابة الفلسفة الأولى، وذلك بقدر ما تبحث فى أسس وفى أصول الوجود بما هو وجود، أما مدى موضوعاتها فهى: الوجود نفسه (الأنطولوجىة)، الوجود الإلهى (فلسفة لاهوتىة)، النفس (علم النفس)، وعلاقة الموجودات بالكل (الكوسمولوجىا)²² « Cosmologie ».

أما فيما يخص الجانب الإلهي، فيتمثل في الدليل الأنطولوجي على وجود الله، وهو كل ما اشتمل على الدليل الذي يثبت وجود الله عن طريق التحليل الوحيد لماهيته أو تعريفه.²³

ومن خلال هذه التوضيحات التي استندنا إليها عند "اندري لالاند" يتضح أن مفهوم الأنطولوجيا له معنى أوسع، فهو وإن كان بحثاً يتعلق بجوانب ميتافيزيقية من حيث أن مصطلحاته ترتبط بالجوهر والأعراض والعقل الكلي، فإن دراسة هذا البحث تستند إلى جوانب نظرية المعنى أي (الدال والمدلول) وعلاقته باللغة، ثم إلى ما يسمى بالمقولات من حيث أنها جوانب ترتبط بالموجودات التي اعتبرها الرواقيون أجساماً. ولذلك، يبدأ الرواقيون مناقشتهم لمسألة الموجودات حسب الدكتور "عثمان أمين" بنقدهم لأرسطو، فقد عابوا عليه أنه زاد عدد الأجناس الأولى حين جعل المقولات عشرة، و"عثمان أمين" حين يُفرق بين "أرسطو" والرواقيين حول المقولات يجعل تساؤل "أرسطو" ينصب حول المعاني العامة؛ أي الأنحاء المختلفة لإثبات الوجود، فيكون عدد المقولات عشرة، إحداها مقولة الجوهر والتسع الأخرى أعراض. أما تساؤل الرواقيين فينصب على الأنواع الأخيرة وهناك جنس واحد أهم منها جميعاً، فالأنواع مهما تكن هي موجودات، ولما كان كل موجود عندهم جسماً فهي أجسام.²⁴

هذا الاختلاف بين مقولات أرسطو والرواقيين، لا يمكن فهمه إلا إذا وضعناه في إطار ما يسمى مقولات أنطولوجيتهما أو ما يسمى بمبحث الوجود عند كل واحد منهما، أما بالنسبة إلى الرواقيين فنجد مسألة المقولات ترتبط بمفهوم "لكتون" (lekton) وهو لفظ من إبداع الرواقيين أنفسهم و ترجمته يمكن أن تكون "ما يمكن التعبير عنه" (l'exprimable) ويشرح "سكستوس امبريقوس" Sextus Empiricus²⁵ ذلك من خلال حوار بين ثلاثة عناصر يعتبرها الرواقيون متصلة فيما بينها وهي: الدال والموضوع خارجيان وواقعيان جسمانيان. أما المدلول فهو ذهني لا جسماني. وحسب "كارلوس ليفي" (Carlos Levy) وهو أستاذ بجامعة باريس ويقوم بتوجيه مركز البحث حول الفلسفة الهلنستية، فإن هذا المدلول لا يمكن فهمه إلا إذا وضعناه في مقولات الأنطولوجية الرواقية.²⁶

إن هذا اللفظ الذي أشرنا إليه (Lekton) وهو من إبداع الرواقيين أنفسهم، يعرفه "كريسيب" مؤسس المنطق الرواقي عن طريق ربطه بتعريفه للجدل: "الجدل يعالج الدال والمدلول".²⁷

أما "سكستوس امبريقوس" مؤسس المذهب التجريبي فيحدد مستويات نظرية المعنى في ثلاثة مستويات كما سبق وأن أشرنا: أما المستوى الأول فهو "الدال" (signifiant) وهو يعبر عن المستوى اللغوي من حيث الكلام وهو الصوت المسموع، لذلك فهو يدل على واقع

جسماني. أما المستوى الثاني "المدلول" (signifié)، فهو يعبر عن مستوى الفكرة أي المعنى الذي يدل عليه اللفظ، وهو بذلك ذهني لا جسماني، في حين أن المستوى الثالث يتحدد في "الموضوع" (objet)، وهو شيء خارجي.²⁸ وبذلك فهو جسماني مثله في ذلك مثل الدال.

ولتوضيح ذلك أكثر، نأخذ المثال التالي "ديون يتحول" «Dion se promène»، فإن لفظ "Dion" يمثل الكلام المسموع وهو الدال أما المدلول فهو معنى الكلام أو الشيء الذي نفهمه منه ونفكر فيه، ومثال ذلك أن الإنسان الأجنبي لا يفهم الكلام على الرغم من أنه يسمعه. وحسب "إميل برهيه" (Emile Bréhier)،²⁹ فإن مدلول الكلام الذي عرفناه بـ (Lekton) أو (Exprimable) يحتاج إلى ضبط لأن الرواقين لم يعطوا تعريفا لهذا المفهوم،³⁰ ويقوم تحليل الرواقين حسب "إميل برهيه" على الشكل التالي: "يوناني وعجمي يسمعان الكلمة نفسها، لكن تصور الشيء المحدد لا يكون لديهما واحدا، فالإوناني يفهم الكلمة. أما العجمي فلا يفهمها". إن الموضوع الخارجي مثل الصوت يبقى هو نفسه عند العجمي، أما اليوناني فالموضوع عنده يحتوي على حد يضاف إلى الموضوع وهو الذي يسمى عند الرواقين ما يمكن التعبير عنه (Exprimable). وإذا كان الجدل حسب "كريسيب" يعالج "الدال" و "المدلول"، فإن موضوع هذا الجدل عند الرواقين هو ما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة، وإن معرفة الوقائع هي تعبير عن القضايا الفردية.³¹

III الاسمية في المنطق الرواقى

أما مصطلح الاسمية، فهو مفهوم فلسفي، لا يمكن لأي كلمة أن تنتج أثرا لتعني أكبر عدد من الأفراد، وهو مصطلح ليس كما اعتادت أن تفكر فيه الأفلاطونية، إنه مصطلح واقعي ذاتي، ولا وجود للمفاهيم العامة ولا حتى للألفاظ العامة، وأن الفرد هو الواقع الوحيد. وإذا كان التعبير عن "سقراط" فيما هو متعلق بالاسمية فهو "سقراط الفرد" وليس مفهوم الإنسانية (d'humanité)، وبالتعبير الاسمي ليس هناك أمراض ولا يوجد إلا المرضى، وهو ما يدل على أن الشيء الوحيد الذي يبرز فيما هو عام وهو الكلمة.³²

ومما جاء في قاموس (Le petit Robert) أن الاسمية مذهب فلسفي، لا يوجد من خلاله أفكار عامة مجردة كلية، بل هناك أسماء عامة. أما لفظ الاسمية فيرجع إلى حقبة القرون الوسطى، أين يوجد أشهر الاسمين مثل: غيوم دكوم (Guillaume D'accon). لكن المناقشة حول موضوع الاسمية قديم، والاسمية بذلك تقابل كل ما جاء به أفلاطون لكي تصبح الأشياء المجردة واقع مثل: "الجمال" في ذاته أو "الخير" في ذاته، ذلك أن الاسمين يتعرفون فقط على وجود الأفراد الذين اتصفوا بالجمال لكنهم لا يُبالون بأفكار الجمال.³³

وما يمكن قوله إنَّ الاسمية مفهوم ومذهب فلسفيان، وقد تجلّت الصّورة الحقيقية لمفهوم الاسمية في القرون الوسطى . لكن وجود هذا المفهوم أو المذهب وجد مع ظهور الفلسفة نفسها - بمعنى أن المناقشات الفلسفية القديمة منذ "سقراط" إلى نهاية الفلسفة الهلنستية - وكل الاسمين متفقون على أن الوجود الحقيقي ليس المفاهيم العامة ولا الألفاظ العامة، بل وجود الأفراد أنفسهم والذين يحملون أسماء عامة تعبّر عن واقعهم الذاتى.

ومن الدّراسات المعاصرة التي اهتمّت بموضوع الاسمية نجد الفيلسوف الفرنسى "بروشار" (Brochard)³⁴ الذي يذهب من خلال دراسته للمنطق الرواقى - القسم الأول - أن الأفكار العامة والمفاهيم ما هي إلا أسماء، ولا يوجد في الواقع إلا الأفراد، وبذلك يحنّ ونظرة الرواقين المخلصين والأوفياء للتقليد الذي أنتجه "انتستين" (Antisthène) . ومن هنا يتبيّن أن "بروشار" يريد أن يشير إلى أهمية دراسة المفاهيم الفردية من خلال الواقع، كما أن هناك تيارا فلسفيا كان له الفضل في إرساء مفهوم الاسمية عند الرواقين وهو مذهب انتستين. ومن أقوال الفيلسوف "انتستين" وهو يردّ على أفلاطون: "إنني أرى جيدا الحصان، لكن لا أرى "الحصانية" (Chevalité)".³⁶

ومن هذا المنطلق، فإنّ كان مصطلح الاسمية يهتم بما هو فردي فيما تعبّر عنه الواقع، فإنه يحتاج إلى توضيح أكثر، لذلك يعرف "أندري لالاند" (Lalande) الاسمية من خلال "معجمه الفلسفي التقني والنقدي" بأنها مذهب من خلاله لا توجد أفكارا عامة، لكن توجد فقط الدلالات العامة، والاسمية مشتقة مما هو اسمي، مأخوذة من الألفاظ (nomina)، وليس من الأشياء في حدّ ذاتها، وهي ما تقابل في هذا معنى الواقع، وهي بذلك مأخوذة من الاسم (في ما هو مقابل للفعل)، نقول قضية اسمية أو جملة اسمية حينما يكون التعبير عن محمول بعض الكيفيات لبعض الأشياء مثل: "المنزل نظيف"، "الوجبة جاهزة"، "المدخل على اليمين".³⁷ ولهذا، فإنّ الاسمية بهذا الفهم هي تعبير عما هو مشخّص عيني محسوس، لذلك اعتبر عثمان أمين أن معنى الاسمية يتحدّد في أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معيّنين مشخّصة وإلا أشياء محسوسة. أما "الأجناس" و"الأنواع" و"الصّور" و"المثل" وغير ذلك من المعاني العامة فهي في الواقع أسماء، وليس لها وجود خارج الذهن.³⁸

وما يمكن قوله من خلال مجموع هذه التعريفات المختلفة أن الرواقين لم يحاولوا تغيير المنطق الأرسطي، بل حاولوا تكوين منطق أصيل وأن الاختلاف بين المنطق الأرسطي والمنطق الرواقى هو التعبير عن فلسفتين مختلفتين، فإذا كان المنطق الأرسطي هو التعبير عن فلسفة الجوهر والماهية، فهو بذلك منطق مفهومي. أما المنطق الرواقى

فهو منطق قضايا يعبر عن مجموع الأقسام الثلاثة للفلسفة عندهم (المنطق - الطبيعة - الأخلاق)، وحسب "روبير بلانشي" (Banché) ، فإن الرواقيين اسميين، لأن ليس هناك أجناس ولا ماهية وأن التصنيفات اصطناعية، وما يحمل خاصية الكائن ليس مشاركتها بالماهية والتي تجعله بذلك يرتبط بكائنات أخرى، بل يقوم على كيفية فردية مجسدة ، وهو حسب منطقهم لا يمكن أن يكون فردين متطابقين، وأن التعريف بالنسبة إليهم لا يكون بالاختلاف النوعي، بل بتعداد الخاصيات الجزئية، ويصبح الفكر عند الرواقيين يقوم على أساس ما هو فردي وما هو كائن وما هو موجود من حوادث وما تعبر عنه القضايا في منطقهم ليس الاتصال بين مفهومين مثل: "الإنسان" و "الفناء" ، بل الحوادث التي تأتي من خلال الزمن مثل: "ديون يتجول" أو اتصال بين الحوادث مثل: "إذا كان النهار موجودا، فالضياء موجود" ،³⁹ وهو ما يشير إلى أن هذه الأمثلة التي وظفها الرواقيون للتعبير عن منطقهم مستقاة من الوقائع، وهي لا تعبر عن الوقائع فقط، من حيث كونها فردية عينية، بل هي تعبر عن سيمولوجية وهو ما جعل "بروشار" يعبر عن المنطق الرواقى في قوله: "إن المنطق الرواقى بالماهية هو منطق سيمولوجيا".⁴⁰

يتضح وجود هذه الاسمية من خلال الأفراد فيما يعبر عنه واقعهم الشخصي الذاتى، وهو مذهب لا يعترف بوجود الأفكار العامة. ولكن يعترف بوجود الدلالات العامة، وهو لا يعبر عن منطق الاتصال بين مفهومين، بل بمنطق الاتصال بين الحوادث، والتي تصبح تعبر عن سيمولوجية لإعطاء الدلالة الحقيقية عن هذه الوقائع .

ولذلك يمكن أن نضع الصياغة التالية للتعبير عن اسمية الرواقية: "كل ما هو اسمي فيما اصطلح عليه عند الرواقيين هو ما كان جزئى شخصي تم التعبير عنه إما عن طريق واقع الأفراد الشخصي وإما عن طريق الدلالة الحقيقية للقضايا والتي يتم التعبير عنها بالحوادث (الوقائع).

أما بالنسبة إلى المنطق الأرسطى والاسمية الرواقية، فإن "بروشار" (Brochard) من خلال دراسته للمنطق الرواقى يريد تحديد الخاصية الأساسية للاسمية عند الرواقيين، وهو بذلك يذهب إلى أن هناك اختلافا بين المنطق الأرسطى والمنطق الرواقى وأن العودة إلى النصوص حسب "بروشار" يجعلنا نلاحظ أن تقسيم الكائنات إلى أجناس وأنواع لا يبقى إلا مكانا قليلا في فلسفتهم، وليس لهم نصيب لذلك في منطقهم. والحجة التي تبناها "بروشار" في أن الرواقيين أنفسهم لا يجهلون هذا التقسيم، فهم يذكرونه في قائمتهم للمقولات يذكرون "الجنس الأعلى" (Le genre suprême).⁴¹ ومن هنا يتضح أن هناك إشارة إلى أن "بروشار" من جهة يريد أن يُبعد عن الاسمية الرواقية كل ماله ارتباط بالمفاهيم العامة، وإن كانت هذه المفاهيم تظهر في فلسفتهم، فإن منطقهم خال مما هو

عام، أو أنه مرتبط بالجنس والنوع . ومن جهة أخرى فإن هناك منطقاً جديداً مُغايراً تماماً للمنطق الأسطى، بالرغم من أنهم لا يجهلون ما يسمى بالجنس إلا أنهم يعطون تصوراً جديداً لمنطقهم.

ولكن، ممّا جاء في القسم الذي خصّصه "عثمان أمين" لاسمية المنطق الرواقى أنّ الرواقيين أرادوا التخلص نهائياً من منطق معقد ناله على يدي أرسطو وأتباعه، وحاولوا أن يقيموا منطقاً جديداً لا تتعارض فيه المعرفة العقلية مع المعرفة الحسية، ولذلك مضى زينون وأنصاره من بعده، فبحثوا عن الحقيقة في الأمور الوجودية الواقعية التي يشهد بها الناس في تجارب حياتهم.⁴²

وإذا ما قارنا وجهة نظر كل من "بروشار" و"عثمان أمين"، فسنجد أنّ نظرية "بروشار" أكثر موضوعية من "عثمان أمين"، ذلك أنّ الإرث الأسطى بقي في أحضان الفلسفة الرواقية، وإن كانت الاسمية عند الرواقيين تتحدّد من خلال المقولات، فإنّ هناك اختزالاً للمقولات العشر الأسطية بأربع مقولات (سنحدّها بالتفصيل في عنصر تجليات الاسمية الرواقية)، والاختزال ليس معناه التخلص النهائي كما صرّح به "عثمان أمين"، وظهور المنطق الرواقى لم يكن لدحض المنطق المعقد الذي ناله على يدي أرسطو— كما اعتقد "عثمان أمين"—، بل لإقامة منطق جديد لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية، وهو قول فيه نوع من المغالاة، ذلك أنّ أرسطو نفسه لم ينكر هذا الترابط بين المعرفتين . وعليه، يمكن القول أنّ لكل فلسفة منطقها الخاص، وإن كان "عثمان أمين" قد أشار إلى أنّ الاسمية عند الرواقيين نابعة فقط من البحث عن الحقيقة الواقعية التي ترتبط بواقع تجارب الناس، فإنّه لم يوضّح بالأمثلة التي وظّفها الرواقيون أنفسهم لتوضيح منطقهم الاسمي.

وما يمكن قوله حول قضية المنطق بين المفاهيم العامة والمبدأ الاسمي، أنّ الدكتور "أحمد يوسف" يذهب إلى أنّ الفلسفة الرواقية إن كانت قد أنكرت الكينونة الواقعية للمعاني الكلية وتعاملت معها من منظور اسمي بخلاف ما ورثه التفكير الفلسفي عن "أفلاطون" و"أرسطو"، فإنّهم انصرفوا عن الاهتمام بتقسيم الموجودات إلى أجناس من حيث هي كليات تنطبق على جزيئات ذات حقيقة واحدة على الرغم من أنهم لم يبخسوا هذا المسعى الفكري حقه.⁴³

والنتيجة التي يمكن استخلاصها، في أنّ حضور الاسمية الرواقية حسب "إميل برهيه" (Emile Bréhier) يمكن اعتبارها أقل من أن تكون مسلمة في المنطق من أنها نتيجة للفيزياء (الطبيعة)، ولذلك فإنّ اسمية الرواقية تقوم على اعتبارات منطقية وفيزيائية، وهم بذلك أقاموا في فيزيائيتهم (طبيعتهم)، وفي النظرية، العامة علل ووضعوا معها ما

هو لا جسماني وأعطوا له مكانا واسعا، ويدل أن يُقيموا اللاجسماني في علل الكائنات فإنهم وضعوها في الأثر،⁴⁴ وهي بذلك قد أقامت الرواقية فلسفتها الاسمية على أساس الواقع الذي يرتبط بالكائن، ومن هذا الكائن ذاته توجد العلة والمركز الحيوي. هذه العلية تصبح عند الرواقيين من جهة حقل منتج للتمييزين الجسم واللاجسماني، ومن جهة أخرى نظرية تستلزم الحديث عن مصطلح الجسم واللاجسماني، هذه النظرية هي استمرارية "لانتستين" مؤسس مدرسة الكلبيين (cynique)، والذي يبعد في ما هو جسماني كل ما هو كائن مثل: المحل والزمن ولا يقبلون إلا بوجود الأجسام. وأن الرواقيين أنفسهم هم الذين أدخلوا في اللغة الفلسفية مفهومي "الأجسام" و "اللاجسماني" في تحليل طبيعة العلية (فيزياء العلية)⁴⁵ وبذلك، أن العلية عند الرواقيين هي كل ما ارتبط بالجسم. أما ما يرتبط بالجسم، فلا يمكن تسميته بالعلة، فكل ما هو علة فهو جسم، وما ليس بعلة فليس بجسم. وعلى هذا المنوال، فلا وجود للشيء عند الرواقيين إلا إذا كان جسما، وأن الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علة فهي عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود إلا للجسم وما لا جسم له فلاوجود له، وهو الأصل الذي قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقيين،⁴⁶ هذه الفلسفة التي قامت عندهم على أساس مبدأين: المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل. وما دام الرواقيون يقولون بأن جميع العلل علل جسمانية، فكل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين، وهي تترك أثرا لا جسمانيا في جسم ما، فالسكين جسم، واللحم جسم، والأثر الذي يتركه في اللحم إذ يقطعه صفة لا جسمانية، لذلك فإن العلة جسم ومعلولها صفة، ولا يمكن لأي معلول أن ينتج في تقدير زينون⁴⁷ (Zénon) عن كيان لا جسماني كما لا يمكن للفاعل والمنفعل أن يكون شيئا آخر غير جسمين⁴⁸ ومعنى ذلك ما لا يكون جسمانيا هي ليست كائنات، ويقول آخر إذا كان كل كائن جسم، فإن ما لدينا في الفكر مثلا ما هي إلا ألفاظ وهي ليست أجسام ولا كائنات وليست معدومات. وهذه الدراسة هي ما تسمى ب (LeKta) "ما يعبر عنه" عند الرواقيين هي التي أعطت وضعها لما هو لاجسماني.⁴⁹

وما يمكن قوله إن العلة عند الرواقيين لا توجد دون أثر، فهناك علاقة بين الأثر والعلّة وأن التالي يفسر المقدم. أما العلة عند أرسطو فقد احتلت مكانة هامة، فهي تعبير عن تحصيل حاصل⁵⁰ والمعرفة تقاس بالإجابة عن السؤال لماذا؟، وهي بذلك تصبح علة أرسطو هي التي تبحث وتشرح.⁵¹ وهو ما يشير إلى أن هناك اختلافا بين العلة عند أرسطو والعلة عند الرواقيين.

أما بالنسبة إلى علة "أرسطو" فهي ترتبط بمنطق مفهومي، محمولي، فهي تحاول أن تجيب عن نتيجة الحد الأوسط فإذا كان القياس هو الحد الأوسط. والحد الأوسط هو علة في النتيجة فقد ادمج أرسطو العلة مثل الحد الأوسط، في حين أن العلة عند

الرواقيين فقد ارتبطت بمنطق القضايا الذي يعبر عن الوقائع، فهي لا تنظر إلى العلة من حيث أنها تبحث عن لماذا ؟، بل تحاول تحليل الوقائع من حيث تسلسلها المنطقي، فلا وجود لعلّة دون أثر لوجود هذه الأحداث، وهي تدرس في إطار ما يسمى عند الرواقيين بالمادية في منطقهم الخاص .

ومن أهم الانتقادات التي قدمت إلى "أرسطو"، أن هناك أربع علل (مادية - صورية - فاعلة - غائية)، ولكن في بعض الحالات لا توجد علة مادية عندما يتعلق الأمر بالحوادث، وأن "أرسطو" نفسه لا يحددها بدقة مثل فكرة الخسوف، فالقمر فاعل وليس ماديا . أما الأرض فهي علة محرّكة، وليس هناك علة غائية . أما العلة الصورية فهي التعريف ولكن هذا التعريف يبقى غامضا إذا لم ندخل العلة المادية.⁵²

أما الاختلاف الموجود بين اسمية الرواقية واسمية الالبيقوريين، فحسب دراسة "بروشار" حول الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة أن هناك تباينا بين الاسمية الرواقية والاسمية عند إبيقور والتي تكون متشابهة مع اسمية "ج - س - مل" و"هوبز" وهم يتفقون على أن لا يُقرون إلا بالأصوات، بينما اسمية الرواقية تكون بين الموضوع الواقعي والصوت الذي يعطي المعنى، مع الأخذ بدلالة الأسماء والتي تعتبر لديهم أشياء، ويضيف "بروشار" في أن الناس الأجانب الذين لا يتكلمون لغة واحدة لا يكون بينهم تفاهم.⁵³ ومفاد هذا الاختلاف حسب "بروشار" أن اسمية الرواقية تتعلق بنظرية المعنى، وهي من المباحث اللغوية الهامة في فلسفتهم، وتتمثل في الدال : هو الكلام أي مجموع الحروف الملفوظة والمكتوبة . أما المدلول أو ما يسمى "بمضمون الفكر" وهو الذي يسمونه لكتون (LeKton)، وهو بمثابة الوسط بين الفكر والكلام الخارجي أو بمثابة النقطة التي يلتقيان فيها موضوع الكلام وهو الشيء الحقيقي المشخص الموجود في الخارج.⁵⁴ ولذلك، فإن كل من الدال وموضوع الكلام خارجيان . أما المدلول فهو ذهني باطني يتعلّق بمضمون الفكر، ذلك أن المتحدث إذا كان يقول كلاما لا يفهمه المستمع، فالكلام في هذه الحالة هي أصوات بالنسبة إليه، تقتقر إلى المعنى الذي يرتبط بمضمون الفكر، فالكلام دون أن يحمل معنى هو صوت وهو ليس لغة، إلا إذا كان هناك تفاهم بين الناس من حيث معنى الكلام، هذه العلاقة بين الدال والمدلول عند الرواقيين هي ما ارتبطت عندهم بنظرية المعنى، فهي من جهة لها اعتبارات منطقية ومن جهة أخرى لها اعتبارات لغوية . أما الاعتبار المنطقي، فيتمثل في أن الجدال يعالج الدال والمدلول، وبذلك فهو العلم الذي يدرس الحق والباطل وما ليس حقا وباطلا، في حين أن الاعتبار اللغوي فيتناول البيان والنحو والبلاغة، وأن المنطق يصبح معناه أوسع مما كان عند أرسطو، مما يجعل مصطلحي "الدال" و"المدلول" ترجع عند الرواقيين إلى التمييز بين النحو والمنطق . أما

"الدال" الذي يعبر عن الصوت، فإن دراسته ترجع إلى النحو، في حين أن الدراسة حول الأشياء الدالة أو ما يسمى الموضوع الخارجي ترجع إلى المنطق. هذه العلاقة عند الرواقيين طبيعية تكون بين اللفظ والشيء. أما المدلول فهو ما يمكن التعبير عن هذه الأشياء.⁵⁵

أما بالنسبة إلى اسمية الابيقوريين، فهي تشبه إلى حد بعيد اسمية "هوبز" (Hobbes) و"ج. س. مل" (J. S. Mill) التي لا تتاصر ما انتهى إليه المنطق الأرسطي. ولكن، من الشطط بمكان أن يُنسب إلى الرواقيين الاهتمام بالاستقراء الذي كان يمثل قاعدة المنطق الابيقوري،⁵⁶ ذلك إن كان هناك تشابه بين الرواقية والايبيقورية من حيث وجود النزعة الاسمية عندهما، فإن هناك اختلافا في طريقة أخذها بالنزعة الاسمية، فأما اسمية الابيقورية فهي قائمة على مبدأ الإحساس فقط، لذلك فهم لا يقرّون إلا بالأصوات. كما أشار إلى ذلك "بروشار" في كتابه: دراسات حول الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، في حين أن الرواقيين وإن كانوا يقبلون بفكرة الإحساس، فذلك للتأكد من معرفة الضرورة، فالإحساس عند الرواقيين لا يكفي وحده ما لم يتوّج بحضور ما هو عقلي (Intelligible) وهذا الأمر يكون مستقلا عما جاء به الابيقوريون. ولهذا، يصبح من غير المعقول افتراض أن التجربة ليس لها حضور في معرفة الدلالة - والتي لا يعترف بها الابيقوريون بوجود ما يسمى عند الرواقيين بمرحلة (LeKton)، والأمثلة التالية مأخوذة من الملاحظة: "إذا كان للمرأة حليب، فإنها قد ولدت" و"أن الدخان دلالة على الحريق".⁵⁷

وعليه، يمكن القول أن اسمية الابيقورية مقارنة باسمية الرواقية أكثر تطرفا ذلك أن هدف الابيقورية من الاسمية هو الوصول إلى تحقيق أكثر اللذات والتي بها يكون الإنسان في اعتقادهم سعيدا، في حين أن اسمية الرواقية أكثر اعتدالا من اسمية الابيقورية، ذلك أن النسق الرواقي في تحديد اسميتهم لا يتعدى حدود انسجام فلسفتهم.

ومن أهم مظاهر الاسمية الرواقية وتجلياتها فيما تكتشف هذه المظاهر عن عمق الاسمية الرواقية في أهم مباحثها المنطقية منها: المقولات - القانون والضرورة والمبدأ الاسمي -

أ المقولات والفلسفة الاسمية عند الرواقيين: من المسائل الهامة في التفكير الفلسفي والمنطقي قديما هو البحث عما هو أنطولوجي من الكائنات، تمثلت هذه الدراسة في تحديد أهم المقولات.

أما بالنسبة إلى "أرسطو"، فإن المقولة تقوم حول دلالات "الكائن" في إطار "الخطاب" (discours prédicatif). ويمكن التعبير عنه بـ "أ هو ب" (A est B)،⁵⁸ وبذلك يبحث أرسطو

عن أجناس هذه الكائنات، وإن كان "أرسطو" قد وضع عشر مقولات تمثلت في الجوهر - الكم - الكيف . . . ، فإن المنطق الرواقى ذو الخصيصة الاسمية المادية قد اختزل مقولات أرسطو العشر إلى مقولات أربع هي: الجوهر الجسماني - الكيف أو الماهية الفردية - الحال أي المادة الفردية الملتبسة بحالة معينة. النسبة⁵⁹ ومن هنا يتضح أن المقولات الأربع هي مقولات إما "جسمانية" (Corporel) وإما "لا جسمانية" (Incorporel). فأما ما هو "جسماني" فهو متعلق بالكائن من حيث هو موضوع جسماني، في حين أن ما هو "لا جسماني" ليس بكائن، لذلك نجد أفلوطين (Plotin) يقدم نقدا للمقولات الأربع الخاصة بالرواقية في أنها تفتقر إلى الانسجام (L'incohérence) ، باعتبار أن المقولتين الاشتان الأوليتان وحدهما تتعلقان بالكائنات (Les êtres) بالمعنى الصحيح لما هو جسماني. أما المقولتان الاشتان الباقيتان فتتعلقان بما ليس جسمانيا (اللاجسمانيات) ، بمعنى ما ليس بكائن (Le non être) ⁶⁰. ذلك أن "أفلوطين" له الحق في ذلك، من جهة لا يرى وجود لفظ مشترك يجمع هذه المقولات في الأجناس كما نجد عند "أرسطو" - ومن جهة أخرى لا يرى "أفلوطين" وجود التوافق والترابط بين هذه المقولات، باعتبار أن كل مقولة تستلزم سابقتها⁶¹.

ومما جاء على قول صاحب كتاب: الدلالات المفتوحة إلى أن المقولتين الأخيرتين تمثلان ما ليس جسمانيا في الشيء، وما هو آت من الأشياء الأخرى وما لا يظهر بالقول أنه المدلول "الليكتون" (Lekton) ، ولذلك لم يتعامل الرواقيون حسب صاحب الكتاب مع الأجناس والأنواع إلا بوصفها أسماء تتضمن ماهية الأشياء⁶². ومن هنا، يتضح أن المقولات عند الرواقيين هي طريقة للتعبير عن نظرية المعنى وهي من المباحث اللغوية وتتمثل في الدال: وهو الكلام أي مجموع الحروف المفوطة والمكتوبة . المدلول: أو ما يسمى "بمضمون الفكر" وهو الذي يسمونه بـ "ليكتون" (Lekton)، وهو بمثابة الوسط بين الفكر والكلام الخارجي أو بمثابة النقطة التي يلتقيان فيها موضوع الكلام: وهو الشيء الحقيقي المشخص الموجود في الخارج،⁶³ ومن هنا، فإن فهم الرواقيين للمقولات لا يمكن اعتبارها أجناسا للكائن، بل هي تمثل مستويات تحليل الكائن، أما المقولة الأولى، فهي تحدد مستوى المادة التي تشكل المبدأ المنفعل، في حين أن المقولة الثانية فهي تحدد مستوى الكيفية وهو مبدأ جسماني فاعل مثل الكيفية الحقيقية التي تنظم الكيفيات الخاصة وهي التي تركبها مثل: "الكائن الفردي المحدد". أما المقولة الثالثة فهي ما تعلقت بمستوى الحالة، في حين أن المقولة الرابعة تمثل مستوى علاقة جسم بجسم آخر، باعتبار أن الكائن يختلف عن الآخرين إذا دخل في علاقة معهم، فالأب لا يصبح أبا إذا كان ابنه على وشك الموت. أو أننا لست على يمين جاري إذا كان هذا الأخير قد غير مكانه،⁶⁴ وهو ما يدل على أن المقولات عند الرواقيين تنفي وجود مشاركة في بعض

الخاصيات كائنات أخرى، فكل كائن يختلف عن الآخرين من حيث الخاصية الفردية التي لا يمكن أن تكون متشابهة مع بقية الكائنات الأخرى وهو ما يجعلنا نؤكد فكرة الاختلاف بين المنطق الرواقي والمنطق الأرسطي الذي أخذ عن أستاذه أفلاطون فكرة "المشاركة" (Participation).

ومن أهم الملاحظات التي يمكن استخلاصها أن الرواقية قد تعاملت مع المقولات تعاملًا اسميًا، ذلك بغية المحافظة على النسق الفكري الذي تقوم عليه فلسفتهم، وهي بذلك لم تتف وجود المقولات الأرسطية، بل اكتفت بالمقولات الآتية: الجوهر والكيفية والحالة والعلاقة، أما المقولات الأخرى الأرسطية، فلا تعبّر عن اسميتهم، وإن كان الرواقيون قد اكتفوا بالمقولات الأربع فهي ليست أجناسًا للكائن - كما تبين لنا ذلك، فقد ركزوا على الأقيسة الشرطية والقضايا التي لم يكن "أرسطو" قد اهتم بالبحث عنها.

ب - القانون الضروري والمبدأ الاسمي في القضايا الرواقية

إن الحديث عن القانون الضروري عند الرواقيين هو نفسه حديث عن إسميتهم. وإذا كان الرواقيون قد تجاوزوا في منطقهم كل ماله ارتباط بالأجناس والأنواع أو كل ماله ارتباط بما هو كليّ تصوّري مفهومي، فإنهم قد أقاموا بناءً جديدًا عرف باسم المنطق الاسمي - الرواقي - يختلف عن منطق أرسطو المحمولي شكلًا ومضمونًا. وهي مسألة تتعلق بمنطق القضايا عند الرواقيين.

أما القضية عند الرواقيين فقد عرفت عند "ديوجين" (Diogène Laërce) من خلال كتابه: حياة ومذاهب الرواقيين بأنها ما هو حق أو باطل أو هي مركّب منطقي يحتوي على مجموع التعريفات اللاحقة - كامل ومثبت أو منفي مثل ما يقوله "كريسيب" (Chrysippe) في تعريفه للجدل بأن القضية هي ما كانت مثبتة أو منفية في حد ذاتها⁶⁵.

ومن الملاحظات الأساسية التي أشار إليها جوزاف (Joseph) في الملتقى "شونتيلي" (Chantilly) حول الرواقية ومنطقهم في أن هناك اعتقادًا يخص المنطق الرواقي في أن القضية الخاصة لها موضوع فردي وتعرف من خلال اسم العلم أو من خلال صفة أو صفة لا معرفة⁶⁶.

ولذلك، أول ما يميّز القضية الرواقية في أنها فردية، وإذا كانت القضية الأرسطية كلية، فإن الحامل في القضية الرواقية يبقى شخصًا يشار إليه بطرق مختلفة إما من خلال اسم العلم أو صفة . . . ، أما ثاني ما يميّز القضية الرواقية عن القضية الأرسطية، في أن أرسطو يدخل القضية في إطار ما هو مفهومي. أما منطق القضايا عند الرواقيين فيقوم على أساس التعبير عن الوقائع وتسلسلها، لذلك فإن القضية عند أرسطو متكوّنة

من تصوّرين هما الموضوع والمحمول، في حين أن منطق القضايا عند الرواقيين يقوم على أساس ارتباط التالي بالمقدم. وما يمكن أن يشير إلى المنطق الاسمي عند الرواقيين في أن القضية البسيطة تكون في عبارة الحدث، في حين أن القضية المركبة تؤخذ في الصورة التي تكون عليها، وأن تعبر عن روابط الأحداث فيما هو ثابت من القوانين الطبيعية.⁶⁷

وما يمكن معرفته عن القضايا المنطقية عند الرواقيين، بأنها تكاد تكون دائما قضايا مركبة شرطية: منها ما هو متصل، ومنها ما هو منفصل. أما القضية الشرطية المنفصلة فتتألف من قضيتين متناقضتين، ولا تكون القضية صادقة إلا بإطراد التعارض بينهما، في حين أن القضية الشرطية المتصلة هي التي يمكن أن تؤخذ في نظر الرواقيين مثلا لسائر قضايا المنطق، وهو ما أشار إليه "بروشار" ⁶⁸ (Brochard) في أن هذه القضايا لا تدل على علاقة الملائمة أو عدم الملائمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة، بل على أنه إذا كان هناك شيء يملك صفة ما من الصفات كان بالضرورة يملك صفة أو صفات أخرى مثال ذلك قولنا: "إذا طلعت الشمس فالنهار موجود"، فليس يكفي أن يكون بين حدثين أو واقعيتين علاقة بعيدة ناتجة عن تسلسل طويل من تسلسلات العلل الثانية. لكن يتألف منهما قضية شرطية متصلة، بل أن يكون نقيض الحكم "التالي" منافيا للحكم "المقدم" والقضية الشرطية المتصلة تخالف تمام المخالفة القضية الشرطية المنفصلة من حيث أنها تحتوي على علاقة ضرورية، ولا تجد القضية الشرطية المتصلة دليلا على صحتها إلا في الشرطية المنفصلة، وبالتالي في مبدأ التناقض.⁶⁹ وفي هذا الإطار يميّز الرواقيون بين صنفين من القضايا المختلفة: أما الصنف الأول من القضايا فهي التي تسجل علاقة متطابقة، في حين أن الصنف الثاني تستعمل العلوم التجريبية: الطب أو الفن الإلهي.

الصنف الأول من القضايا صوري محض ويوجب فهمه مثل الصياغة الاستلزامية، في حين أن الصنف الثاني يمكن تقريبه بالرباط السببي (العلني). وفي هذا التمييز نؤكد على أن الرواقيين قد تمكنوا من أن يجعلوا الرباط السببي مرتبطا بالفيزياء الرواقية وفيها يتحقق ما يسمّى عندهم بالمنطق الاسمي الذي لا يعتبر عندهم رابطة محمولات لموضوع في وحدة المفاهيم كما يراها "أرسطو"، بل هي روابط تجريبية وأحداث متعاقبة (متتالية)، وهذه الروابط هي روابط لظواهر لا تعبر في قضية بسيطة، بل في قضية مركبة تربط إحدهما بالأخرى في عبارتين لحدثين. أما الأولى فهي خاصة بالمقدم، في حين أن الثانية تعبر عن التالي مثل: "إذا كان أحد قد أصيب بجرح في قلبه، فإنه سيموت".⁷⁰ هذه العلاقة بين المقدم والتالي عند الرواقيين حسب جوزاف (Joseph) تُعرف باسم النتيجة بشرط أن لا نفهم منها بالنتيجة المنطقية (نتيجة خاصة بالمنطق) والتي

تربط النتيجة بالمقدمات المنطقية في القياس، وتصاغ في إطار مبدأ عدم التناقض، بل يتعرفون عليها من خلال بعض القضايا الافتراضية مثل: "إذا وجد النهار، وجد الضياء" وهو ما يشير من خلال هذا المثال أن التالي محتوى في المقدم، وأن الأثر محتوى في العلة، ليس معناه كما نجده في ميدان المثلث وتعريفه، بل مثل العصفور في البيضة⁷¹. ذلك أن القضية عند الرواقيين لا يمكن أن نبحت عنها إلا في إطار حدود العلاقة بين عبارتين وحكمين، فالعبارة التالية التي هي قضية "إذا وجد النهار، وجد الضياء"، فإن الرواقيين لا يهتمون بالعلاقة المادية، بل يهتمون بالعلاقة بين حكمين أو بين حدثين (حدث وجود "النهار"، وحدث وجود "الضياء")، وفي المنطق الرواقى فإن لفظ الاسمية عندهم هو قانون للألفاظ العامة، اعتباراً أن الكائنات الفردية هم وحدهم الحقيقيون، والقضية الشرطية لها الاستحقاق الكامل في أن يكون قولها واضحاً في أنه إذا كان هناك كائن مشخص ويمتلك صفة معينة، فإنه سيمتلك أيضاً صفة أخرى أو بالأحرى إذا كان هناك حدث معطى، فإن هناك حدثاً آخر سيظهر⁷².

وإذا تبين لنا من خلال التحليل السابق أن هناك علاقة بين القضية المركبة عند الرواقيين والقوانين الطبيعية، في أن القضية تعبّر دائماً عما هو ثابت من القوانين الطبيعية، فإن "أنطوانيت" (Antoinette Virieux Reymond) قد تطرقت إلى الحديث عن تأثير الرواقية في تطور العلم من خلال دلالة القضية (Suneonménon) والقانون العلمي، وفيه تحاول إدراج إشكالية التقارب الذي وضعه "بروشار" بين القضية عند الرواقيين وفكرة القانون الطبيعي فيما إذا ما كان هذا الرأي موافقاً لمجموع ما نعرفه حول المذهب الرواقى⁷³.

قبل أن تجيب "أنطوانيت" عما هو متعلق بالمذهب الرواقى، تحاول النظر في معنى القانون الذي يرتبط بالعلم الحديث، فتستشهد "بغوبلو" (Goblot) في أن القانون الطبيعي هو ما كان له علاقة ثابتة بين لفظين يمكن ملاحظتهما، وكل علاقة ثابتة ينبغي أن تكون ضرورية، لأن ما هو اتفاقى لا يكون ثابتاً. إذن فكل قانون يعبر عن ضرورة⁷⁴.

وما يمكن قوله إن القانون حسب قول "غوبلو" هو ما كان مرتبطاً بالملاحظة الخارجية، أو هو علاقة ثابتة بين شيئين نعبر عنهما بصياغة رياضية والضرورة هي التي تكون صادقة في جميع الأحوال. أما ما كان اتفاقياً فلا يبقى ثابتاً، لذلك فالقانون ما كان يحقق الضرورة بالمعنى المنطقي الرياضي، لذلك يعطون الفلاسفة معنى أكثر عموماً للقانون، في حين أن الفيزيائيين يصرون على أولوية الجانب الكمي الذي يعتبر أحد خصوصيات القانون، فالقضية بالنسبة إلى الفيزيائيين إذا كانت متحققة عن طريق التجربة التي

وقعت بالفعل فلا تكفى أن تكون القضية المعبرة مبرهنة على مستوى المنطق، بل ينبغي أن نتخيل منهجا للملاحظة وطريق عملي يسمح لنا بإعطاء إجابة كافية⁷⁵.

والخلاصة في ما قلناه ينبغي استبعاد الصدفة عما هو مرتبط بالتجريب، وأن الكل المنسجم والمتجانس يكون ملخصا في قانون بعدما يضع العالم إشكالا يبحث عن الإجابة، أما بالنسبة إلى القانون عند الرواقيين فهو يختلف عن القانون بالمعنى العلمي الحديث، ذلك أن القانون بالمعنى الرواقي يقوم على أساس القضايا الشرطية. وإذا كان "أرسطو" قد عبر عن القضية العملية بتحليل ماهيات التصورات أو المحمولات.

أما النتائج التي يمكن استخلاصها فيمكن تحديدها في النقاط التالية:

كان السؤال الذي طرحناه في إشكالية المقال هو: هل يمكن القول بأن خصائص المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي واحدة أم مختلفة؟

والذي يتبين لنا في الأخير، وفي خاتمة هذا المقال هو وجود اختلاف بين المنطقين لا من حيث الشكل فحسب، بل من حيث المضمون. وذلك أن المنطق الأرسطي منطق مفهومي محمولي تصوري، في حين أن المنطق الرواقي منطق قضايا والتي تعبر عن الوقائع. مما يجعلنا نؤكد على أن المنطق الأرسطي كلي لا يخرج عن نطاق "لا علم إلا بالكليات" في حين أن المنطق الرواقي منطق عيني مشخص يهتم بالقضايا الطبيعية والأخلاقية.

ومن هذه النتيجة العامة فإن هناك نتائج خاصة ارتبطت بخصائص كل من المنطقين وهي على التوالي:

✓ بالنسبة إلى الخاصية المادية في كلا المنطقين، فإن كان المنطق الأرسطي يرتبط بما هو مادي في حدود ما هو صوري من القياس، فإن مادية الرواقيين ترتبط بالإرث التاريخي الذي يرجع إلى "انتىستان" الكلي. ولهذا فإن مادية أرسطو لا تكون إلا في حدود القياس والذي يجيب عن لماذا؟ ليحدد الإجابة بوجود العلة الصورية والعلة المادية والعلة الفاعلة والعلة الغائية. أما مادية الرواقيين فهي ناشئة عن الانسجام الطبيعي والأخلاقي للمواطن الكوني مع العقل الذي هو القدر وهو العناية الإلهية وبالقضايا المنطقية يعيش الإنسان على وفاق مع هذه التي تقوده إلى الفضيلة سواء أكانت منطقية أم طبيعية أم أخلاقية.

✓ بالنسبة إلى الخاصية الأنطولوجية لكل من أرسطو والرواقيين، فإن العنصر المشترك بينهما يتمثل في البحث عن الوجود من حيث وجود أي الكائن الإنساني إلا أن الاختلاف بينهما في أن أنطولوجية أرسطو تجعل الكائن سجين المقولات العشر أو

العلم الكلي الذي لا يخرج عما هو مفهومي تصوري، في حين أن أنطولوجية الرواقين تنظر إلى الكائن الإنساني المستقبلي. وهي مبحث فلسفي ميتافيزيقي موضوعاتها الوجود ذاته والوجود الإلهي والنفس بما فيها الكسمولوجيا. وهي عند الرواقين مسألة ترتبط باللغة والمقولات كجانب طبيعي منطقي أو ما يسمى عندهم "ما يمكن التعبير عنه". أما عند أرسطو فمسألة المقولات لها جانب أنطولوجي منطقي لا يمكن إبعاده عما هو كلي محمولي تصوري، في حين أن مقولات الرواقين ترتبط بنظرية المعنى وبها نحدد الدال من المدلول والتي أضحت في الوقت الحالي عند المعاصرين يهتمون بها في اللسانيات كما عند "دوسوسير" (De SAUSSURE)

✓ وأخيرا الخاصية الاسمية، فإن مقولات المنطق الرواقى لا يمكن إبعاده عن اسميتهم. أما مسألة القانون الضروري، فإن المنطق الرواقى قد استبعد تلك الكائنات الجوهرية وتلك الماهيات الأزلية التي كان "أرسطو" يفسر بها تنوع الوجود، وعوضها بفكرة القانون وفكرة النظام الثابت لتعاقب الأحداث، وفيه تكون الحوادث متسلسلة، وأن فكرة الكلي عندهم تتحول إلى ما هو ضروري ويتأسس من خلالها المبدأ الاسمي في قضاياهم.

وما يمكن استخلاصه، أن القانون الضروري عند الرواقين هو عنوان للمنطق الاسمي عندهم، وهو يختلف عما هو في المنطق الأرسطي أو المنطق الرياضي الحديث ومفاده ذلك أن القانون عند الرواقين قد استبدل بالماهية الأرسطية، وما هو ضروري عند الرواقين قد استبدل بما هو كلي. ويختلف كذلك عن القانون الحديث والذي يرتبط بالتطبيقات المنهجية للأنساق المختلفة بالمنطق الرياضي الحديث، في أنه يرتبط بالعلوم التجريبية ويهتم بما هو جزئي، في حين أن القانون عند الرواقين له اعتبارات فلسفية ميتافيزيكية تمثلت فيما هو مرتبط بما هو إلهي أخلاقي. لذلك يمكن أن نضع الصياغة التالية: "كل ما هو اسمي عند الرواقين هو فلسفي ميتافيزيقي، وكل ما هو ميتافيزيقي هو إلهي أخلاقي"

وما يمكن قوله إن كل من المنطقين سواء أكان أرسطيا أو رواقيا، فإن منطقهما فلسفي ميتافيزيقي لا يخرج عن نطاق اللغة اليونانية. ورغم هذا العلاقة، فإن هناك عناصر مختلفة تمثلت في أن المنطق الأرسطي كلي محمولي يعبر عن الصياغة "لا علم إلا بالكيلات". في حين أن المنطق الرواقى منطق قضاياء وهو يعبر عن الوقائع (الأحداث) وفق الصياغة "لا علم إلا بما هو جزئي مشخص".

- ¹ مصطفى لبيب عبد الغني. فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ص 27.
- ² Chenique (François), *Eléments de logique classique, (L'Art de pensée et de juger), série* logique et informatique, Tome I, Paris, 1971, p. 18.
- ³ Encyclopédie Universalis, Corpus 21 Tabou, Edition Paris, p. 328.
- ⁴ Jan Lukasiewicz, *La syllogistique d'aristote du point de vue de la logique moderne*, traduction du polonais par Eslawasky(Z), Armand Colin, Paris, 1972, pp. 65 – 66.
- ⁵ Ibid., p. 66.
- ⁶ Ibidem.
- ⁷ Ibidem.
- ⁸ علم الدلالة "كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر" فهي إذن تقوم على نسبة بين شيئين الأول المسمى "الدال" والثاني واسمه "المدلول" (عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ص 39)
- ⁹ Jean Brun, *Le stoïcisme, « Que sais-je ? »*, P. U. F, 5e Edition, Paris, p. 53.
- ¹⁰ Emile Bréhier, *Les stoïciens, textes choisis*, P. U. F, 1957, p. 58.
- ¹¹ Carlos Levy, *Les philosophies hellénistiques, « Série Antique »* Librairie Générale Française, 1997, p. 138.
- ¹² Emile Bréhier, *Chrysippe*, op. cit., p. 109.
- ¹³ Jean Brun, *Le stoïcisme, « Que sais-je ? »*, op. cit., p. 53.
- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ Jean Brun, *Le stoïcisme, « Que sais-je ? »*, op. cit., p. 54.
- ¹⁶ Jean Brun, *Les stoïciens*, op. cit. p. 57.
- ¹⁷ "انتستان" (Antisthène) ولد نحو 444 ق. م وتوفي حوالي 371 ق م- فيلسوف يوناني كلبي- Cynique - مؤسس الاسمية، وقد تم تطويرها مع المدرسة الرواقية، التي لا ترى في الأفكار العامة والمفاهيم إلا أسماء، في البداية اتبع انتستان تعليم السوفسطائيين وكان تلميذا لفورغياس (Gorgias) ثم اتبع سقراط في منهجه الفلسفي، وقد اهتم بشكل واسع بدراسة الفلسفة، وأسس مدرسته الكلية، ودافع عن الأخلاق حيث اعتبر أن قوام الفضيلة الممارسة التي تقوم على سعادة الإنسان، ولذلك فإن الفضيلة وحدها هي التي تنتج لنا ما هو جميل في رأيه.
- ¹⁸ لالاند أندري (1867-1963) فيلسوف ومنطقي فرنسي ذو نزعة عقلانية من أهم أعماله الفلسفية معجمه الفلسفي التقني والنقدي للفلسفة.
- ¹⁹ André (Lalande), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* 1ère Edition, P. U. F, 1976, p. 714.
- ²⁰ "بركلي جورج" (Berkeley) 1685-1753: فيسوف وفيلسوف انجليزي اشتهر بمذهبه « اللامادية » ويحصره الوجود في الإدراك. من آثاره (مبادئ المعرفة البشرية).
- ²¹ Aurex Sylvan, *La philosophie du langage*, P. U. F, Saint- Germain, Paris, 1966, p. 126.
- ²² André (Lalande), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 715.

- ²³ بيتركونزمان فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 13.
- ²⁴ André (Lalande), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit. , p. 715.
- ²⁵ سكتوس امبريقوس بديلا من العقل ومن الشك في كل شيء عدا الظواهر الحسية.
- ²⁶ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959 الطبعة الثانية، ص 123.
- ²⁷ Levy Carlos, Les philosophies Hellénistiques, « Série Antique » Librairie Générale Française, 1997, p. 117.
- ²⁸ Jean Brun, Les stoïciens, Diogène Laërce, VII 10, op. cit. , p. 24.
- ²⁹ فرنسي. اهتم بتاريخ الفلسفة عامة. من أهم آثاره تاريخ الفلسفة 1876-1952 Emile Bréhier
- ³⁰ Jean Brun, Les stoïciens, Empiricus math VII10, op. cit. , p. 284.
- ³¹ Antoinette Vireux Reymond, La logique et l'épistémologie des stoïciens, op. cit. , p. 63.
- ³² Emile Bréhier, Les stoïciens, op. cit. , Préface XXV-2.
- ³³ Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, Librairie Arthène Fayard, 2004, p. 877.
- ³⁴ بلانشي رويبر 1898-1995 معاصر اشتهر بكتبه في المنطق الرياضي وفي الاستيمولوجيا ومن أهم آثاره المدخل إلى المنطق المعاصر والمنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل والبنيات العقلية.
- ³⁵ Paul Robert, Le petit Robert, des noms propres rédigés par Alain Rey, Paris, 1997, P 1497.
- ³⁶ Victor Brochard, Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Librairie philosophique, j. Vrin, Paris, 1974, p. 221.
- ³⁷ Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, op. cit. , p. 877.
- ³⁸ 686. André La Lande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit. , p. 39
- ³⁹ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 116.
- ⁴⁰ Robert Blanché, La logique et son histoire d'Aristote à Russell, Armand Colin, Paris, 1996, p. 94.
- ⁴¹ Victor Brochard, Etude de la philosophie ancienne et moderne, op. cit. , p. 231.
- ⁴² Ibidem.
- ⁴³ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص. 116.
- ⁴⁴ أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، (مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة) ، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت ، الطبعة الأولى، 2005، ص 32.
- ⁴⁵ Frederique Ildefouse, Les stoïciens, Les belles lettres, 2000, Tome I, Zénon, 7 Cléanthe, Chrysippe) p. 48.
- ⁴⁶ Ibidem.
- ⁴⁷ زينون الرواقى مؤسس المدرسة الرواقى من أقطابها الأوائل.
- ⁴⁸ جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، 1999، ص 78.
- ⁴⁹ Marie Protomalais Marneli, La rhétorique des stoïciens, L'harmattan, 2002, p. 35
- ⁵⁰ العناصر الفاعلة هي الهواء والنار في حين أن العناصر المنفعلة هي التراب والماء .
- ⁵¹ Jean Joël Duhot, La conception stoïcienne de la causalité, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1989, pp. 18-22.
- ⁵² Jean Joël Duhot, La conception stoïcienne de la causalité , op. cit. , p. 20.

- ⁵³ Victor Brochard, Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, op. cit. , p. 221.
- ⁵⁴ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص. 121.
- ⁵⁵ Maria Protomalais Marneli, La rhétorique des stoïciens, op. cit. , p. 34.
- ⁵⁶ أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، المرجع السابق، ص. 40.
- ⁵⁷ Victor Brochard, Etude de la philosophie ancienne et moderne, op. cit. , p. 233.
- ⁵⁸ Robert Muller, Les stoïciens (la liberté et l'ordre du monde), Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2006. P. 79.
- ⁵⁹ أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، المرجع السابق ص 40.
- ⁶⁰ Robert Muller, Les stoïciens, op. cit, P79.
- ⁶¹ Ibidem.
- ⁶² أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، المرجع السابق، ص 40.
- ⁶³ أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، المرجع السابق، ص 121.
- ⁶⁴ Robert Muller, Les stoïciens, op. cit. , p. 79.
- ⁶⁵ Laërce, Vie et doctrine des stoïciens, introduction et traduction et note par Richard Goulet, Librairie générale française, 2006, p. 74.
- ⁶⁶ Joseph moreau Bordeau, « Les stoïciens et leur logique », Acte du colloque De Chantilly, 18-22/09/1976 C. N. R. S ? Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1978, p. 350.
- ⁶⁷ Joseph Moreau Bordeau, « Les stoïciens et leur logique », op. cit, p. 351.
- ⁶⁸ تحصيل حاصل في المنطق القديم ومنه الأسطي فإن معناه أن النتائج تتبع المقدمات اضطرارا. أما في المنطق المعاصر فمعناه أن كل القضايا تكون صادقة مهما تكن من الناحية الصورية.
- ⁶⁹ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 131-132.
- ⁷⁰ Joseph moreau Bordeau , « Les stoïciens et leur logique », op. cit. , p. 350.
- ⁷¹ Ibid. , p. 352.
- ⁷² Victor Brochard, Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, op. cit. , p. 224.
- ⁷³ Antoinette Virieux Reymond, La logique et l'épistémologie des stoïciens, op. cit. , p. 227.
- ⁷⁴ Ibidem.
- ⁷⁵ Antoinette Virieux-Reymond, La logique et l'épistémologie des stoïciens, op. cit. , p. 228.