أصالة الإبداع في المنطق الإسلامي
(الفارابي وابن سينا أنموذجا)

محمّد وادفل❖ جامعة عبد الحميد مهري ❖ قسنطينة 2 ❖ الجزائر

ملخص

يعالج هذا المقال تفسيرات مصادر المنطق الإسلامي المختلفة في أصالته وإبداعه. وإن كان من الصعب معرفة المصادر الإسلامية في مجال المنطق بشكل دقيق وكامل، فلأنه من جهة، أنّ مجال التراث العربي الإسلامي الذي يهتم بالبحوث الإسلامية واسع جداً وأنّ العديد من المفكرين كانت لهم إسهامات في تطوير الفكر المنطقي إلى يومنا الحالي، ومن جهة أخرى، ما تبقى من الفارابي وابن سينا يُظهر أعمالا إبداعية في المجالات الفلسفية والمنطقية.

وسنخصص في هذا المقال البحث عن المصادر الإبداعية لكل من الفارابي وابن سينا في الدراسات المنطقية. ومن الواضح أنّ الحديث عن هذا المنطق كمفهوم في طبيعته ومصدره، يستدعي بالضرورة التركيز على إرث البعض من أسماء الكبار في الفلسفة الإسلامية في جميع فروعها المختلفة: منطق علم الكلام الإسلامي –منطق الفلاسفة المسلمين – ومنطق الصوفيين المسلمين. وفي هذا السّياق نفسه، لا أذكر المنطق العربي الإسلامي من المنظور التقليدي، ولكن أريد أن أحدد أصالة المنطق العربي الإسلامي لا باعتباره منطقا أرسطيا فحسب، بل هو منطق مبدع. وأعتقد أنّ

Abstract

This article deals with the explanation of the different sources of the Islamic logic in its originality and its creation of Islamic logic. It is difficult to know precise and complete Muslim sources in the field of logic because on the one hand, the Arab-Muslim heritage that deals with logical studies is very broad and many thinkers have contributed to the development of logical thinking in the field of logic. This day. On the other hand, what remains of the studies of Al Farabi and Avicenna shows an achievement of exceptional creation in the philosophical and logical domains. The purpose of this article is to study the sources of creation of Al Farabi and Avicenna in logical studies. Of course, in dealing with nature and the source of logic as a concept, we must necessarily focus on the legacy of some of the great names of Islamic philosophy in its different branches: the logic of Muslim theology -the logic of Muslim philosophers and the logic of Islamic mystics. In this respect, we do not consider the traditional perspective Islamic Arabic logic since the majority of the writings focus on the Arabic - Islamic logic as an Aristotelian logic without originality and without novelty. We believe that research in the

البحث في ميدان منطق العرب يبقى ناقصا، لأنه من جهة، أنّ الأبحاث في هذا الميدان لم توجه توجيها علميا قصد التعرف على المصادر الأساسية التي تمت كتابتها من قبل الفارابي في الحروف وإحصاء العلوم وابن سينا في الشفاء والنجاة ومنطق المشرقيين خصوصا، ومن جهة أخرى، لم توجه الأبحاث المنطقية توجيها معاصرا سواء أكان ذلك في الرياضيات أم في فقه اللغة .

الكلمات المفتاحية: المنطق، الإبداع، الإسلامي، أصالة،الفلسفة، اليوناني، المنطق العربي، الأورغانون، منطق الفارابي، منطق ابن سينا، الأصول.

field of Arabic logic remains insufficient, firstly because the research has not been oriented in the scientific sense to know the main sources that are written by Avicenna such as Al Shifa and al Najat and especially the logic of Orientals. On the other hand, research has not been oriented according to contemporary logical sciences, whether in mathematics or philology.

***Key word**: The logic - The creation - Islamic - originality - The Arab logic - Organon - Logic of Avicenna - The origins.*

المقدمة:

بما أنّ الحديث عن نتاج المنطق العربي الإسلامي في طبيعته ومفهومه ومصدره يستدعي البحث عن أصالة هذا المنطق، من حيث كونه من جهة له اعتبارات يونانية أجنبية، ومن جهة أخرى له اعتبارات إسلامية أصيلة، فإنّ أعمال المناطقة الإسلاميين تدخل في إطار ما يسمى بالحضور الإسلامي الأصيل، والذي يعطي له المكانة الإنسانية.

وما نريد التحدث عنه في هذا المقال هو: من جهة، البحث عما هو منطقي عربي إسلامي في أصالته وإبداعاته، مع الإشارة إلى أنه بدأت تظهر في العصر الحالي دراسات إسلامية لغوية وأخرى منطقية رياضية تستند إليه. وأما الدراسة اللغوية فهي من صلب علم المنطق الإسلامي الأصيل بما يحمل من معاني في اللسان العربي. أما الدراسة المنطقية الرياضية فقد عرفت هي الأخرى اتصالا بالمنطق، لأنها شديدة القرابة بالعلوم اللغوية. ولكن، للأسف الشديد –كما يذهب إبراهيم كرو– لم يدرسها أحد ولم يكن هناك الاطلاع الكافي للتراث العربي الإسلامي في منطقه.[1] ومن جهة أخرى، نريد توضيح ما أشار إليه حمدي مليكة[2] في مجلة المخاطبات التونسية أنّ مصنفات ابن سينا في المنطق منها كتابه:

منطق المشرقيين كانت موضوعا لعدة تأويلات استشراقية تتفق كلها في إضفاء صبغة غنوصية وإشراقية على محتواه.لكن، الحقيقة التي يؤكدها حمدي أنّ هذا المنصف هو دليل على نضج الأبعاد المنطقية والعقلانية لفلسفة ابن سينا برمتها وللثقافة العلمية العربية الخاصة بالقرن الحادي عشر.[3]

أما الإشكالية التي سنجيب عنها في هذا المقال فهي: بأيّ معنى يمكن الحديث عن الإبداع في مجال المنطق عند الفارابي وابن سينا من خلال مصادرهما؟ وهل يرتقي البحث المنطقي العربي الإسلامي إلى مستوى أصالة البحث في المنطق المعاصر؟

خصصنا للإجابة عن هذه الإشكالية محورين هما:

المحور الأول: المفاهيم الرئيسية للإبداع المنطقي:

1- **الإبداع**: Création وإن كان ظاهرة الإبداع معقدة جدا ذات وجوه أو أبعاد متعددة، فيمكن اعتبار الإبداع الوحدة المتكاملة لمجموعة العوامل الذاتية والموضوعية التي تقود إلى تحقيق إنتاج جديد وأصيل، وذي قيمة من قبل الفرد أو الجماعة، أو العملية التي تقود إلى إنتاج يتصف بالجدّة والأصالة والقيمة من أجل المجتمع.[4] وإن كان هذا التعريف كما يظهر عاما، وبشكل غير دقيق وغير واضح، فيمكن إدراجه في أساليب الإبداع المتعددة، ولئن كان لفظ الإبداع قد تختلط معانيه مع الذكاء والموهبة... إلخ، فإنّ الإبداع بالمعنى المنطقي له خصوصيته لكي يكون جامعا مانعا وإلا كان مفهوما يعطي التصورات التي تشترك مع الإبداع فقط. وفي هذا فمن مفاهيم الإبداع التي نراها أكثر دقة ووضوح والأقرب إلى الفلسفة في قول الشيخ الرئيس ابن سينا: "الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره، متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة، أو زمان.وما يتقدمه عدم زماني، لم يستغن عن متوسط، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث".[5] وهو تنبيه إلى أنّ كل مسبوق بعدم، فهو مسبوق بمادة وزمان.والغرض منه كما قال الطوسي عكس نقيضه، وهو أنّ كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان لم يكن مسبوقا بعدم.

ولهذا، فالإبداع أن يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقا بمادة ولا زمان.كالعقل الأول في فلسفة ابن سينا، فهو يصدر عن واجب الوجود من دون أن يكون

صدوره عنه متعلقا بمادة وزمان.[6] وأما ما كان من التكوين، فهو أن يكون من الشيء وجود مادي. والإحداث أن يكون من الشيء وجود زماني، وكل منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأنّ: المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين. والزمان، لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى، وزمان آخر.[7] ولا يمكن فهم معنى الإبداع المنطقي إلا إذا تطرقنا إلى مفهوم الأصالة المنطقية.

2 – **الأصالة المنطقية**: L'Originalité logique

أ– **الأصالة**: للأصالة معنيان أساسيان: الأول بمعنى الصدق Authenticité، ويقال على وثيقة أو عمل صادر حقا عن صاحبه، ويقابله المنحول Apocryphe. وتطلق الأصالة إما على النسخة التي كتبها المؤلف بيده وإما على صدق الوثيقة التي كتبها قاض أو كاتب بالعدل وإما أن تطلق على صدق مضمون الوثيقة، ومطابقته للواقع.[8] أما المعنى الثاني فهو الأقرب إلى الإبداع وهو يحمل معنى الجدة Originalité، وهو امتياز الشيء أو الشخص على غيره بصفات جديدة صادرة عنه.[9]

وما يتبين لنا أنّ مسألة الإبداع في أيّ مجال كان يستدعي وجود ما هو أصيل، لأنّ المبدع هو الذي يأتي بشيء جديد مبتكر لم يسبقه إليه غيره، فإذا قلّد غيره أو أتى بشيء مبتذل لم يكن أصيلا، فهي منقصة ومذلة. هذه الأصالة تتنوع بتنوع مجال الإبداع، فأيّ أصالة لمجال الإبداع في المنطق؟

ب–**المنطق**: Logique لا نريد في هذا العنصر التعريف بالمنطق من حيث مفهومه وموضوعه وأسسه، وإنما نريد توضيح الأعمال المنطقية الرائدة لابن سينا والتي تبرز أصالة الإبداع المنطقي عنده.

ج– **المصادر المنطقية**: Les sources logiques

المصادر: ورد في الفصل السابع عشر من كتاب : أصول الخطاب الفلسفي لمحمود يعقوبي أنّ المصدر هو كل قول بلفظ قائله سواء أكان قليلا أم كثيرا وسواء مكتوبا أم مرويا عنه.[10] وأما ما كان من المصادر في المجال المنطقي لقول صاحبه في مسألة منطقية ولا يهم حجم الأقوال من حيث قلتها أو كثرتها وقد يكون القول المنطقي لصاحبه مكتوبا أو

مرويا عنه كما أشار إليه محمود يعقوبي سالفا. ولذلك تتعدد المصادر بتعدد الموضوع الذي نبحث عنه ولا يمكن للباحث أن يحل مصدرا محل مصدر آخر.[11]

وإن كان البحث عن المصادر المنطقية ،يستدعي من الباحث في المنطق معرفة مضامين هذه المصادر من حيث أصالتها المنطقية، فإنّ مجال الإبداع واسع في الإتيان بالإتقان والدقة المنطقية.. ولهذا سنشير إلى أهم الأعمال الإبداعية من خلال المصادر الإسلامية في المجال المنطقي، ولسعة البحث عن أصالة الإبداع من خلال المصادر سنخصص الحديث عن شخصيتين بارزتين هما: الفارابي وابن سينا.

3-**مصادر المنطق عند الفارابي**: إن الحديث عن مصادر الفارابي في المجال المنطقي هو حديث بالدرجة الأولى عن أصالة ما أبدعه الفارابي من مسائل لم تكن يونانية الأصل، بل كانت إسلامية في نتاجها أو أصلها، لأنه يمكن أن تكون يونانية الأصل وإسلامية النتاج. وإن كان الفارابي المعلم الثاني قد تناول شرح المنطق الأرسطي، فقد استفاد أيضا من شراح أرسطو(Les commentateurs d'Aristote) في هذا المجال منهم: الاسكندر الأفروديسي- Alexandre Aphrodise وفورفوريوس Porphyre الصوري وكتابه: ايساغوجي أي المدخل، فقد عرف عدة ترجمات وهو يتصدر كتب أرسطو المنطقية في الأورغانون العربي.* وإذا كان للفارابي كتب كثيرة، الذي خصّص فيها جانبا هاما للحديث عن المنطق، فمنها ما يتعلق بالشروح والتعليقات مثل: شرح كتاب العبارة لأرسطو[12] وشرح كتاب: المقولات لأرسطو وشرح كتاب: البرهان لأرسطو،[13] ومنها شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب: الجدل لأرسطو، وغيرها من الشروحات. ومن الثابت أنّ للفارابي مؤلفات تضمنت آراؤه الخاصة. نذكر منها على سبيل المثال: رسالة في إحصاء العلوم، وكتاب: عيون المسائل. وأهم كتاب للفارابي في المنطق الإسلامي وهو مصدر هام هو: كتاب الحروف الذي طبع في بيروت سنة (1970).كما أنّ هناك كتبا لا يسعنا المقام لذكرها كاملة.[14]

ونشير إلى أنّ الفارابي لا يبحث في كتاب: الحروف في جميع الحروف ولا في أكثرها، بل في عدد قليل منها، ومن الأشياء المطلوبة بالحروف ما لها أسماء ليست حروف ولا

مشتقة من الحروف بحسب معناها، وهو الأمر الذي ينظر فيه المنطقي والفيلسوف، ذلك أن كتاب الحروف يبحث في اصطلاح النحويين من الأسماء مثل الجوهر والذات والشيء، ويستعمل الفارابي عبارات تكاد تكون غير مفهومة إذ أخذت عن اصطلاح النحويين مثل: حرف يوجد، وحرف الوجود.[15] ويتحدث الفارابي عن هذا الاختلاف بين المصطلح النحوي والمصطلح المنطقي بقوله: "وكذلك كثير مما سنعده في الحروف يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف.لكن، إما في الرسم وإما في الكلم (أي الأفعال)".[16] وهي مسألة الآراء التي نريد مناقشتها على إجابة غير واحد من المستشرقين في أواخر القرن الماضي وصدر القرن الحالي مفادها أنها تريد نفي كل طرافة للمناهج العربية في النحو وتنكر أن يكون النحاة أخرجوا شيئا جديدا لعجزهم أو عجز البيئة الاجتماعية العربية على إتيان مثل هذا الصنع المبتدع وذهبوا يقارنون بين مصطلحاتهم وما تواضع عليه اليونان من قبلهم في علم النحو ورأوا في تقسيم العرب للكلام تقسيما أرسطوطاليسيا محضا.[17] ومهما يكن من أمر فإن مركس Marcus حسب دي بورDe Boor هو أول من طرق الموضوع وأفاض فيه ولم نر أحدا قد توغل في هذا البحث مثل ما فعل هذا المستشرق ودي بور نفسه على حسب عبد الرحمن الحاج صالح** كثيرا ما ينسب في تحريراته أصالة المنهج النحوي الذي سلكه العرب في مباحثهم إلى أرسطو ويقول في ذلك: "وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان.. السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب: العبارة لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرّواقيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ولابن المقفع الذي كان صديقا حميما للخليل بن أحمد يسر للعرب الإطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية".[18] وهو ما يدل بنظرة موضوعية على أنّ المستشرقين قد كانت نظرتهم ليست واحدة للتراث العربي الإسلامي، فمنهم من اتفقوا على إنكار أصالة الإبداع العربي الإسلامي سواء أكان ذلك ما تعلق بالأبحاث اللغوية أم المنطقية، ومنهم من كانت نظرته معتدلة بالتصريح بإبداعات المسلمين اللغوية والمنطقية على حد سواء. وهو ما يشير بوضوح إلى أنّ الأبحاث اللغوية لا تكون مستقلة عن الأبحاث المنطقية سواء تعلق الأمر باليونان أم بالعرب المسلمين. إلا أنّ مسألة رفض هذه الأصالة عند العرب المسلمين من طرف بعض

المستشرقين فيها مغالاة وإدعاء يحتاج إلى البحث في المصادر المنطقية واللغوية العربية واليونانية بنوع من التحقيق العلمي الدقيق. ويظهر اهتمام الفارابي بالمنطق في مؤلفه الذي يحمل عنوان علم المنطق مثل كتاب: الألفاظ المستعملة في المنطق، وفيه يدرس أصناف الألفاظ الدالة وأصناف الحروف يخصص فصلا كاملا للألفاظ المركبة وأصناف المعاني الكلية والمفردة والمركبة وأضاف الأفكار التي ينبغي للمتعلم معرفتها لصناعة المنطق.[19]

والخلاصة في ذلك أنّ المجال المنطقي عند أبي نصر الفارابي لا يكون بمعزل عن النحو، ذلك أنّ هناك مجالين اهتم بهما الفارابي هما: "المنطق النحوي" و"نحو المنطق" وترتب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها. وفي هذا المضمار أشار حمو النقاري وهو يستند إلى مصادر الفارابي إلى أنّ اقتفاء أثر اللسان في أن يوضح ما في كتبه من القوانين لأهل كل صناعة ولأهل كل علم ولسان في كل زمان بالأمثلة المعتادة عندهم.[20] وفي هامش كتاب: نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، يوضح حمو النقاري وهو يرجع إلى كتاب الفارابي الموسوم: كتاب التحليل ،وفيه يقف الفارابي على مسألة ما يوجد في اللسانين الفارسي واليوناني ولا يوجد في اللسان العربي.[21] وإن كان حمو النقاري في هذا الكتاب يهتم من جهة بالفارابي الفيلسوف العربي المسلم، فهي دعوة من جهة أخرى إلى الاهتمام بالمجال المنطقي عند الفارابي من الوجهة الفلسفية واللغوية واللسانية وفق إطار نظرية المعرفة.

4-**مصادر المنطق عند ابن سينا**: نريد الإشارة إلى أنّ كتابات ابن سينا هي امتداد لكتابات الفارابي، وإن كانت مصادرهما ليست واحدة من حيث التسمية، فإن الهدف واحد في إبراز أصالة الإبداع الفلسفي في المجال المنطقي خصوصا.

وأول ما نلاحظه أنّ لا بن سينا اثنى عشرة رسالة وكتبا في المنطق منها: كتاب: منطق المشرقيين وكتاب الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات. وسنتحدث عن كل كتاب على حدة.

أ-كتاب الشفاء يشتمل الكتاب على أربعة أقسام: المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وهو في ثمانية عشر مجلدا، وفي كل قسم منه فنون ومقالات وفصول، وقد كتب بأسلوب علمي.[22]

ب-كتاب النجاة وهو مختصر كتاب الشفاء، ويشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

ج- كتاب الإشارات والتنبيهات ويرى الدكتور محمد علي أبو ريان أنّ ابن سينا يلخص المنطق في عشرة مناهج، ومسائل الحكمة في عشرة أنماط.ذلك أنّ هذا الكتاب هو آخر ما صنفه ابن سينا في الحكمة. كما يلاحظ أنّ الأنماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقفا واضحا لابن سينا الصوفي.

ونشير إلى أنّ هذا الكتاب قد طبع في لندن 1893.[23] وقد حقّقه المستشرق فورجيه Fourgier وترجمته جواشون Goichon إلى اللغة الفرنسية وقد نشره سليمان دنيا في أجزاء متوالية.[24]

د- كتاب الحكمة المشرقية لم يصلنا منه سوى المنطق وقد أشار إلى ذلك الجرجاني وقال بأنه لا يوجد الكتاب كاملا.كما ذكره ابن طفيل في كتاب: حي بن يقضان وابن رشد في كتاب: تهافت التهافت. ويعتبر ابن سينا نفسه أن كتاب الحكمة المشرقية هو أدل على آرائه من كتاب الشفاء وهو ما أشار إليه الدكتور محمد كامل على لسان ابن سينا في قوله: "بأنّ الحق عنده هو غير ما ذكره في الشفاء الذي كتبه على مذهب المشائيين. وأما من أراد الحق الذي لافيه،فعليه بكتاب الحكمة المشرقية".[25] وهنا نريد أن نشير إلى أن كتاب منطق المشرقيين هو جزء من كتاب الحكمة المشرقية كما سبق وأن أشرنا إليه. وإن أراد ابن سينا أن يكون هذا الكتاب مدخلا لسائر العلوم التي عالجها أو أن يكون مدخلا لكتاب المقولات لأرسطو أو أن يكون على منوال كتاب ايساغوجي، فقد تناول خمسة ألفاظ هي: "الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض". وأضاف إليها طائفة كبرى من الألفاظ التي يحتاج إليها طالب العلم في المنطق، وأشفع ذلك بأبحاث مفيدة في أبواب شتى[26] كالغرض من دراسة هذا العلم وعد أجزائه ومنزلته من العلوم الأخرى، وأنحاء التعليم، أو المناهج المختلفة التي ينبغي دراستها بهذا يكون ابن سينا قد تفطن إلى إمكانية وجود

منطق رمزي قبل المُناداة به من قبل أصحاب المنطق الرمزي في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر.[27] ومن الملاحظ أنّ ابن سينا يدخل في منطقه "النفي المزدوج" La négation propositionnelle وهي مسألة لم تعرف إلا بعد استعمال اللغة الرمزية. ولكن، ابن سينا استعمله باللسان العربي وفق اللغة الطبيعية وهذا من خلال كتاب الشفاء في الجزء الخاص بالمنطق وذلك في قوله:

- لا يكون عبد الله يغرق أو هو في الماء. ~(ق ٧ ك)
- لا يكون عبد الله يغرق و هو في الماء. (~ق ٨~ك)
- لا يكون عبد الله يتكلم أو يأذن له عمر. ~(ق ٧ ك)
- لا يكون عبد الله يتكلم و يأذن له عمر. (~ق ٨~ك).[28]

وهنا إشارة إلى كيفية الانتقال من الفصل إلى الوصل أو من الوصل إلى الفصل وهو مانجده واضحا في المنطق المعاصر لقانون الثنائية لـ ديمورغان De Morgane. ولدينا صيغة دومورغان واضحة جلية وقد توصل إلى القانون بصيغة رمزية، بينما توصل ابن سينا إلى هذه الصياغة بواسطة اللغة الطبيعية للسان العربي المبين. ويمكن التعبير عن القانون الثنائي لدي مورغان على الشكل التالي:

- نفي القضية الوصلية ينتج عنه نفي القضيتين الفصليتين.
- نفي القضية الفصلية ينتج عنه نفي القضيتين الوصليتين.

أما إذا عدنا إلى النّفي عند أرسطو، فإنه يكون حمليا، وقد كان النفي منصبا على نفي صفة معينة عن موضوع. ولذلك، فإنّ "النفي الحملي" La négation prédicative أنّ النفي ليس كليا، بل الصفة هي المنفية، بينما في اللغة العربية أو الأصح في اللسان العربي يكون الاستعمال للنفي القضوي. وتكون بذلك القضية منفية بكاملها. وأما الاختلاف بين النفي القضوي والنفي الحملي في أنّ النفي القضوي يكون من الخارج، بينما النفي الحملي يكون من الداخل.

هـ- كتاب منطق المشرقيين يُصرح حمدي مليكة بالدعوة إلى عرض الجزء المسمى بالمنطق والذي يفتح لنا حكمة الشرق، موسوعة متعددة التخصصات من المحتمل أنّ ابن سينا قد كتبه في نهاية حياته ولم يبق منه إلا الجزء المسمى بمنطق المشرقيين. أما الباقي من الأجزاء الأخرى فقد فُقدت. ويبدو أنّ الجزء الثاني من الكتاب هو الآخر كان مفقودا.[29] وبالرغم من ذلك يؤكد شكري النجار على أهمية كتاب منطق المشرقيين بمقدمة عنوانها: منزلة منطق المشرقيين في فكر ابن سينا مفادها أنّ ابن سينا أراد أن يكون كتابه هذا كمدخل لسائر العلوم التي عالجها أو كمدخل لكتاب المقولات لأرسطو أو على غرار كتاب فورفوريوس المعروف بالايساغوجي الذي ترجمه إلى العربية في القرن التاسع أبو عثمان الدمشقي، وكتاب الايساغوجي يتناول ألفاظا خمسة هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض كما تبين لنا سالفا. وإن كان ابن سينا حسب شكري النجار قد أضاف إلى الألفاظ الخمسة طائفة كبرى من الألفاظ التي يحتاج إليها طالب علم المنطق والغرض من دراسته وعدد أجزائه ومنزلته من العلوم الأخرى والمناهج المختلفة التي ينبغي درسها والتذرع بها في ايقاع التصور والتصديق في نفوس العامة والخاصة.[30] ولذلك فإنّ أصالة المنطق عند ابن سينا من جهة هو استخلاص الحقيقة من الرأي ومن جهة أخرى يساعد على غربلة الصحيح الحقيقي، من غير الصحيح المزيف مما هو شائع من الدوغماءات الدينية. و يهدف ابن سينا من المنطق الذي أبدعه تحليل مسار تطور الفكر العلمي، وذلك بتبيان أصالة العقل الإسلامي الإنساني والمنطق المنبثق منه.لكن، من الملفت أنّ أهم مسألة في هذا الكتاب هي الإشارة التي تناولها حمدي مليكة في مقال حول الكتاب نفسه، والطريقة في الردود على المستشرقين منها: إبراز نموذج إطار منطق المشرقيين في الشكل والبناء الجديد المُصورَ بمعنى العصر الحالي مع الدقة والاتساق والأكثر دواما. قد ناقش البعض من المستشرقين بشكل واسع النطاق ولا تزال المناقشة مستمرة إلى يومنا الحالي ما اقتبس عن ابن طفيل في وجود عدد من المخطوطات ذات الصلة بما كتبه ابن سينا والتي تندرج في إطار الحكمة أو الفلسفة، المشرق أو التصوف الذي يتناول المسألة الفلسفية من زاوية جديدة والتي تكون مختلفة للمنطق الخاص للطريقة الفلسفية اليونانية كما تظهر في كتابات المشائيين السّابقة لابن سينا.[31] وحول النقاش الذي خصص حول معنى مصطلح

الشرقي وتأثيره في طبيعة الفلسفة العربية الإسلامية ومع أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 هناك دراسة في عام 1925 من قبل المستشرق كارلو نانيلو Carl Alfonso Nallino بعنوان: الفلسفة الشرقية أو أنوار ابن سينا؟ والتي قام بترجمتها عبد الرحمن بدوي في كتابه: التراث اليوناني في الحضارة في عام 1940. وإلى يومنا الحالي يمكننا أن نرى استمرار هذه المناقشة في كتابات ديمتري غوتاس Dimitri Gutas الذي يتحدث عن ابن سينا وأرسطو في 1988 ينصح بعدم استعمال منطق المشرقيين، لأن اسم الشرقي Oriental قد يحمل على كتاب مفقود.[32]

وما يمكن قوله إنّ كتاب منطق المشرقيين هو الكتاب الوحيد الذي أوقفه ابن سينا في مجال المنطق على خلاف كتبه السّابقة فقد تناول من خلالها مواضيع متعددة. والكتاب في حد ذاته يعد منعطفا جديدا وتعديلا في الرأي بعدما كان يُعتقد عند المستشرقين أنّ كتاب منطق المستشرقين عند ابن سينا ليس مبدعا في المجال المنطقي، بل كان عمله أرسطيا أكثر مما هو نتاج عن إبداع منطقي.

- **المحور الثاني**: الإبداع المنطقي بين التأثير والأصالة.

بداية إنّ حضور الشيخ الرئيس ابن سينا بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي بمثابة حضور أرسطو بالنسبة إلى العالم الأوروبي الغربي الحديث. وإن كان ابن سينا في بداية عمله المنطقي والفلسفي قد تأثر بأرسطو، فإنّ ابن سينا قد أبدع في عمله الفلسفي والمنطقي كما أسلفنا الذكر. وإن كان ابن سينا قد أضاف أعمالا فلسفية ومنطقية رائدة، فما زال العالم العربي اليوم وللأسف الشديد يعاني من النقص المعرفي بأبجديات وأدبيات ابن سينا فلسفيا ومنطقيا وسياسيا ودينيا. ومهما يكن، فإنّ الإبداع لا يأتي من لا شيء، فلا بد له من ركائز يستند إليها المبدع. والإبداع عند ابن سينا هو نتاج للتأثيرات الداخلية المرتبطة بالمجتمع الإسلامي والتأثيرات الخارجية الوافدة.ويمكن توضيح ذلك في النقاط التالية:

أ- مكانة المنطق في الفلسفة ومسألة الغاية من دراسة المنطق: بما أنّ المنطق عند أرسطو هو آلة العلم، فموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم.[33] ذلك أنّ

المنطق حسب أرسطو هو العلم التحليلي. أما اعتباره آلة للعلوم فهو حسب الشُراح سواء أكانوا مسلمين أم يونانيين، وهو الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. ولذلك لم يدخل أرسطو المنطق في تصنيف العلوم الفلسفية، ولم يعترض لمسألة مكانة المنطق في الفلسفة، إنما تركها معلقة حتى جاء الاسكندر الأفروديسي Aphrodise Alexander، فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الاورغانون ORGANON،[34] أي الآلة فاعتُبِر المنطق في نظر المشائيين آلة، وأداة لها وليس جزءا منها).[35]

ونشير إلى أنّ أعمال أرسطو المنطقية هي إبداع حقيقي أصيل له، أما سقراط Socrate فقد كان يهتم بالمفاهيم وضبطها، في حين أنّ أفلاطون Platon فقد ساهم في البوادر الأولى لوجود المنطق لتحديد ما يسمى بالقسمة الثنائية وهي: الحد الأكبر والأصغر، وقد تفوق أرسطو من جهة بإبداعه الحد الأوسط إلى القسمة الثنائية التي أبدعها أستاذه أفلاطون، ومن جهة أخرى يرجع له الفضل في تأسيس علم المنطق، لأنه بلا منازع أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات، ومن جهة أخرى أعطى لهذا المنطق صورة تمثلت في الأشكال الثلاثة المعروفة والتي من خلالها يتم تحديد وضعية الحد الأوسط في كل من المقدمتين من حيث كونه موضوعا أو محمولا، وهي: الشكل الأول وهو أكمل الأشكال، لأنه ينتج لنا جميع القضايا، ويكون الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى ومحمولا في المقدمة الصغرى. والشكل الثاني الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولا في المقدمتين وأما الشكل الثالث فيكون الحد الأوسط موضوعا في المقدمتين، وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق، فهذا دليل على القيمة الإبداعية الكبيرة التي يحملها المنطق في فلسفة أرسطو.[36] وهذا يشير بوضوح إلى أنّ المناطقة المسلمين حذُو حَذْوَ أرسطو في هذا المجال على الرّغم من بعض التعارض في آرائهم. ولعل هذا يرجع إلى اختلاف الظروف والبيئة، والدين وغيرها. والفارابي هو الآخر من الفلاسفة المسلمين الذين أكدوا الحاجة الماسة إلى المنطق، وذلك لما له من أهمية وفائدة في قوله: "فنسبة المنطق إلى سائر العلوم العقلية كنسبة النحو إلى اللسان، والعروض إلى أوزان الشعر، وكما أنه لا يستقيم الكلام الفصيح إلا على قواعد النحو هكذا لا يرتاح الفكر إلى اليقين ما لم يكن مسننا بالمنطق سندا ومرجعا".[37] ويمكن تحديد فائدة المنطق عند الفارابي في نقطتين: أما النقطة الأولى

فهي التماس الحق عند أنفسنا: يقول في هذا الصدد من خلال كتابه: إحصاء العلوم، "فإن كانت عندنا تلك القوانين، والتمسنا استنباط مطلوب، وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في تطلب ما نصححه مهملة تسبح في أشياء غير محدودة (...)، بل ينبغي أن نكون قد علمنا أيُّ طريق ينبغي أن نسلك إليه، وعلى أيِّ الأشياء نسلك، ومن أين نبتدئ في السلوك (...)، إلى أن نفضي لا محالة إلى ملتمسنا".[38] ومعنى هذا أننا إذا أردنا تصحيح ما في أنفسنا فيجب علينا أن نغربل أفكارنا، وذلك من أجل معرفة صحيحها من فاسدها.

وأما النقطة الثانية فهي التماس الحق عند غيرنا حيث يقول الفارابي: "وتلك حالنا فيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا، فإنما نصحح الرأي عند غيرنا يمثل الأشياء، والطرق التي نصححه عند أنفسنا فإن نازعنا في الحجج والأقاويل التي خاطبناه بها في تصحيح ذلك الرأي عنده وطالبناه بوجه تصحيحها له، وكيف صارت تصحح، ذلك الرأي قدرنا أن نبين جميع ذلك".[39] إذن، فتصحيح الرأي عند غيرنا يتم بالطريق نفسه الذي سلكناه لتصحيح رأينا، ويكون ذلك عن طريق البرهان حيث نزن آراءنا.

كان هذا بالنسبة إلى الفارابي.أما تلميذه ابن سينا، فنجد أنّ الاتجاه المشائي يتضح عنده فيما يخص الغاية من المنطق، وهو يتحدث في قوله في كتابه: منطق المشرقين، عن العلم الذي يطلب ليكون آلة ثم يقول: "وقد جرت العادة في هذا الزمان، وفي هذه البلدان أن يسمى هذا العلم بعلم المنطق".[40] ويتخذ الشيخ الرئيس الموقف نفسه في كتابه: الإشارات والتنبيهات إذ يقول في غرض المنطق: "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يظل فكره".[41] لذلك، فإنّ المنطق عند المسلمين آلة تُقوِّمُ العقلَ، وتُسدِّدُ الإنسان نحو طريق الصواب، وطريق الحق أي أنها تحفظه من الوقوع في الخطأ والزلل. وعليه، يبقى البحث في أصل المنطق الإسلامي أداة فعّالة للمساهمة في تطوير الفكر الفلسفي ألم يقل يوما أحد الغربيين عندما قام بنقل نص عربي إلى لغة قومه بأن مكان ذلك النص يجب أن يندرج في المصدر العربي لقدرته وكفاءته على تطوير العلم المنطقي. ومعنى هذا أنّ قيمة المنطق الإسلامي في أصوله تبقى بارزة في تاريخ الفلسفة وذلك أنّ الصلة التي تربط العرب المسلمين بالمنطق بدأت منذ العصر الأموي.ولم يكن

تأثير المناطقة المسلمين بالمنطق الأرسطي فحسب، بل كان تـأثيرهم بـالرواقيين في مـنطقهم الذي يهتم بالوقائع، بداية من المتكلمين إلى المناطقة المسلمين.

وأما مسألة علاقة الفلسفة بالمنطق عند الرّواقيين، فإنّ المنطق يكون بذلك خادما لعلم الأخلاق، إذ أنه وسيلة لتحقيق الفضيلة، وتحصيل السعادة، كما أن الفلسفة عندهم "ممارسة للفضيلة"[42].. ويتبين أنّ جوهر الفلسفة عندهم، هو علم الأخلاق والمنبع الذي انبعثت منه جميع دراساتهم المنطقية، والطبيعية، وماكان لمسائل المنطق والطبيعيات من أهمية سوى ما تلقيه من ضوء لحل أهم مشكلة في الفلسفة، وهي مشكلة المصير الإنساني، والسعادة البشرية.[43] وهكذا، فالمنطق الرّواقي ليس منطقا عميقا شكليا كما يذهب بعض المؤرخين، لكنه "تحفة تضارع منطق أرسطو".[44] وهذا بالنظر إلى الإضافات التي أضافوها إلى منطق أرسطو، والتي ساهمت حتى في بعث المنطق الحديث. وتجدر بنا الإشارة إلى أنّ المناطقة المسلمين قد تأثروا بالرّواقيين في هذا الجانب حيث عرف المسلمون هذه الغاية الأخلاقية للمنطق، ولعلها مصدر قولهم: "المنطق مقصود بالغير، والحكمة مقصودة بالذات".[45] ويُستفاد من دراسة الفارابي للمنطق في رسالته: التنبيه على سبيل السعادة.

والأمر نفسه عند ابن سينا في رسالته: حي بن يقضان يرى من خلالها بأنّ من فوائد علم الفراسة (أي المنطق)، انه يمنح الإنسان التهيؤ لاكتساب الأخلاق الحميدة.[46] ويتحدث ابن سينا أيضا في رسالته:"أقسام العلوم العقلية"، فهو يقسم العلم الإلهي إلى خمسة أقسام أصلية: "الأول منها: النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة.../ والقسم الثاني: وهو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين، والرياضيين وعلم المنطق، ومناقشة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق...، والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأولى...، والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية، والأرضية لتلك الجواهر الروحانية".[47] ولعل الأثر الرّواقي يبدو بصورة أوضح عند ابن سينا في كتابه: النجاة (مختصر الشفاء). إلاّ أنّ ابن سينا يقرّر أيضا في هذا الكتاب ذاته أنّ نسبة المنطق إلى الرؤية كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، إلا أن الفطرة السليمة ربما أغنت عن تعلم النحو، والعروض.

"وليس شيء من الفطرة الإنسانية كمُستغنٍ في استعمال الرؤية عن التقدم بإعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى".[48] وفي ذلك تأكيد للآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.[49] وقد اجمع أيضا ابن سينا بين الرأيين في الشفاء من جهة يعتبر المنطق مقدمة الفلسفة، ومن جهة أخرى هو جزء منها في الوقت نفسه.

ب-مسألة المعرفة بين المناطقة اليونانيين والمناطقة المسلمين: يقوم منطق أرسطو على التصورات أو الحدود الكلية، وقد أقام أرسطو العلم على الكليات، ولكنه قرر أنّ الموجود الحقيقي هو الشخصي. كما اعتبر أرسطو أن عضو الحس يقبل صور المحسوسات دون مادتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو الذهب.[50] ولقد تأثر المناطقة المسلين بهذه الفكرة الأرسطية حيث نجد الفارابي يرى أنّ: "الإدراك يناسب الانتفاش،كما أنّ الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم حتى إذا طابقه عانقه معانقة خاصة رحل عنه بمعرفة، ومشاكلة صورة، وكذلك المدرك يكون أجنبيا على الصورة، فإذا اختلس عنه صورته، عقد معه المعرفة كالحس، يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الفكر، فيتمثل في الفكر وإن غاب عن المحسوس".[51] كما قسم المسلمون المنطق إلى تصور وتصديق، فالتصور عند الفارابي يشتمل على سائر المعاني، والحدود.وأما التصديق فيناسب البحث في القضايا وأنواعها، والقياس والبرهان.[52] وفي ذلك يُعرف الفارابي التصور بقوله: "هو أبسط ما يرتسم في الذهن"، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردة من غير أن نحكم بنفي أو إثبات و كل أصور فإنما يحتاج إلى تصور أخر يتقدمه.[53]

ويدخل في باب التصور أيضا مبحث الحدود، والحد هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا "الإنسان حيوان ناطق". أما التصديق عند الفارابي فهو إثبات أمر للآخر إيجابا وسلبا، ويكون بتركيب القضايا، وتأليف الأقيسة، وإقامة البراهين.[54] وبذلك، فإنّ البرهان هو عملية عقلية يتوصل بها من المعلوم إلى المجهول، وهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها. أي أن غاية إثبات بعض الأحكام بواسطة أحكام أخرى للحصول على معرفة جديدة ثابتة، والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في

جميع المعرفة.[55] وأما التصور عند المناطقة المسلمين فلا يخرج عن إطار المعنى الأرسطي حسب مايذهب إليه فهمي جدعان في مسألة التمييز بين التصور والتصديق، وأما التصور فيتم اكتسابه عن طريق التعريف، في حين أنّ التصديق يتم اكتسابه عن طريق البرهنة أو ما يسمى بالقياس، وعن طريقهما نتمكن من معرفة ماكان مجهولا، وأن المصطلحين لهما أصول رواقية مع العلم أن مضمون المصطلحين لايخرج عما أراده أرسطو، وقد استعمل الفارابي هذين اللفظين نتيجة لتأثره بأرسطو.[56] وقد ظهر هذا الأسلوب، أي (التصور والتصديق) الذي وضعه الفارابي فيكتب ابن سينا ظهورا أكثر وأشد فأفرد لبيان منفعة المنطق فصلا خاصا في مدخل كتابه: الشفاء، خلص فيه إلى القول بأن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما من جهة التصور. وثانيهما من جهة التصديق. والتصور عند ابن سينا مبدأ للتصديق، فإن كان مصدق به، فهو متصور أولا ولا ينعكس. وفي التصديق تحتاج إلى أن تُعلَم النسبة إلى المحمول والموضوع، وهو تصور أولي تحصل منه النسبة. ولكن، البحث إن كانت صحيحة، وفي التصور لا نحتاج إلى هذه النسبة، وهي أنها هل النسبة بين المحمول والموضوع صحيحة. إذن، فإنّ غاية التصور في التصديق، وهو كماله، إنما يحتاج إليه التصديق، والغرض من الحدود أيضا التصدي.[57] كما قسّم المسلمون التصورات إلى تصورات بديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، وتصورات كسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن، ولايرتفعان"، وكسبية كقولنا: "الإله واحد".[58] وفي هذا، اختلف المسلمون حول هذه المسألة مع الرّواقية. وإنّ كانت المعرفة في المذهب الرّواقي النفس يلحق بها تغير ما أثناء عملية الإدراك الحسي لدى كريسيب، فإنّ برهييه Emile Bréhier يعتقد أنّ التصور عند الرّواقية، بصفة عامة هو حالة سلبية، ومن ثم اتفق الرّواقيون والسفسطائيون في نقطة البداية.[59] أما المرتبة الثانية للمعرفة فهي التصديق Assentiment، ذلك أنّ التصور يعد أول حكم على الأشياء، وتقوم النفس بمنحه –من عندها– هذا التصديق الذي قد يكون حقيقيا، أو غير حقيقي. فلئن كان الأخير، كانت النفس في هذه الحالة قد أخطأت، وهنا تختلف الرّواقية السفسطائية الذين قالوا بأن كل ما يظهر لنا فهو صادق بالضرورة، أما إذا كان التصديق على حق، انتقلنا إلى مرحلة تالية في المعرفة.وهذه المرحلة، هي المرحلة الثالثة وهي "الفهم" Compréhension وهو الإدراك الصحيح

للأمور والتصديق الصحيح عند الرّواقية هو "التصور المحيط" Représentation، وهو الذي يحمل في ذاته علامة صدقه، ويمتاز بالوضوح والقوة، نتيجة للتوتر الذي يمثل بدوره الصفة النوعية للشيء المدرك وعلى ذلك كان "التصور المحيط هو معيار الحقيقة"، ويقول برهييه: "أن الفهم هو فعل للعقل أنه التصديق الذي يمنح للصور Image حينما تكون مفهومة، ولكن التصديق قبل كل شيء هو حكم، ذلك الحكم الذي تدفعه الصور الواضحة قد تكون بسبب منحنا التصديق لصورة مطابقة للواقع، أعني أننا أثبتنا حقيقة موضوعاتها".[60] أماالدرجة الرابعة والأخيرة، فهي العلم، ولا يختص بالعلم سوى الحكماء وحدهم من دون سائر البشر "ولهذا الاعتبار الأخير جعل الرواقيون من العلم فضيلة أساسية للحكيم".[61] والعلم تنظيم للمعرفة الحسية، أي ترتيب جميع المدركات الجزئية في نسق متكامل، فيكتسب بذلك يقينا أكثر ثباتا من يقين الحس ذاته على أن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس تبدأ بالإدراك الحسي، أو ما يسمى بالتصور (فنطاسيا) Représentation، وهو الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي، ويسمون هذا الأثر صورة Image واصل المعرفة –أي الشيء– يطبع صورته الذهنية في النفس بفعل مباشر، لا بواسطة "أشباه" كما يقول الابيقوريون، وذكرت آنفا تشبيه زينون، وكليانتس Cléanthe لانطباع الصور الذهنية في النفس بانطباع اثر الخاتم على الشمع. وبما أنّ المناطقة المسلمين قد تأثروا بالمنطق الأرسطي والمنطق الرواقي في آن واحد، فإننا نجد في بعض الأحيان تعارضا في مواقفهم. كما أننا نجد التعارض في دراسة الباحثين لهذه المسألة. ولكن، هذا التعارض هو في حد ذاته تطويرا وإبداعا في المسائل المنطقية.ولقد شغلت مسألة التصور والتصديق فكر جميع المناطقة المسلمين على اختلاف مشاربهم، وقد اختلف الباحثون في مصدر هذه المسألة، فأرجعها بعضهم إلى نظرية المعرفة عند الرّواقية، مثال ذلك أنّ الدكتور عثمان أمينيرى أن تقسيم المسلمين للمنطق إلى تصور وتصديق قد يقابل ما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فنطاسيا)، وكما يسمونه بالتسليم (سنجاتاتيريس).[62] ولهذا يقال عن التصور انه العلم بذوات الأشياء،أما التصديق فهو العلم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب. وليس التصور الرّواقي الذي هو الإدراك الحسي، وهو الأثر الذي تطبعه الأشياء الخارجية في أعضاء الحس، وليس هو العلم بماهيات

الأشياء.[63] إذن المعرفة عند الرواقية كسبية، فليس تصور الحرارة والبرودة عندهم إلا إدراكا حسيا، بل أنّ معنى الحرارة أو البرودة ليس من قبيل التصورات في المذهب الرّواقي مطلقا، فلاوجود حقيقي بالمرة للحرارة والبرودة، وإنما الموجود هو الحر والبارد، وذلك بخلاف المناطقة المسلمين كما تعرضنا لها سابقا حيث قسموا التصورات إلى تصورات بديهية، وتصورات كسبية.[64]

وما يمكن قوله في هذا المقال إنه لم يكن التأثير اليوناني في المناطقة المسلمين أرسطيا –نتيجة الهيمنة الأرسطية في العالم الإسلامي بل كانت هناك تأثيرات رواقية. ويقوم هذا المنطق الرّواقي الميغاري كما يرى ذلك بروشار Brochard على أساس الواقع الحقيقي من جهة أنه يجعل هذا المنطق جملة من المباحث تتماسك في وحدة الشروط الضرورية للفكر. أما بالنسبة إلى المنطق الإسلامي، فقد نهل المعارف المنطقية من مصادر متعددة منها: المنطق الأرسطي والرواقي والمشائي.

الخاتمة: (النتائج المستخلصة)

نحاول في هذه الخاتمة لهذا المقال تحديد الأصالة الإبداعية في المجال المنطقي لكل من الفارابي وابن سينا. وكان السؤال الذي طرحناه في إشكالية هذا المقال هو: بأيّ معنى يمكن الحديث عن الإبداع في مجال المنطق عند الفارابي وابن سينا من خلال مصادرهما؟ وهل يرتقي البحث المنطقي العربي الإسلامي إلى مستوى أصالة البحث في المنطق المعاصر؟

ويتبين أن الحديث عن إبداع منطق الفارابي وابن سينا من خلال مصادرهما، من جهة لم يكن نقلا حرفيا للمنطق اليوناني، بل من جهة كان تجديدا وإبداعا أصيلا وإضافات معتبرة. ومن جهة أخرى هي توضيح مسألة التراث العربي الإسلامي مع الفارابي وابن سينا قد جددا وأضافا في أعمالهما الفلسفية والمنطقية على حد سواء. وإن كان المنطق العربي الإسلامي قد يرتقي إلى مستوى البحث المنطقي بالمفهوم المعاصر لما له من أدوات تتماشى والتطور العلمي. وخير شاهد على ذلك قانون دي مورغان الذي استقاه من أصالة المنطق السينوي. ومن مرونة اللسان العربي المبين.

ومن النتائج المتفرعة من هذه الإجابة العامة:

1- لا يمكن الحديث عن أصالة إبداع المنطق العربي الإسلامي في غياب مصادره، والمصادر متعددة بتعدد الأعمال الإبداعية المنطقية للجهود التي بذلت في هذا الميدان.

2- لا يمكن التجديد والإضافات الإبداعية في أيّ مجال سواء أكان من الوجهة العلمية أم من الوجهة الفلسفية، ما لم يستند إلى أعمال السابقين، فإذا أخذنا الفارابي، فقد جدّد في المجالين: المنطقي واللغوي، وهو يستند إلى كتابات أرسطو. والدليل على تطوره للمجالين المنطقي واللغوي على حد سواء، فقد نظر الفارابي إلى اللسان اليوناني واللسان العربي فوجد بينهما اختلافا جعله يطور اللسان العربي بوجود ما يسمى النحو المنطقي ومنطق النحو. وهو يدفعنا إلى ضرورة العودة إلى مصادر الفارابي المنطقية واللغوية.

3- أما بالنسبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا، فإنّ مصادره هي التعبير عن استمرارية وتواصل للتجديد والإضافات التي تدل على الإبداع المنطقي في التراث العربي الإسلامي.والدليل على ذلك أنّ مصادر ابن سينا لم تكتب بطريقة حرفية لكتابات أرسطو، بل كانت كتابات تأخذ بالمفاهيم الأرسطية دون الأخذ بجوهر اللغة اليونانية التي يفهم من خلالها المنطق اليوناني عموما والمنطق الأرسطي خصوصا.

4- لم يعرف البحث في أصالة إبداع المنطق العربي الإسلامي بعد الكتابة العلمية التي تحقق في النصوص كما هي عند أصحابها وخصوصا كما هي عند الفارابي وابن سينا، فهي لم تدرس بعد بكيفية موضوعية. وخصوصا إذا علمنا أن البعض من المستشرقين يشكون أو حتى أنهم يرفضون أن يكون للعرب والمسلمين منطقا مستمدا من واقعهم الاجتماعي والديني، باعتبار أنّ المنطق لم يتطور خطوة إلى الأمام بعد أرسطو كما يرى كانط Kant. ولذلك، وبهذه الفكرة، فإنّ المنطق العربي الإسلامي هو نقل حرفي للمنطق اليوناني أو الأرسطي وليس هناك تجديد أو إبداع للمسائل المنطقية للعقل العربي الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- ابن سينا أبي علي (الشيخ الرئيس)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسم الأول، الفصل الخامس، دار المعارف بمصر، 1960.

-ابن سينا (الشيخ الرئيس)، منطق المشرقيين، (تصنيف الرئيس أبي علي ابن سينا)، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1982.

- ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ.

- ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1392هـ.

- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ.

- أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2003.

-الحر محمد كامل، ابن سينا، (حياته آثاره، فلسفته)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.

-الكسندر وروشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

-الفارابي (أبو نصر)، الحروف، تحقيق حسن مهدي، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ.

- الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط2، القاهرة، 1949.

الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي ،دار المشرق ،بيروت ، الطبعة الثانية ، 1986. -

-النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ط4، القاهرة، 1966.

- بغوره زواوي وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية، 2009.

- جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، الطبعة الأولى ، 1960.

- حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.

- حربي (خالد)، الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2010.

- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ.

-صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1995.

- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة، 1959.

-فاخوري عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1993.

- كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.

- كرو إبراهيم، دور العرب في علم المنطق، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، 1996،

-مرحبا (عبد الرحمن)، من الفلسفة اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983.

- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ج1، بيروت، 1976.

- يعقوبي محمود، أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 1995.

– Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, Tome1, Félix Alcan, Paris, 1928.

– Fehmi Djadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Dar Machreq, Byrout, 1968.

المقالات:

– Hamdi Mlika, LA LOGIQUE DES ORIENTAUX D'AVICENNE ENTRE CREATIVITE ARABE ET UTOPISME EUROPEEN,AL-MUKHATABAT , NO 05,Année 2 , 2013 .

– عبد الرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، السنة الأولى، العدد الأول، دون تاريخ.

المعاجم والموسوعات:

– صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1971.

– موساوي أحمد، معجم المناطقة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2015.

الإحالات:

[1] ابراهيم كرو، دور العرب في علم المنطق، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، 1996، ص21.

[2] حمدي مليكة: باحث أكاديمي تونسي، مؤسس مجلة المخاطبات التونسية بقيروان ومدير التحرير بالمجلة.

[3] Hamdi Mlika, LA LOGIQUE DES ORIENTAUX D'AVICENNE ENTRE CREATIVITE ARABE ET UTOPISME EUROPEEN,AL-MUKHATABAT , NO 05,Année 2 2013, P171.

[4] الكسندر وروشكا، الإبداع العام والخاص، ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص ص 16–17.

[5] الشيخ الرئيس ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، دون سنة، ص 95.

[6] المصدر نفسه، ص 95.

[7] المصدر نفسه، ص 95.

[8] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1971، ص 95-96.

[9] المرجع نفسه، ص 96.

[10] محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية)، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 1995، ص 101.

[11] المرجع نفسه، ص106.

* الأورغانون العربي: Organon Arabe يذهب إبراهيم مدكور إلى أنه من المؤكد أنّ الأورغانون من الكتابات الأرسطوطاليسية الأكثر دراسة والأحسن معرفة، لما له من ثروة معتبرة وتأثير قلّما نجد ما يُماثله من الكتب. ولأنّ الأورغانون هو القانون العاصم للفكر والتفكير في آن واحد. وماالقياس إلا انبثاق علمي للأورغانون، ولأنّ الفكر هو الجوهر الوحيد في العملية الاستنباطية

.Ibrahim Madkour, L'Organon) d'Aristote dans le monde arabe, librairie philosophique, J.Vrin, 1934, Px)

[12] فاخوري عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1993، ص22.

[13] صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1995، ص141.

[14] المرجع نفسه، ص142.

[15] الفارابي (أبو نصر)، الحروف، تحقيق حسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص28.

[16] المصدر نفسه، ص 30.

[17] عبد الرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، السنة الأولى، العدد الأول، دون تاريخ، ص 68.

** نشير إلى أنّ الحاج صالح قد استند إلى كتاب دي بور بتسمية خاطئة فبدل أن يسمي الكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام سماه بتاريخ الفلسفة الإسلامية وهو لهنري كوربان Henri Corbin وليس لدي بور.

[18] المرجع نفسه، ص69.

[19] الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص110.

[20] حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، ص 26.

[21] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[22] الحر محمد كامل، ابن سينا، (حياته آثاره، فلسفته)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص20.

[23] أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص224.

[24] المرجع نفسه، ص225.

[25] الحر محمد كامل، المرجع السابق، ص ص21-22.

[26] ابن سينا (الشيخ الرئيس)، منطق المشرقيين، (تصنيف الرئيس أبي علي ابن سينا)، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1982، ص12.

[27] ابن سينا (الشيخ الرئيس)، المصدر نفسه، ص13.

[29] ابن سينا (أبي علي الشيخ الرئيس)، كتاب الشفاء،الجزء الخاص بالمنطق والخاص بالقياس، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، 1920، ص ص405-406.

[28] ابن سينا (أبي علي الشيخ الرئيس)، كتاب الشفاء،الجزء الخاص بالمنطق والخاص بالقياس، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، 1920، ص ص405-406.

[29] Hamdi Mlika, Op.Cit., P 172.

[30] الرئيس أبي علي بن سينا، منطق المشرقيين، المصدر السابق، ص 09.

[31] Hamdi Mlika, Op.Cit., PP 172-173.

[32] Hamdi Mlika, Op.Cit., P173.

[33] علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ط4، القاهرة، 1966، ص23.

[34] عبد الفتاحأحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2003، ص63.

[35] المرجع نفسه، ص64.

[36] زواوي بغورة وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية، 2009، ص547.

[37] جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، 1960، ط1، ص37.

[38] أبو نصرالفارابي ، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط2، القاهرة، 1949، ص69.

[39] المصدر نفسه، ص70.

[40] ابن سينا، منطق المشرقيين، المصدر السابق، ص42.

[41] أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص346.

[42] كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ، ص224.

[43] برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ، ص420.

[44] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[45] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، ج1، بيروت، 1976، ص213.

[46] خالدحربي، الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2010، ص121.

[47] عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص346.

[48] ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، 1331ه، ص 05.

[49] سورة البقرة، الآية 282.

[50] عبد الفتاح أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص350.

[51] الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص 42.

[52] مرحبا (عبد الرحمن)، من الفلسفة اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1983، الطبعة الثالثة، ص390.

[53] الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص59.

[54] مرحبا (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص391.

[55] مرحبا (عبد الرحمن)، المرجع نفسه، ص392.

[56] Fehmi Djadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Dar Machreq, Beyrouth, 1968, P107.

[57] ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1392هـ، ص140.

[58] أحمدفؤاد عبد الفتاح، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص292.

[59] المرجع نفسه، ص115.

[60] عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، المرجع السابق، ص ص94-95.

[61] Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, Tome1, Félix Alcan, Paris, 1928, P62.

[62] عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، المرجع السابق، ص112.

[63] عبد الفتاح أحمد فؤاد ، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص353.

[64] المرجع نفسه، ص130.

تاريخ الإيداع/ 15/ 11/ 2016