

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي  
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université Mustapha  
Stambouli Mascara



جامعة مصطفى اسطمبولي  
معسكر

كلية : العلوم الإنسانية والاجتماعية  
قسم : الفلسفة

مخبر : الدارسات الفلسفية و قضايا المجتمع والانسان في الجزائر

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص : فلسفة تطبيقية

فرع : علوم إجتماعية - فلسفة

العنوان:

## المنطق عند مفكري الإسلام بين التقليد و التجديد الغزالي و ابن رشد أنموذجين

يوم: 02 فبراير 2026

تقديم الطالبة : هلو مريم

لجنة المناقشة :

| الاسم و اللقب        | الرتبة                | جامعة الانتماء       | الصفة         |
|----------------------|-----------------------|----------------------|---------------|
| هواري حمادي          | أستاذ التعليم العالي  | جامعة معسكر          | رئيسا         |
| مطالسي حمي نور الدين | أستاذ محاضر أ         | جامعة معسكر          | مشرفا و مقررا |
| بلحنافي جوهر         | أستاذة التعليم العالي | جامعة معسكر          | مناقشا        |
| خلوات حليلة          | أستاذة محاضر أ        | جامعة معسكر          | مناقشا        |
| بن دحمان الحاج       | أستاذ التعليم العالي  | جامعة غليزان         | مناقشا        |
| لوكيل حسين           | أستاذ محاضر أ         | المركز الجامعي مغنية | مناقشا        |

السنة الجامعية : 2025 - 2026

# شكر وعرفان

الحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله يُنال التوفيق والساداد، وبنوره تُهتدى القلوب إلى سواء السبيل. فله الحمد ما تعاقب الليل والنهار، وما تنفّس صبح جديد، وما نُطق بحمده لسان شاكرٍ وعارفٍ بفضله.

أُتقدّم بأسمى عبارات الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل الدكتور **مطالسي حمي نور الدين**، الذي كان لي خيرَ سندٍ ومرشدٍ طيلة مسار هذا العمل، فبإشرافه الرصين، وتوجيهاته القيمة، وتشجيعه الدائم، اكتمل هذا البحث وبلغ تمامه. جزاه الله عني خير الجزاء، ووفقّه لما فيه خير العلم وأهله.

ولا يفوتني أن أتوجّه بخالص التقدير إلى أستاذي الكريم **البروفيسور عدالة عبد القادر** الذي كان لي مؤطراً في المراحل الأولى من هذا العمل، قبل أن يُحال إلى التقاعد بعد مسيرة علمية حافلة بالعطاء والجِدِّ، وترك فيها بصمةً لا تُمحى في ميدان البحث والتعليم. فله مني جزيل الشكر ووافر الاحترام.

كما أرفع أسمى عبارات الشكر والامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل، كلُّ باسمه الكريم ومقامه الرفيع، على قبولهم مناقشة هذا العمل، وعلى ما تفضلّوا به من ملاحظات قيّمة وإضاءات بناءة تسهم في إثراء البحث العلمي وترسيخ مبادئه الأكاديمية الرفيعة.

ولا يسعني في الختام إلا أن أتوجّه بخالص الامتنان إلى كل من ساهم في إتمام هذا العمل، قريباً كان أو بعيداً، بكلمة مشجّعة، أو فكرة موحية، أو دعاء صادق، فلکم جميعاً في هذا الجهد نصيب، وفي القلب مكانة لا تزول.

# إهداء

إلى من كانت وما زالت نبض القلب وسند الحياة  
إلى أُمي الغالية التي غرست فيّ حب العلم والصبر على دروبه  
وإلى أبي الكريم الذي علّمني أن العزيمة لا تعرف المستحيل  
فلهما معًا كل الشكر والعرفان والدعاء ما حييت.

إلى زوجي العزيز جنان محمد  
رفيق الدرب وشريك الحلم  
الذي كان حضوره طمأنينة ودعمه زادًا في لحظات العناء  
له مني خالص التقدير والوفاء.

إلى ولديّ الحبيبين عيسى ووليد  
زهرتي عمري اللتين منحتاني القوة حين ضعفت  
وابتسامتهما كانت ضياءً يبّدد كل تعبٍ أو خوف.

إلى إخوتي الأعزاء، محمد، ياسين و يونس  
وإلى أساتذتي الأفاضل الذين كان لتوجيهاتهم وعلمهم فضل كبير بعد توفيق الله،  
إليكم جميعًا أهدي ثمرة هذا الجهد، عربون حب واعتراف وامتنان لا يزول.

الفهرس

## الفهرس

شكر و عرفان

إهداء

|          |                                             |
|----------|---------------------------------------------|
| 04.....  | الفهرس                                      |
| أ.....   | مقدمة:                                      |
| 19 ..... | الفصل الأول: دعائم المنطق الصوري            |
| 20 ..... | مدخل                                        |
| 25 ..... | المبحث الأول: مبحث التصورات                 |
| 26 ..... | مدخل                                        |
| 26 ..... | المطلب الأول: ماهية التصورات وتقسيماتها     |
| 56 ..... | المطلب الثاني: التقابل بين الحدود المنطقية  |
| 65 ..... | المطلب الثالث: العلاقة بين المفهوم والماصدق |
| 72 ..... | المطلب الرابع: التعريف، التصنيف، والتقسيم   |
| 90.....  | المبحث الثاني : مبحث القضايا                |
| 91.....  | مدخل                                        |
| 96.....  | المطلب الأول : تعريف القضية وأنواعها        |
| 96.....  | المطلب الثاني : أصناف القضية                |
| 115..... | المبحث الثالث: مبحث الاستدلال               |
| 116..... | مدخل                                        |
| 116..... | المطلب الأول : تعريف الاستدلال              |

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| المطلب الثاني : انواع الاستدلال.....                                        | 117 |
| المطلب الثالث : صور الاستدلال .....                                         | 118 |
| الفصل الثاني : مساهمات المسلمين في تطوير المنطق بين التقليد و التجديد ..... | 161 |
| مدخل .....                                                                  | 162 |
| المبحث الأول : نشأة المنطق في البيئة الإسلامية .....                        | 165 |
| المطلب الأول : الترجمة والنقل في العصر العباسي .....                        | 166 |
| المطلب الثاني : بداية التأليف في علم المنطق.....                            | 195 |
| المبحث الثاني :تأصيل المنطق في الفكر الإسلامي .....                         | 199 |
| المطلب الأول :دور الكندي والفارابي في تبيين المنطق .....                    | 202 |
| المطلب الثاني : نظرية المنطق عند ابن سينا.....                              | 225 |
| المبحث الثالث :التجديد المنطقي في الفكر الإسلامي .....                      | 243 |
| المطلب الأول : مظاهر التجديد المنطقي.....                                   | 244 |
| المطلب الثاني : توظيف المنطق في علم الكلام.....                             | 247 |
| المطلب الثالث : تكييف المنطق في أصول الفقه .....                            | 249 |
| الفصل الثالث :آثار الغزالي وابن رشد بين التقليد و التجديد .....             | 253 |
| مدخل .....                                                                  | 254 |
| المبحث الأول :المنطق عند الغزالي.....                                       | 256 |
| المطلب الأول : السيرة الذاتية و المسار العلمي.....،.....                    | 259 |
| المطلب الثاني : موقفه من المنطق وأثره في الفكر الأصولي .....                | 261 |

المطلب الثالث : حضور المنطق في كتبه الأصولية والكلامية في الدفاع عن  
الشرعية.....265

المبحث الثاني :المنطق عند ابن رشد.....271

المطلب الأول: السيرة الذاتية.....272

المطلب الثاني : دفاعه عن المنطق الأرسطي.....274

المطلب الثالث : توظيف المنهج البرهاني في تأويل النص الشرعي.....279

الفصل الرابع : دراسة مقارنة بين الغزالي وابن رشد.....282

مدخل .....283

المبحث الأول : أوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي وابن رشد.....284

المطلب الأول : أوجه الاتفاق في توظيف المنطق.....286

المطلب الثاني : أوجه الاختلاف في المنزع المنهجي والتأويلي .....290

المطلب الثالث : الإقرار بدور العقل في تفسير النصوص.....298

المبحث الثاني : الانتقادات المعاصرة لموقفي الغزالي وابن رشد.....304

المطلب الأول : نقد الإفراط أو التفريط في استعمال المنطق.....،،،،،312

المطلب الثاني : أثر مواقفهم في الفكر الإسلامي الحديث.....314

المطلب الثالث :آفاق التجاوز في الفكر المعاصر.....321

الخاتمة :.....324

قائمة المصادر و المراجع .....331

# مقدمة



يُعدّ المنطق أحد الأسس المركزية التي يقوم عليها صرح التفكير العقلي الإنساني، فهو العلم الذي يضع القوانين المعيارية التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وتوجّه مسارات الاستدلال نحو الصواب. فموضوعه الأساسي هو الفكر الإنساني من حيث صدقه أو فساده، أي من حيث مطابقته لمبادئ العقل ومقدماته الأولى. ومنذ العصور اليونانية، كان المنطق موضع عناية واهتمام، لا سيّما عند أرسطو الذي لم يستخدم لفظ "المنطق" بصيغته المتداولة اليوم، بل استعمل مصطلحات كـ"التحليلات" و"القياس" و"البرهان" ليشير إلى ما بات يُعرف بالمنطق الصوري، وقد اعتبره مدخلاً لا غنى عنه لكل علم من العلوم.

لكن لم يكن أرسطو هو من أعطى المنطق اسمه الصريح، بل إن تسمية "المنطق" ارتبطت بالتقاليد اللاتينية، لا سيما عبر "شيشيرون"، الذي قدّم قراءة جدلية لمقولات أرسطو، وفسّرها في ضوء الفلسفة الرواقية، ليصبح بذلك همزة وصل بين الفكر اليوناني والفكر الغربي الوسيط.

أما في الفكر الإسلامي، فقد حظي المنطق بموقع متباين بين القبول المشروط والرفض المطلق، وبين الاستيعاب التأسيلي والمعارضة الحادة. فقد عرف الفارابي المنطق بوصفه "رئيس العلوم"، واعتبره أداة لا يستقيم العلم بدونها؛ في حين عدّه ابن سينا "آلة الفكر" التي تعصم الذهن من الزلل، مؤكداً في مؤلفاته كـ"الشفاء" و"النجاة" على ضرورته كأداة لتحصيل التصديق الصادق. أما الغزالي، فقد ذهب أبعد من ذلك، إذ سمّاه "الميزان" الذي توزن به العلوم، وكرس هذا التوجه في كتابه معيار العلم، وأيده فخر الدين الرازي، الذي شبّه قواعده بالموازين العقلية الفاصلة بين الحق والباطل.

أما في الفضاء الأوروبي، فقد ساد التصور القائل بأن المنطق علم نظري، يُعنى بدراسة شروط التفكير السليم وقواعد الاستنباط الصحيح. وفي العصر الحديث، رأى "كينز" أن المنطق يهتم بتحديد شروط صحة الانتقال من حكم إلى حكم آخر، في حين اعتبر "روبير بلانشي" أن المنطق ليس سوى تحليل للاستدلالات كما تقع في اللغة الطبيعية، بغرض

استخراج قواعد عامة تضمن صحتها. ويُذكر أن أعمال أرسطو لم تظهر بكليتها إلا بعد وفاته، حين قام تلامذته بجمعها وترتيبها تحت عنوان "الأرغانون"، أي "آلة الفكر"، وهي تسمية لم يضعها أرسطو نفسه، بل جاءت لاحقاً لتدلّ على المنطق كأداة معرفية شاملة من وجهة نظر مدرسية لدى فلاسفة العصور الوسطى.

بعد وفاة أرسطو، ظل المنطق حيّاً في تقاليد الفلسفة اليونانية، إلى أن انتقلت شعلة الحضارة إلى العالم الإسلامي. و بفعل التوسع السياسي والثقافي، واجه المسلمون التراث اليوناني، الذي وجدوه مخزوناً في بيزنطة، فتفاعلوا معه بداية من خلال حركة ترجمة نشطة بدأت منذ العصر الأموي، وبلغت ذروتها في العصر العباسي، لا سيما في عهد الخليفة المأمون، الذي يُروى أنه رأى أرسطو في منامه يدعوه إلى نقل الحكمة إلى العربية، فاستقدم العلماء، وأمر بترجمة مؤلفات الفلاسفة من اليونانية إلى السريانية، ومن ثم إلى العربية.

وبذلك، دخل المنطق الأرسطي إلى الثقافة الإسلامية مبكراً، وأخذ مكانته في المدارس العلمية والمجالس الفكرية، حيث نُقل وشرح وعلق عليه، وأعيد إنتاجه ضمن أفق فكري جديد، لا يخضع كلياً لتصنيفات الأصل اليوناني. ومع ذلك، وقع المؤرخون الغربيون في تقصير واضح حيال هذه المساهمة، كما يُلاحظ عند بلانشي الذي ركّز في تاريخه للمنطق على الفلسفة الأوروبية، متجاهلاً المساهمات العربية والإسلامية، رغم اعترافه بتأثير الترجمات العربية على النهضة المدرسية اللاتينية. وهو ما دفع الباحث محمود اليعقوبي إلى القول بأن بلانشي «أراد أن يكون تاريخه في الواقع جهلاً أو تجاهلاً لدور العرب في تطور المنطق»، رغم وفرة الترجمات اللاتينية التي تبرز عمق هذا الأثر.

وقد انقسم المفكرون المسلمون بعد تفاعلهم مع المنطق الأرسطي إلى تيارات ثلاث: تيار مؤيد دعا إلى توظيفه في العلوم الإسلامية كالفقه والكلام، ويمثله الغزالي، وابن رشد، والآمدي؛ وتيار معارض رأى فيه بدعة دخيلة ومصدراً للفتنة في العقيدة، ويمثله ابن تيمية

وابن الصلاح؛ وتيار انتقائي ناقد، قبل المنطق بعد تهذيبه، كمنهج معرفي لا يتنافى مع الإسلام إن أعيد تكييفه وفق آليات تداولية إسلامية.

إن ما يميز تعاطي المسلمين مع المنطق، مقارنة بغيرهم، هو الانتقال من مجرد الترجمة إلى التكييف، ومن الاستيعاب إلى التأصيل. لقد اجتهد مفكرو الإسلام في تبيئة المنطق داخل المنظومة الإسلامية، بحيث أصبح أداة في خدمة الاجتهاد والنظر العقلي، فظهرت مشاريع منطقية كبرى تجمع بين التمسك بالوحي والوفاء للبرهان، بين التدين العقلي والانفتاح النقدي.

من هنا، برزت مساهمات مفكرين مثل الكندي، الذي كان أول من أدخل المنطق الأرسطي إلى البيئة الإسلامية، ثم الفارابي الذي أعاد تنظيم العلوم وجعل المنطق أساساً لها، ثم ابن سينا الذي طور نظرية الحد والتصوير، وأخيراً الغزالي وابن رشد اللذان مثلاً قطبين مختلفين في الموقف من المنطق: أحدهما تأصيلي شرعي، والآخر فلسفي برهاني. وقد تراوحت مواقف المفكرين بين التكييف والتجاوز والنقد البناء، ما أتاح للمنطق أن يصبح جزءاً من منظومة الفكر الإسلامي لا مجرد علم دخيل.

وفي هذا السياق، تُبرز هذه الأطروحة نماذج تجديدية كبرى، يتقدمها أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي، بوصفهما مفكرين اجتهدا كلٌّ من زاويته، في الدفاع عن حضور المنطق في الفكر الإسلامي، ضمن رؤيتين مختلفتين: إحداها تأصيلية-شرعية، والأخرى فلسفية-برهانية. وبذلك تنفتح إشكالية البحث على جدلية التقليد والتجديد، وعلى الكيفية التي تحوّل بها المنطق من علم "أجنبي" إلى مكوّن مركزي في بناء الفكر الإسلامي الوسيط.

وفي هذا الإطار، يُشكّل الغزالي وابن رشد نموذجين متقابلين في الرؤية المنطقية: الأول وظّف المنطق في الدفاع عن العقيدة، وربطه بعلم أصول الفقه والكلام، والثاني دافع عنه بوصفه جوهر الفلسفة العقلية، وأداة لفهم الشريعة في ضوء البرهان. ومن هنا، تُطرح إشكالية

هذه الأطروحة ضمن التوتر القائم بين التقليد والتجديد في تعاطي مفكري الإسلام مع المنطق:

### الإشكالية:

هل كان تعاطي مفكري الإسلام مع المنطق الأرسطي مجرد تقليد للموروث اليوناني، أم أنه كان فعلاً تجديدياً أصيلاً، أعاد تشكيل المنطق بما يتلاءم مع المنظومة المعرفية الإسلامية؟ ومن خلال هذه الإشكالية تتفرع مجموعة من المشكلات أهمها: ما موقع الغزالي وابن رشد من هذا المسار التأويلي العقلي؟ وهل كانت مواقفهما نابعة من رؤية إبستمولوجية صرفة أم مشوبة باعتبارات عقدية ومقاصدية؟ هل كان تعاملًا تقليدياً محضاً أم تضمن جوانب تجديد وتأسيس؟ وما موقع المنطق ضمن مشروع كل من الغزالي وابن رشد؟ وهل مثلاً رؤيتين متقابلتين أم متكاملتين في توظيف المنطق لخدمة الشريعة والعقل؟

### الفرضيات:

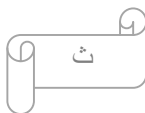
انطلاقاً من الإشكالية وما تفرّع عنها من أسئلة، نُقيم جملةً من الفرضيات المترابطة معها.

1. أن المنطق في الفكر الإسلامي لم يكن نقلاً سلبياً، بل خضع لعملية تأصيل وتأويل داخل السياق التداولي الإسلامي.

2. أن الغزالي مثل توجّهها إدماجياً للمنطق في علوم الشريعة، بينما جسّد ابن رشد الدفاع الفلسفي البرهاني عن المنطق بوصفه الأداة المثلى لفهم الدين.

3. أن حركة الترجمة أسهمت في تأسيس تفاعل حيّ بين المنطق الأرسطي والعقل الإسلامي، مهّدت لظهور مدارس اجتهادية في تأويل النصوص العقلية والدينية.

4. أن المواقف المتباينة من المنطق (قبولاً أو رفضاً) كانت تتأسس على خلفيات معرفية ومنهجية، لا على اعتبارات تقليدية خالصة.



## المنهج المعتمد:

يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي المقارن، من أجل دراسة المتون الأصلية للغزالي وابن رشد، وتحليل مواقفهما من المنطق، مع المقارنة الدقيقة بين رؤاهما النظرية والتطبيقية، واستحضار السياق التاريخي والمعرفي الذي تشكّل فيه كل منهما. كما سيتم الاستناد إلى المنهج الإبستمولوجي لتحديد مدى الأبعاد المعرفية أو العقدية في توظيف المنطق، واستكشاف أفق التجديد أو الحدود التي واجهت هذا التوظيف.

## خطة البحث:

وللإجابة على هذه الإشكالية المحورية المتعلقة بموقع المنطق بين التقليد والتجديد في الفكر الإسلامي، اعتمدنا في هذه الأطروحة على أربع فصول، وكل فصل يحتوي على ثلاث مباحث.

يتناول المبحث الأول "مبحث التصوّرات"، ويهدف إلى توضيح الأسس المفاهيمية التي يقوم عليها البناء المنطقي من خلال عرض مفهوم التصوّر وتحليل مرتكزاته النظرية.

وقد تمّ في هذا الإطار تناول مجموعة من المفاهيم المركزية، من قبيل اللفظ المفرد واللفظ المركّب، الكلي والجزئي، اسم الذات واسم المعنى، الاسم الثابت والاسم المنفي، المفهوم و الماصدق، المقولات والمحمولات، التعريف و التصنيف والقسمة. ويُعدّ هذا المبحث مدخلاً تأسيسياً للفكر المنطقي، إذ يمهد لفهم آليات التفكير البرهاني وبناء التصديق على أسس تصويرية دقيقة.

أمّا المبحث الثاني، الموسوم بـ "مبحث القضايا"، فقد خُصّص لدراسة القضية من حيث تعريفها وأنواعها، مع التعمّق في تحليل القضايا الشرطية المتصلة و المنفصلة، لما

لهما من أهمية في بناء الحكم العقلي وصياغة البراهين وفق النسق الصوري للمنطق الأرسطي.

وجاء المبحث الثالث بعنوان "مبحث الاستدلال"، حيث تناولنا فيه آليات الانتقال من التصوّر إلى التصديق، من خلال دراسة مفاهيم التقابل والعكس المستوي ونقض المحمول، عكس النقيض المخالف والموافق، التي تعدّ من أبرز صور الاستدلال العقلي في المنطق الصوري القديم.

وفي الفصل الثاني، المعنون بـ "مساهمات المسلمين في تطوير المنطق بين التقليد والتجديد"، سعينا إلى إبراز الإسهامات الفكرية للمفكرين المسلمين في تطويع المنطق الأرسطي وإعادة توجيهه بما يتلاءم مع النسق المعرفي الإسلامي. وقد خُصّص المبحث الأوّل لدراسة نشأة المنطق في البيئة الإسلامية، انطلاقاً من حركة الترجمة في العصر العباسي، مروراً بمرحلة التفاعل الفلسفي مع التراث الأرسطي.

أما المبحث الثاني، فقد خُصّص لتأصيل المنطق في الفكر الإسلامي، مع إبراز الدور البارز لأهم الفلاسفة المسلمين، أمثال الكندي و الفارابي، اللذين أسهما في تبيئة المنطق والتعريف به داخل الدائرة الفكرية الإسلامية، كما تمّ التطرق إلى نظرية المنطق عند ابن سينا وما ميّزها من عمق وتحليل دقيق.

وجاء المبحث الثالث ليتناول مظاهر التجديد المنطقي في الفكر الإسلامي، من خلال تتبّع توظيف المنطق في علم الكلام، وبيان كيفية تكييف المنطق في أصول الفقه، بوصفه أداة لضبط التفكير الشرعي وتنظيم الاستدلال الأصولي.

أمّا الفصل الثالث، الذي يحمل عنوان "آثار الغزالي وابن رشد بين التقليد والتجديد"، فقد خُصّص لتحليل معمّق لأثر كلّ من الغزالي و ابن رشد في تطوّر الفكر المنطقي الإسلامي، عبر دراسة مواقفهم من المنطق وتوظيفهما له في خدمة النص الشرعي والفكر

الأصولي، كلٌّ بحسب خلفيته المنهجية وموقعه من التراث الفلسفي. وقد تضمّن هذا الفصل ثلاث مباحث رئيسة:

في المبحث الأول، تطرّقنا إلى المنطق عند الغزالي، بدءًا من سيرته العلمية ومساره الفكري، مرورًا بموقفه من المنطق وأثره في الفكر الأصولي، مع إبراز حضور المنطق في مؤلفاته الأصولية والكلامية، ودوره في الدفاع عن الشريعة بالعقل والبرهان. أما المبحث الثاني، فقد خُصّص لدراسة النموذج الثاني للمنطق عند المسلمين، المتمثّل في ابن رشد، من خلال عرض سيرته و مساره العلمي، وتحليل دفاعه عن المنطق الأرسطي وتوظيفه المنهج البرهاني في تأويل النص الشرعي، بما يعكس نزعة عقلانية منضبطة تتكامل فيها الفلسفة مع مقاصد الشريعة.

أما الفصل الرابع، الموسوم بـ "دراسة مقارنة بين الغزالي وابن رشد"، فقد خُصّص لمقارنة علمية دقيقة بين المشروعين، من حيث نقاط الالتقاء والافتراق، مع تسليط الضوء على الانتقادات المعاصرة لكلا الموقفين، واستشراف آفاق التجاوز في الفكر الإسلامي الحديث.

وقد تضمّن المبحث الأول تحليل أوجه التشابه والاختلاف بين الغزالي و ابن رشد، سواء في توظيف المنطق أو في المنزع المنهجي والتأويلي، مع إبراز دور العقل في تفسير النصوص داخل كلّ منهج منهما.

أما المبحث الثاني، فقد خُصّص للانتقادات المعاصرة لموقفي الغزالي وابن رشد، من خلال عرض نقد الإفراط أو التفريط في استعمال المنطق، مع بيان أثر مواقفهما في الفكر الإسلامي الحديث، وإبراز مظاهر التجاوز والتجديد في الفكر المعاصر.

وفي الختام، شكّلت الخاتمة تنويجاً لمسار هذا البحث، حيث خُصّصت لاستخلاص أهم النتائج التي تمّ التوصل إليها، تأكيداً للمسارات التحليلية المعتمدة، وإضاءة على أبرز الملاحظات العلمية التي تكشف عنها الدراسة.

### أهمية الدراسة:

تتبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسلّط الضوء على واحدة من الإشكاليات الفلسفية والمعرفية الكبرى في الفكر الإسلامي، وهي العلاقة بين العلم المعياري والتراث العربي الإسلامي، أو بين التقليد والتجديد، وذلك من خلال نموذجين بارزين هما الإمام أبو حامد الغزالي والفيلسوف ابن رشد. فالدراسة لا تكتفي باستعراض مواقفهما، بل تسعى إلى تحليل كيفية توظيفهما للمنطق داخل البناء المعرفي الإسلامي، سواء في أصول الفقه أو في تأويل النصوص، مما يفتح آفاقاً جديدة لفهم دور العقل في التشريع والتفكير الديني.

وتكمن أهمية هذا البحث أيضاً في كونه يتجاوز الموقف التقريبي من المنطق باعتباره إما مرفوضاً أو مقبولاً إلى مساءلة الأسس الإبستمولوجية والتأويلية التي تحكم هذا التوظيف، مما يعيد الاعتبار للمسار العقلي في الفكر الإسلامي دون الوقوع في الانبهار أو الاستلاب الفلسفي.

كما أن هذه الدراسة تساهم في تجديد النظر في ما يُعرف بـ"المنطق الإسلامي"، ليس بوصفه مجرد تكييف للمنطق الأرسطي، بل كأبداع تأويلي نابع من حاجات معرفية وروحية مخصوصة، وهو ما يمكن أن يُثري الجدل الفلسفي المعاصر حول علاقة العقل بالوحي، والمنهج بالحقيقة، والتقليد بالإبداع.

### دوافع الدراسة:

أما في ما يخص الدوافع و الأسباب التي قادتنا إلى إختيار الموضوع، فتتقسم إلى قسمين؛



## الدوافع الذاتية:

انبثقت الدوافع الذاتية من شغفٍ شخصيٍّ متجذّر في الرغبة في فهم المنطق، هذا العلم الذي طالما شدّ انتباهي بما يحمله من دقّة في التفكير وانسجام في البناء. لقد وجدتُ في المنطق مرآةً تعكس طريقة اشتغال العقل الإنساني، وأداةً تُهذّب الفكر وتمنحه القدرة على التمييز بين الصواب والخلل في الاستدلال. ومن هذا المنطلق، كانت رغبتني في التوغّل في أعماقه ليست مجرد رغبة معرفية، بل سعيًا لاكتشاف علاقة الذات بالعقل، واللغة بالفكر، والنظر بالتأمل، خاصة في إطار الفكر الإسلامي الذي أعاد للمنطق روحه النقدية و الإبداعية.

## الدوافع الموضوعية:

أما الدوافع الموضوعية، فترتبط بوعيٍ متزايدٍ بأهمية هذا الموضوع في المشهد الفلسفي العام، إذ يُعدّ المنطق احد أهم الميادين التي اشتغلت عليها الفلسفة منذ نشأتها. فقد شكّل أساسًا لبناء التفكير العقلاني، ومجالًا خصبًا للحوار بين الفلسفة والدين، وبين التراث و الحداثة. ومن هذا المنطلق، رأيت في دراسة المنطق، كما تبلور في الفكر الإسلامي، فرصةً علمية لفهم كيف استطاع المفكرون المسلمون أن يُطوّعوا المفاهيم الارسطية، وأن يُعيدوا تشكيلها بما ينسجم مع روح حضارتهم ومقاصدها، في توازنٍ دقيقٍ بين العقل و الإيمان، والبرهان و الوجدان.

## الدراسات السابقة:

إنّ شقّ التقليد والتجديد في المنطق عند فلاسفة المسلمين يُعدّ من المواضيع التي يشهد فيها الحقل المنطقي بحقّة علمية كبيرة في البنى العامة للمنطق الصوري ، غير أن البحث المتخصص في هذا الشقّ تحديدًا يواجه صعوبة بالغة في العثور على دراسات سابقة متخصصة. وقد تكشّفت لنا بعض نماذج قريبة من هذا المسار:

من تلك النماذج، نُشرت أطروحة دكتوراه بعنوان "دور المنطق السوري في دعم العلوم الشرعية مع مزجه بالعلوم الإسلامية" في مجلة كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، ويُظهر مذكوراتها اهتمامًا بتقارب المنطق الأرسطي والعلوم الشرعية.

كذلك، تمّ مناقشة أطروحة دكتوراه في كلية الآداب بعنوان "الموقف النقدي من منطق أرسطو في الفلسفة الإسلامية" للباحثة فرحان شنين ضهيد، ضمن الجامعة المستنصرية، ما يشير إلى وعي أكاديمي بمحاولات التجديد أو النقض في التراث المنطقي الإسلام.

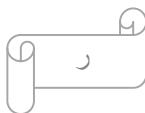
ونجد أيضا أطروحة دكتوراه بعنوان "موقف الفكر الإسلامي من المنطق الأرسطي ابن سينا أنموذج"، للباحثة نوازي مسعودة بجامعة قاصدي مرباح-ورقلة، سنة 2016.

ومهما توافرت بعض الدراسات السابقة التي تناولت موضوع المنطق في الفكر الإسلامي، فإنها لم تصب في مجال بحثنا بشكل خاص، بل ظلت ذات طابع عام لا يتعمق في إشكالية التقليد و التجديد عند فلاسفة المسلمين.

يتبين من خلال ما تقدّم أنّ دراسة المنطق في الفكر الإسلامي ليست مجرد بحثٍ في علمٍ صوريٍّ أو أداةٍ عقليةٍ محايدة، بل هي رحلة في عمق الوعي الحضاري الذي سعى إلى التوفيق بين مقتضيات العقل و مقاصد الوحي. لقد أظهر المفكرون المسلمون قدرةً متميزةً على تأصيل المنطق داخل النسق المعرفي الإسلامي دون الانفصال عن جذوره اليونانية، مع السعي إلى تجديده بما يخدم مقاصد الشريعة ومقتضيات البرهان. وهكذا، فإنّ مسار تطوّر المنطق من النقل إلى النقد، ومن التلقّي إلى الإبداع، يعبر عن تجربة فكرية فريدة جعلت من العقل أداةً للفهم، لا خصماً للوحي، ومن المنطق وسيلةً للتقريب بين الحقيقة والتأمل، لا للفصل بينهما.

### الصعوبات:

تمثّلت أبرز الصعوبات التي واجهت هذا البحث في:



- وفرة المراجع الثانوية مقابل ندرة بعض المصادر الأصلية، مما استدعى تحقيقها أو العودة إلى ترجماتها اللاتينية والفرنسية.
- تنوع الآراء وتداخلها في بعض المواضع، ما فرض قراءة نقدية دقيقة لتجنب إسقاطات غير موضوعية.
- صعوبة التفريق أحياناً بين المواقف العقائدية والمواقف المعرفية الصرفة لدى بعض المفكرين.
- صعوبة اللغة العربية القديمة من حيث بنيتها الدلالية العميقة وكثافتها التعبيرية.
- غموض بعض الألفاظ القديمة و بعدها عن الإستعمال اللغوي المعاصر.
- تعقيد المصطلحات التراثية وعدم قابليتها للفهم المباشر.
- الحاجة المستمرة إلى الرجوع للقواميس و المعاجم اللغوية القديمة لضبط المفهوم.

### آفاق البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الآفاق، التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. تحليل المواقف الفكرية للغزالي وابن رشد تجاه المنطق، من خلال استقراء كتاباتهما الأصولية والفلسفية، وفهم خلفياتهما المنهجية في توظيف المنطق ضمن مشروع كلّ منهما.
2. الكشف عن حدود التقليد وملامح التجديد في تعامل مفكري الإسلام مع المنطق الصوري، مع التركيز على كيفية إدماجه أو تأصيله داخل النسق المعرفي الإسلامي.

3. مقارنة المنزع البرهاني الفلسفي عند ابن رشد بالمنزع المقاصدي الأصولي عند الغزالي، من أجل بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في توظيف المنطق لخدمة النص الشرعي.

4. رصد أثر حركة الترجمة والتفاعل مع التراث الأرسطي في تشكيل التصور الإسلامي للمنطق، وتتبع مراحل التكيف والتأصيل داخل السياقات الكلامية والفقهية.

5. استجلاء الأبعاد الإبستمولوجية والعقدية في توظيف المنطق عند مفكري الإسلام، ومعرفة ما إذا كان هذا التوظيف أداة معرفية محايدة أم مؤطرًا بمقاصد دينية.

6. تقديم قراءة منهجية نقدية ومعاصرة للمواقف التراثية من المنطق، بما يسمح بإعادة طرح الأسئلة حول إمكانية تجديد أدوات التفكير الإسلامي في ضوء منطق منفتح ومؤصل.

# الفصل الأول

## دعائم المنطق الصوري

المبحث الأول : التصورات

المبحث الثاني : القضايا

المبحث الثالث : الاستدلال

## مدخل:

إنّ التفكير الإنساني لم يكن يوماً نشاطاً عشوائياً أو منفلتاً من كل قيد، بل ظلّ، منذ فجر الوعي، سعيًا منظمًا نحو الفهم والتعقّل. فقد أدرك الإنسان باكراً أنّ العقل، بما هو أداة تمييز بين الخطأ والصواب، يحتاج إلى ضوابط تنظّم عملياته وتوجّه مساره، وتجنّب الوقوع في الوهم والالتباس. ومن هذا الوعي المعياري نشأ علم المنطق، باعتباره علمًا يُعنى بصون الفكر من الزلل عبر وضع القواعد التي تكفل سلامة الاستدلال وصحة الحكم، وتميّز بين الحجة السليمة وتلك الفاسدة.

ويُعَدّ المنطق الصوري، أو المنطق الأرسطي، النواة الأولى لهذا المسعى العقلي المنهجي، إذ صاغ الفلاسفة اليونان، وفي مقدّمتهم أرسطو، البناء النظري الذي سيُشكّل، قرونًا طويلة، الإطار الموجّه للعقل الفلسفي في الغرب و الشرق معًا. وقد تميّز هذا المنطق بتركيزه على البنية الشكلية للفكر لا على محتواه، فهو لا يبحث في ما يُقال بقدر ما يهتمّ بكيف يُقال، معتبرًا أن سلامة الصورة الذهنية شرطٌ لاستقامة المضمون المعرفي. وبذلك غدا المنطق علمًا يُعنى بصياغة الفكر في أطرٍ عقلية مضبوطة، تُقاس بها صحة الاستدلالات بغضّ النظر عن مادّتها.

وتقوم البنية النظرية للمنطق على ثلاث دعائم كبرى:

- **التصورات**، وهي المعاني البسيطة التي يدركها العقل في مفرداتها الأولى.
- **التصديقات**، وهي الأحكام التي تُركّب منها القضايا؛
- **القياس**، الذي يمثّل أرقى أشكال الاستدلال البرهاني، لكونه يجمع بين التصرّ والتصديق في بناءٍ معرفيٍّ واحد.

ولم تُولد هذه المباحث دفعةً واحدة، بل كانت ثمرة تطورٍ تاريخيٍّ طويل، تدرّج من الحوار السقراطي القائم على التوليد الجدلي، إلى الرؤية الأفلاطونية التي رفعت المفهوم إلى مرتبة المثال الكلي، ثم إلى التحديد الأرسطي الذي أضفى على التفكير طابعًا نسقيًا صارمًا. لقد ساهم هذا التطور في بلورة المفاهيم العقلية الكبرى التي أصبحت، لاحقًا، الركيزة الأساسية للمعرفة الفلسفية والمنطقية و اللاهوتية و اللغوية على حدّ سواء.

ويُعدّ سقراط\* (399-470 ق.م)، في هذا السياق، الحلقة الأولى في تشكّل المنهج المنطقي، إذ مارس فنّ الجدال لا باعتباره لعبةً لفظية كما عند السفسطائيين، بل وسيلةً للكشف عن الحقيقة الكامنة في النفس. فقد اعتمد ما يعرف بالتوليد الفلسفي، وهو فنّ استنتاج المعاني الخفية في الفكر الإنساني للوصول إلى المفاهيم الكلية. ومن هنا عُدّ بحق مؤسس فلسفة التصوّر، التي سيغدو المنطق الأرسطي لاحقًا صورتها الممنهجة والأكثر اكتمالاً.

لقد رفض سقراط الاعتماد على الحواس باعتبارها مصدرًا للظنّ والوهم، كما انتقد جدل بارمنيدس الذي ينتهي إلى نفي المعرفة. وجعل الحقيقة كامنةً في المفاهيم الأخلاقية الكلية التي تعبّر، في نظره، عن جوهر الإنسان وماهية الوجود. العاقل وهكذا ارتقى التصوّر في فلسفته من كونه مجرد أداة لغوية إلى كونه جوهرًا للمعرفة الأخلاقية، قبل أن يتحوّل مع أفلاطون و أرسطو إلى موضوعٍ للعلم العقلي المجرّد، حيث تتحدّ الفكرة بالمثال، والمفهوم بالبرهان.

\* سقراط 399-470 (ق.م) من أبرز أعلام الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، وأحد الأركان المؤسّسة للتفكير الفلسفي والعقلي في الحضارة الغربية. لم يترك مؤلفات مكتوبة، بل نُقلت أفكاره عبر محاورات تلامذته، وعلى رأسهم أفلاطون. وقد أحدث انقلابًا في موضوع الفلسفة، إذ نقلها من التأمل في الطبيعة كما فعل الفلاسفة الأيونيون، إلى البحث في النفس الإنسانية، والفضيلة، والمعرفة. وتميّز منهجه بالتهكم والتوليد، حيث كان يُظهر للمخاطب جهله من خلال الحوار، ثم يدفعه إلى إدراك الحقيقة بنفسه، ما جعل من الجدال أداة مركزية في الكشف عن المفاهيم. وكان يؤمن أن الفضيلة هي المعرفة، وأن كل رذيلة مرذّها إلى الجهل، فالمعرفة عنده شرط أخلاقي أساس. وقد اتهم بإفساد عقول الشباب وإنكار آلهة المدينة، فصدر الحكم عليه بالإعدام، فشرب كأس السم دون أن يتخلّى عن مبادئه، راضيًا بالموت على أن يُنكر الحقيقة كما يراها. للتوسع أكثر أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1984 - ص. 659-662.

وقد أطلق المفكر الألماني إدوارد زلر\* (1814-1908م)، على هذا الاتجاه اسم "فلسفة التصور"، وهي تسمية دقيقة تُبرز طبيعة المشروع السقراطي في بحثه عن الماهية. ويؤكد أرسطو هذا التوجّه حين يقول: "إنّ سقراط كان يبحث عن الماهية، وإنّ مبدأ القياس قائم على الماهية"<sup>1</sup>. يُعبّر قول أرسطو هنا عن جوهر التحوّل الذي أحدثه سقراط في مسار الفكر الفلسفي، إذ نقل البحث من ظاهر الأشياء إلى ماهياتها، أي إلى حقيقتها الثابتة التي تُترك بالعقل لا بالحس. فالمعرفة، في هذا المنظور، لا تقوم على الرأي أو التجربة العابرة، بل على إدراك الجوهر الذي يمنح الشيء هويّته. ومن هنا يصبح القياس الأرسطي امتداداً طبيعياً لهذا المبدأ؛ لأنّ البرهان لا يُبنى إلا على مفاهيم محدّدة التعريف، أي على ماهيات واضحة يُقاس بعضها على بعض. فالمعرفة البرهانية عند أرسطو ليست سوى تنظيم عقلائي لتلك الماهيات التي بحث عنها سقراط، وتوليد منطقي لما تتطوي عليه من علاقات ضرورية تُعبّر عن انتظام الفكر في سعيه إلى الحقيقة.

تُظهر هذه الإشارة أنّ الجذر الأول للمنطق، في بعده المفهومي، قد تبلور مع سقراط في صورة بحثٍ مستمرٍّ عن ماهية الأشياء، وعن الحدود التي تميّز كلّ مفهوم في الفكر و اللغة.

أمّا أفلاطون\*\* (427-347 ق.م) ، فقد عمّق هذا المنظور السقراطي ووسّعه ليشمل عالم المثل، حيث ترتقي التصورات لتغدو صوراً كليةً خالدة تمثل حقائق قائمة بذاتها، تُقاس عليها

\* إدوارد زلر (Eduard Zeller) هو فيلسوف ومؤرخ ألماني، وُلد سنة (1814-1908م)، بحيث يُعدّ من أبرز الباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية في القرن التاسع عشر. تميّز بدقته المنهجية وصرامته في تتبّع المسارات الفكرية للفلاسفة القدماء، وقد تأثر بفلسفة هيغل في رؤيته الجدلية لتطور الفكر الفلسفي. ركّز أعماله على التحليل النقدي لفلسفة ما قبل سقراط، ثم فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، مع محاولة إبراز وحدة الفكر اليوناني في تطوره الداخلي.

<sup>1</sup> أرسطو، المينافيزيقا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1958، ص204.

\*\* أفلاطون ( 347-427 ق.م) من أعظم فلاسفة اليونان، وتلميذ سقراط ومعلّم أرسطو، نشأ في أسرة أرسقراطية في أثينا، وشهد انهيار الديمقراطية واضطرابات المدينة، مما دفعه إلى الانشغال العميق بسؤال العدالة والنظام السياسي المثالي. تأثر تأثراً بالغاً بأستاذه سقراط، وكرّس معظم محاوراته للدفاع عن فكره، معتمداً أسلوب الحوار الجدلي للكشف عن الحقائق.



سائر الموجودات. فالواقع الحسي عنده ليس سوى انعكاسٍ ناقصٍ لتلك المثل، في حين تمثّل هذه الأخيرة جوهر الحقيقة والمعيّار الأعلى للمعرفة. ومن هذا المنطلق، غدا الجدل عند أفلاطون الأداة المنهجية التي تُتيح للعقل الانتقال من ظواهر العالم المحسوسة إلى معرفة الماهيات في عالم المعقولات. وقد عرّفه بأنه الطريقة المنطقية التي تنطبق على المثل وتكوّنهما، في مقابل عالم الصيرورة الذي لا يُدرَك إلا بالظن .

تميّز الجدل الأفلاطوني بحركتين متقابلتين:

- **الجدل الصاعد:** وهو ارتقاء الفكر من الجزئي إلى الكلي، عبر إدراك المثل في مراتبها العليا.
  - **الجدل النازل:** وهو تحليل المثل وإيضاح مشاركتها في عالم المحسوس، كما يظهر في محاورتي بارمنيدس والسوفسطائي.
- غير أنّ هذا التصرُّو أثار إشكالاتٍ جديدة تتعلّق بطبيعة العلاقة بين الأجناس والمقولات : هل يمكن لكل مثال أن يشارك في الآخر؟ وإذا لم تكن المشاركة ممكنة، فكيف يمكن للحكم أن يكون مشروعاً؟
- وقد أجاب أفلاطون بأنّ بعض الأجناس فقط تملك قابلية التوافق، بينما يظلّ بعضها الآخر متميّزاً، وبهذا جعل من الجدل علماً للعلاقات البنائية بين المثل، وهو ما يُعدّ النواة الأولى لما سيُعرف لاحقاً بنظرية الحكم المنطقي.

أسّس أكاديمية أثينا، أول مؤسسة فلسفية منظمة في التاريخ، وكان هدفها تكوين الفلاسفة المشرعين. تميّزت فلسفة أفلاطون بنظريته الشهيرة في المثل، والتي ترى أن وراء عالم الحس المتغيّر عالماً ثابتاً هو عالم الصور العقلية الكلية، تمثل فيه العدالة والخير والجمال حقائق أزلية، لا تُدرَك بالحواس بل بالعقل. وقد جمع في فكره بين الميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة، ونظرية المعرفة، وجعل من الفيلسوف النموذج الأمثل للحاكم، كما في كتابه الجمهورية وكان يرى أن المعرفة الحقّة لا تقوم على الظن، بل على إدراك الكليات الثابتة، وأن النفس خالدة، تسعى في تذكر تلك المعاني الأزلية التي عاينتها قبل حلولها في الجسد. للتوسع أكثر أنظر عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط 2، 1984، ص 88-92.

ومن هنا، يكون أفلاطون قد وضع الأساس الأولي لما سيطوره أرسطو\* (322-384 ق.م) في صورة الاستدلال الصوري، حيث انتقل التفكير من الجدل إلى النسق، ومن التأمل في الماهية إلى بناء البرهان القائم على القضايا والقياسات. وهكذا غدت مباحث التصورات الدعامة الأولى في المنطق الأرسطي، إذ تقوم عليها القضايا والقياسات، وتشكل حجر الزاوية في الصرح الذي أعاد أرسطو صياغته في صورة علمٍ منهجيٍّ متكامل.

وانطلاقاً من هذا المسار التاريخي، تتبلور الإشكالية المركزية لهذا الفصل في السؤال الآتي: ما الأسس المفهومية والوظيفية التي يقوم عليها المنطق الصوري؟ وكيف تطوّرت هذه الدعائم من أصولها الجدلية إلى صيغها المنهجية الصارمة؟

المبحث الأول :

التصورات

## مدخل

يُعدّ مبحث التّصوّرات أولى اللبّات في بناء المنطق الصوري، إذ يشكّل الأساس الذي تُبنى عليه الأحكام، ومن ثمّ الاستدلالات. فالعقل لا يُصدر حكماً إلا بعد أن يُدرك المفاهيم التي تتكوّن منها القضايا، أي بعد أن يُكوّن تصوّراً واضحاً للموضوع و المحمول في ماهيّتهما. ومن هنا، كان التّصوّر أداة الفكر الأولى في تمييز المعاني وصوغ المفاهيم، وهو المرحلة التي يتهيأ فيها الذهن لبناء المعرفة قبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ما معنى التّصور؟ وماهي أقسامه؟

### المطلب الأول: ماهيّة التّصوّرات وتقسيماتها

#### أولاً : مفهوم التّصور

##### أ. المعنى اللغوي:

فمن الناحية اللغوية، اشتقّ مصطلح التّصوّر من الجذر صوّر، الذي يدلّ على التمثيل والتّخيل و الإدراك الذهني<sup>1</sup>. يقال: تصوّر الشيء أي كوّن له صورةً في ذهنه، فهو يتخيّله ويدرك صورته الباطنية دون أن يباشره بالحوّس. وفي معجم المصطلحات الفلسفية لجميل صليبا، ورد أنّ التّصوّر هو: "الإدراك البسيط لشيءٍ مامن غير أن يُحكم عليه، ويقابله

<sup>1</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1994، ج4، ص ص483، 485.

التصديق، وهو في اللغة التخيل أو التوهم، أي استحضار صورة الشيء في الذهن".<sup>1</sup>  
وعليه، فالمعنى اللغوي للتصوّر يُحيل إلى استحضار الصورة الذهنية للشيء، أي تمثيله في العقل على نحوٍ مجرّد، دون التعرّض لإثباته أو نفيه، وهو ما سيُصبح في الاصطلاح المنطقي جوهر هذا المفهوم.

### ب. المعنى الإصطلاحي :

من الناحية الاصطلاحية، يُعرّف بأنّه: "إدراك المفرد من غير أن يُحكم عليه بثبوتٍ أو نفي".<sup>2</sup>  
أي معرفة الشيء من حيث هو ما هو، لا من حيث هو موجود أو غير موجود. فالمعرفة في مرحلتها الأولى لا تبحث في الوجود بل في المعنى، لأنّ الفكر كما يقول أرسطو أنه يتناول الماهيات قبل أن يضيف إليها الحكم. ومن هنا، كان التصوّر هو الحدّ البسيط الذي يُعبّر عن المفهوم العقلي، في حين أنّ التصديق هو الحد المركب الذي يضمّ إليه الحكم.  
ويرى جون لوك أنّ التصوّر هو "الفكرة البسيطة التي تنشأ في الذهن عند إدراك الشيء دون حكمٍ عليه"<sup>3</sup>، لأنّ الذهن في نظره لا يصدر أحكاماً إلا بعد أن يكون خزانة من الافكار المجردة المستخلصة من التجربة.

<sup>1</sup> جميل صليبا، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 325 .

<sup>2</sup> Aristote, Organon De l'interprétation, Éditions Vrin, Paris, 1955, p. 21.

<sup>3</sup> John Locke, Essai sur l'entendement humain, Clarendon Press, Oxford, 1975, p.27.

بينما يعتبر إيمانويل كانط التصوّر وظيفةً توحّد تنوّع المعطيات الحسية تحت فكرةٍ واحدةٍ في الذهن.

إذ يقول: "التصورات هي وظائف للفهم، تنظّم الحدوس وتوحدها في مفهومٍ كليٍّ يجعل التجربة ممكنة"<sup>1</sup>.

وهكذا، يصبح التصوّر في الفكر الكانطي جسراً بين الحس و الفهم ، فهو لا يقتصر على استحضار صورة الشيء، بل يشمل قدرة العقل على تنظيمها وفق مقولاتٍ ذهنيةٍ قبليةٍ تمنحها معنىً كلياً.

أما في الفلسفة الحديثة، فقد أعاد إدموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا تعريف التصوّر من منظورٍ قصديٍّ، معتبراً إياه فعلاً وعياً يقصد الشيء في ماهيته. بقوله: "التصور ليس مجرد تمثّل سلبي، بل هو وعي يقصد موضوعه ويكوّنه بوصفه ماهيةً معنوية في الأفق القصدي" للذهن"<sup>2</sup>.

فالتصور في هذا الإطار لم يعد مجرد "صورة ذهنية"، بل تجربة وعي يفتح فيها الفكر على معنى الشيء من خلال قصديته. وبذلك، انتقل المفهوم من الميتافيزيقا الأرسطية إلى الوعي الظاهري المعاصر، الذي يرى في التصوّر بنية للمعنى أكثر منه نسخة عن الواقع.

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, Éditions Gallimard, Paris, 1980, p. 106.

<sup>2</sup> Edmun Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, Verlag Niemeyer, 1913, p. 58.

### ت. المعنى التحليلي والمنطقي للتصوّر

يتميّز التصوّر بكونه اللحظة الأولى في مسار المعرفة العقلية، فهو يمثل المرحلة التي تتوحد فيها الكثرة الحسية في صورة كلية. إنّه ما يُعبّر عنه أرسطو بالمقولات الأولى، وما يسميه ديكارت الفكر الواضح المتميز ، إذ يقول في تأملاته: "إنّ كلّ تصوّر واضح ومتميّز هو صادق في ذاته، لأنّ العقل يدركه بذاته"<sup>1</sup>.

من هنا، فالتصوّر لا يُقاس بصدقه أو كذبه، بل بصفائه ووضوحه، لأنّه فعل ذاتيّ محض في ملكة الفهم. أمّا الصدق و الكذب فلا يظهران إلا عند الانتقال إلى التصديق، أي حين يدخل الحكم في تركيب القضية. فمن مجموع هذه الرؤى، يمكن تعريف التصوّر بأنه: إدراكٌ عقليّ ، تُحضر فيه الذات صورة الشيء في الذهن دون إثباتٍ أو نفي، بوصفه فعلاً للوعي يعبر عن ماهية المعنى قبل أن يُدرج في حكمٍ أو استدلال.

فهو في المنظور الأرسطي حدّ الماهية، وفي المنظور الكانطي شكل الفهم القبلي، وفي الرؤية الظاهرية تجربة قصديّة للمعنى .وبهذا المعنى، يجمع التصوّر بين الوظيفة المعرفية والوظيفة الوجودية للعقل، فيغدو النقطة الأولى في انبثاق الفكر، حيث يتجلّى العالم في صورة الفكرة قبل أن يُقاس بمنطق البرهان

### ثانيا : أهم تقسيماته

<sup>1</sup> ديكارت رونييه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، المركز القومي للترجمة، مصر، 2009، ص35.

يُعدّ التصوّر الأساس الأول في عملية التفكير المنطقي، إذ يمثّل الصورة الذهنية التي يتكوّن بها المعنى في العقل دون أن يُحكم عليه بصدقٍ أو كذب. ومن خلاله، يتمكّن الإنسان من إدراك الأشياء وتمييزها، ثم الربط بينها في أحكامٍ وقضايا لاحقة. ولأهمية التصوّر في بناء المعرفة، اهتمّ علماء المنطق بتصنيفه إلى أنواع مختلفة وفق معايير متعدّدة، كطبيعته، ومصدره، ووضوحه، ودلالته.

فقد حاولوا من خلال هذه التقسيمات الكشف عن تنوّع الصور الذهنية واختلاف طرائق تكونها، لأنّ فهم خصائص التصوّر يُعدّ الخطوة الأولى نحو فهم الحكم والمنطق. ومن هنا، نشأ ما يُعرف بتقسيمات التصوّر، التي توضّح أبعاده المختلفة من حيث بساطته وتركيبه، أو من حيث وضوحه وغموضه، أو من حيث كونه حسياً أو مجرداً، قليلاً أو بعدياً، وكلّها تصنيفات تهدف إلى ضبط آلية تشكّل المعاني في الذهن البشري وتحديد مراتبها في سلّم الإدراك العقلي.

1- ينقسم التصوّر من حيث مصدر المعرفة إلى قسمين أساسيين: "تصوّرات قبلية

وتصوّرات بعدية، وذلك تبعاً لطبيعة العلاقة بين الفكر والتجربة في تكوين المعاني"<sup>1</sup>.

فالتصوّرات القبلية هي تلك التي تنشأ في الذهن استقلاًّ عن التجربة الحسية، إذ تصدر عن العقل ذاته بوصفها مبادئ فطرية أو صوراً ذهنية أولى سابقة لكلّ تجربة. فهي تصوّرات تتكوّن في الذهن قبل الاحتكاك بالعالم الخارجي، كفكرة اللامتناهية، والكلّية، والضرورة،

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المنطق الصوري و قراءته من زاوية فكرية معاصرة، دار الأيام للنشر، عمان، 2020 ، ص22.



والزمان. فالعقل يدرك هذه المفاهيم إدراكاً حدسياً مباشراً دون الحاجة إلى التجربة، لأنها تعبّر عن بُنى ذهنية تنظّم الفكر ذاته.

أمّا التّصوّرات البعدية فهي التي يكتسبها الإنسان من خلال التجربة والملاحظة والتفاعل مع الواقع، إذ لا تنشأ في العقل إلا بعد إدراك موضوعاتها بالحواس. ومن أمثلتها فكرة الشجر أو النار أو المطر، فهذه المعاني تُستمدّ من التجربة المباشرة وتُخزّن في الذهن بوصفها صوراً حسّية تتحوّل لاحقاً إلى مفاهيم عقلية.

ويكشف هذا التقسيم عن التفاعل العميق بين العقل والتجربة في بناء المعرفة؛ فالعقل يقدّم الأطر المفهومية التي تنظّم الإدراك، بينما توفّر التجربة المادة التي تُملأ بها هذه الأطر. وهكذا تتكامل التّصوّرات القبلية والبعدية في تشكيل المعرفة الإنسانية، حيث تتوحّد الفطرة العقلية والخبرة الحسية في بناء الفهم المنطقي للعالم.

2- ينقسم التّصوّر من حيث درجة الوضوح في الذهن إلى قسمين رئيسيين: تصوّرات واضحة متميزة، وتصوّرات غامضة مختلطة<sup>1</sup>. فالتصوّرات الواضحة هي التي تتكوّن في الذهن بصورة جلية محدّدة، بحيث يستطيع العقل إدراك عناصرها وتمييز خصائصها عن غيرها دون التباس. فهي تُعبّر عن معاني محدّدة لها حضور إدراكي قويّ، كتصوّرنا للكتاب مثلاً، إذ ندرك بوضوح هيئته، ووظيفته، ومادّته، وحدوده المميزة له عن سائر الأشياء.

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص 22.

أمّا التّصوُّرات الغامضة أو المختلطة، فهي تلك التي تفتقر إلى التحديد الدقيق في الذهن، وتتشابك فيها المعاني بحيث لا يُستطاع ضبط حدودها أو فصل عناصرها بعضها عن بعض، كما في فكرة الأثير أو الروح أو الطاقة الكونية، إذ يظلّ إدراكها جزئيًّا وغير مكتمل، يعتمد على الحدس أكثر من التجربة، وعلى التمثّل الذهني أكثر من الإحاطة الحسية<sup>1</sup>.

ويُبرز هذا التقسيم أنّ وضوح التّصوُّر يرتبط بدرجة قربهِ من الواقع وإمكانية تمثّله في التجربة، فكّما كانت الفكرة نابعة من المحسوس ومنظّمة في العقل، ازدادت وضوحًا وتميُّزًا، وكلّما ابتعدت عن الإدراك المباشر، غلب عليها الغموض والالتباس.

3- ينقسم التّصوُّر من حيث الدلالة إلى تصوُّرات للمحسوس أو أسماء ذات<sup>2</sup>، وهي التي تدلّ على أشياء مادية تُدرك بالحواس، وتصورات للمجرّد أو أسماء معنى، وهي التي تعبّر عن معانٍ عقلية لا تُدرك إدراكًا حسّيًّا. ومن هذا التقسيم تفرّعت المقولات العشر عند أرسطو، التي تمثّل الأسس الأولى للتفكير في الماهية وخصائص الوجود.

وقد كان سقراط من أوائل الفلاسفة الذين سعوا إلى إدراك ماهية الأشياء، ثم تابعه في ذلك تلميذه أفلاطون، ليأتي بعدهما أرسطو فيضع هذا البحث ضمن نسقٍ منطقي متكامل. ففي كتاب *المقولات* المنسوب إليه، عرض أرسطو تصوّرًا كليًّا لما يمكن أن يكون محمولًا في القضية، محدّدًا بذلك عشر مقولات كبرى تشكّل الإطار العام للوجود والمعرفة، ألا وهي:

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع السابق ص23.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص23.

✓ مقولات الجوهر :

**الجوهر : (Substance)**

يُعدّ الجوهر من المفاهيم المركزية في الفلسفة الأرسطية، إذ يُعرّف بأنه ما يقوم بذاته، بينما تقوم سائر الأشياء عليه، فهو الأساس الذي تستند إليه الأعراض والصفات. ويتّسم الجوهر بقدرٍ من الثبات وسط التغيّر، أي أنّه يحتفظ بهويّته رغم ما يطرأ عليه من تبدّلات عرضيّة. وقد ميّز أرسطو بين نوعين من الجواهر:

**الجوهر الأول**، وهو الذي يتمثّل في الأفراد المحسوسين كـ«سقراط» و«أرسطو»، أي الموجودات الجزئية التي لها وجود فعلي في الواقع<sup>1</sup>.

**والجوهر الثاني**، وهو ما يُستخلص من الأول ويمثّل في النوع أو الجنس مثل «إنسان» أو «حيوان»، وهو تعميم عقلي يُعبّر عن ماهية مشتركة تجمع عدّة أفراد في مفهوم واحد<sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق، يُقسّم الجوهر أيضًا إلى مادّي كالشجرة و الحجر، ومعنويّ كالحرية والعقل، أي أنّه الشيء القائم بنفسه والحامل لغيره، الذي لا يفتقر وجوده إلى شيء آخر. فمثال ذلك: رجل، حجر.. إلخ كلّها جواهر قائمة بذاتها.

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع نفسه، ص23.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق و مناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص24.

ويُظهر التأمل في الفكر الأرسطي أنّ تصوّره للجوهر يختلف جذرياً عن تصور أفلاطون؛ إذ إنّ أرسطو يقدّم الجوهر الجزئي على الكلي، لأنّ الوجود الحقيقي عنده هو ما يتحقّق في الأفراد، في حين يرى أفلاطون أنّ الجوهر الكلّي هو الحقيقي، لأنّه لا يوجد إلّا في الذهن على صورة المثل. ومن ثمّ، فالجوهر عند أرسطو يمكن أن يكون جزئياً ك هادي أو حنان ويمكن أن يكون كلياً يدلّ على نوع أو جنس ك إنسان أو حيوان. وهذا ما أكده فضل الله مهدي في كتابه "مدخل إلى علم المنطق" في قوله: "الجوهر يمكن أن يكون شيئاً جزئياً مثل هادي حنان ، كما يمكن أن يكون كلياً يدلّ على نوع أو جنس ،مثل : انسان حيوان ."<sup>1</sup>

✓ مقولات العرض : وهي تسع :

### (1) الكم : (La quantité)

"وهي كل شيء يمكن قياسه أو عدّه ،ويكون فيه السؤال ب "كم" مثال : تسعة هكتارات. وهي تلك التي تخضع للقياس ولها حجم مقدار فهو جانب الشيء الذي يقع جواب الكم أي ما يمكن عدّه ،و قياسه و وزنه مثل : ثلاث تفاحات، عشرة أمتار إلخ"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي )، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط4، بيروت ،1990، ص 30-31.

<sup>2</sup> محمد حسن مهدي بخيث ، علم المنطق، المفاهيم و المصطلحات (التصورات)، عالم الكتب الحديثة، ج1، ط1، الاردن 2013، ص 213-214

يُشير هذا الجزء إلى مقولة الكم، وهي من المقولات الأساسية في المنطق والفلسفة، ويُقصد بها كل ما يمكن قياسه أو عدّه أو تحديد مقداره. فالكمّ يُعبّر عن الجانب الكمي أو المقداري في الأشياء، أي ما يتعلّق بامتدادها أو عددها أو حجمها أو وزنها.

فالكمّ إذاً هو الخاصيّة التي تجعل الشيء قابلاً للقياس من حيث العدد (كمّ منفصل) مثل: ثلاث تفاحات، أو من حيث الامتداد (كمّ متصل) مثل: عشرة أمتار من القماش أو لتر من الماء. وبالتالي ويُعدّ الكمّ أحد الجوانب الجوهرية في تحليل الموجودات، لأنّه يتيح للعقل الانتقال من الغدراك الكيفي إلى الإدراك الكمي الدقيق، أي من وصف الشيء إلى تحديده بالعدد والمقدار، وهو ما يجعل هذه المقولة أساساً لكلّ العلوم القائمة على القياس والتحديد الرياضي<sup>1</sup>.

## (2) الكيف: (La qualité)

تُعدّ الكيفية إحدى المقولات الأساسية للفكر، إذ يُسأل عنها بعبارة "كيف؟"، فهي خاصيّة تُنسب إلى الشيء لتبيّن حاله أو صفته دون أن تكون قابلة لذاتها للقسمة أو النسبة. ويُعبّر عن الكيف في القضية بكونها موجبة أو سالبة بحسب طبيعة النسبة الحكمية فيها. وتُعدّ الكيفية بذلك صفة تُحمّل على الشيء لتكشف عن حاله أو مظهره، وقد تتعاقب هذه الصفات على الموجودات الجزئية (الجواهر) باختلاف اطوارها وأحوالها.

<sup>1</sup> محمد حسن مهدي بخيث، علم المنطق، المفاهيم و المصطلحات (التصورات)، المرجع السابق، ص214.

فلاحظ، على سبيل المثال، أنَّ الإنسان يولد رضيعاً ثمَّ يصير طفلاً، فشاباً، فهرماً، كما قد تعتريه صفات عارضة متبدّلة، كصفرة الخوف تارةً، وحمرة الخجل تارةً أخرى، على نحو ما أشار إليه ابن حزم في قوله: "إنَّ الكيفيات تنقسم قسمين :جسمانية و نفسانية .فالجسمانية ما عمت الاجسام أو خست بعضها كاللون و الطعم و غير ذلك ،و النفسانية ما عمت النفوس أو خست بعضها كالعقل و الحمق و العلم و الجهل و الفكر و الذكر و التوهم و سائر اخلاق النفس"<sup>1</sup>.

فيقدّم ابن حزم في هذا القول تمييزاً دقيقاً بين نوعين من الكيفيات، أي الصفات أو الأحوال التي تطرأ على الموجودات وتحدّد ماهيتها أو حالها في الوجود، وهما (الكيفيات الجسمانية والكيفيات النفسانية). فهو يرى أنَّ الكيفيات باعتبارها صفات يمكن إدراكها بالعقل او الحواس فتتقسم إلى قسمين بحسب موضوعه:

1. **الكيفيات الجسمانية:** هي الصفات التي تتعلّق بالأجسام المادية إمّا بوجهٍ عامٍّ أو بخصوص بعضها، أي أنها تقوم على المادة وتُدرَك بالحواس. مثل: اللون و الطعم والرائحة والحرارة وغيرها.

فهي تمثّل الخصائص التي تُدرَك في الأشياء من خلال التجربة الحسية.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص31.

2. **الكيفيات النفسانية:** هي الصفات التي تتعلّق بالنفس الإنسانية أو بالحياة العقلية

والوجدانية، سواء كانت مشتركة بين جميع النفوس أو مخصوصة ببعضها. مثل:

العقل و العلم و التوهم، والكرم و الغضب و غيرها. فهي لا تُدرَك بالحواس، بل تُعقل

بالعقل أو تُستنبط من السلوك والتصرّف، لأنها تمثّل الجانب الباطني في الإنسان<sup>1</sup>.

من هذا التقسيم يتّضح أن ابن حزم يُقيم نوعاً من الثنائية الانطولوجية بين عالم

الجسم و عالم النفس، بحيث تتمايز الكيفيات تبعاً لجوهر الموضوع الذي تقوم فيه: فكلّ ما

يقوم في الجسم فهو كيف مادي محسوس، وكلّ ما يقوم في النفس فهو معنوي و معقول.

وهذا ما أكده محمد حسين مهدي بخيث في كتابه "علم المنطق مفاهيم و مصطلحات" بقوله ان

أحوال الموجودات كيفية جسمية كاللون و كيفية نفسية .كالعلم و الجهل<sup>2</sup>.

### (3) الإضافة: ( Relation )

أو تسمى العلاقة فهي صلة الجوهر بجوهر آخر<sup>3</sup>. يشير هذا الجزء إلى مقولة

الإضافة، وهي المقولات التي تعبّر عن الارتباط بين الجوهرين لا يفهم أحدهما إلا بوجود

الآخر. فالعلاقة هنا ليست صفة قائمة بالشيء في ذاته، بل هي رابطة نسبية تنشأ من

المقارنة أو الارتباط بين شيئين، كما في قولنا: القليل بالنسبة على الكثير أو الابن بالنسبة

إلى الأب.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص31.

<sup>2</sup> محمد حسن مهدي بخيث ، علم المنطق-المفاهيم والمصطلحات، المرجع نفسه ، ص 215.

<sup>3</sup> عبد القادر عدالة ، المرجع السابق ، ص24

فالمعنى إذاً أن العلاقة هي الطريقة أو الصلة التي تجعل الشيء معقولاً في ضوء غيره؛ إذ لا يُدرك القِصر إلا بالإضافة إلى الطول، ولا القلة إلا بالنسبة إلى الكثرة. إنها إذن مظهر من مظاهر النسبية الوجودية التي تكشف أن بعض الصفات لا تُدرك إلا في إطار المقارنة و العلاقة، لا في استقلالها بذاتها.

#### (4) الفعل: ( Activité )

ومعناه التأثير في الشيء الذي يقبل الاثر، وهي طريق سلوك الإنسان .وهو فعل الجوهـر في ذاته .

#### (5) الانفعال: ( Passivité )

وهو تعرض الجوهـر لفعل غيره، كالإنكسار أو الهدم<sup>1</sup>.ويقصد هنا أن الانفعال هي الحالة التي يتعرّض فيها الجوهـر لتأثير خارجي يؤدي إلى تغيّر في حاله أو صفاته. فحين نقول مثلاً الزجاج انكسر أو الجدار تهدم، فإن الجوهـر (الزجاج أو الجدار) لم يحدث الفعل بنفسه، بل انفعال بفعل غيره.

بمعنى آخر، الانفعال هو قابلية الشيء لأن يتأثر بعوامل خارجية تغيّر من صورته أو طبيعته. وهو يقابل في التصنيف المنطقي مقولة الفعل، لأن الفعل يصدر عن الشيء، أما الانفعال فيقع عليه. وهكذا يُظهر هذا المفهوم جانباً أساسياً من فلسفة الوجود، وهو أن

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص 24.



الموجودات ليست فاعلة دائماً، بل هي أيضاً قابلة للتأثر والانفعال في شبكة من التفاعل الكوني المتبادل.

## (6) المكان أو الأين: ( Place )

وهو ما كان جواباً في السؤال "اين" ؟ وهو ما يكون فيه الشيء، مثل: الجامعة، الطريق أي هو مكان الجوهر كأن يكون هنا أو هناك. ومقولة الأين في معجم الفلسفة لمحمود يعقوبي<sup>1</sup> هي إحدى المقولات في تصنيف أرسطو. ونعني بها المكان الموجود إما بالنسبة إلى ذاته فيكون أيناً بذاته، ومثال ذلك الكتاب في المكتبة، أما بالنسبة إلى غيره فيكون أيناً مضافاً، ومثال ذلك الكتاب فوق المكتبة<sup>1</sup>. ويقصد بها من جهة أولى الأين الذاتي، أي كون الشيء موجوداً في مكانه الخاص الذي يشغله بذاته، كقولنا الكتاب في المكتبة، فالمكان هنا يحدّد وجود الشيء من حيث موقعه الطبيعي و المستقل.

ومن جهة ثانية، يُراد بها الأين الإضافي، وهو الذي يُحدّد بالنسبة إلى غيره، كان نقول الكتاب فوق الطاولة أو تحت الطاولة، ففي هذه الحالة يصبح المكان علاقة نسبية بين شيئين، لا مجرد موقع ثابت.

<sup>1</sup> محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر ص 21 .

وبذلك، تكشف مقولة الأين عن البعد المكاني للوجود، فهي تصف الكيفية التي يتّخذ بها الجوهر موضعه في العالم، إمّا في ذاته كوجود مستقل، أو في إرتباطه بغيره داخل نظام الأشياء المحسوسة.

## (7) الزمان أو المتى: (Temps)

تُعَدّ مقولة المتى من المقولات الأساسية التي وردت في تصنيف أرسطو للوجود، وهي تقابل في معناها الزمان الذي تقع فيه الأشياء وتتحقق فيه الأفعال. فهي تعبر عن زمان حدوث الشيء.

إذن هو الإطار الزمني الذي تُنسب إليه الحوادث أو الأفعال، فهو الذي يحدّد موقع الشيء في مجرى زمان، سواء أكان ذلك في الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل. ويؤكد مهدي فضل الله في كتابه مدخل إلى علم المنطق التقليدي "أنّ مقولة المتى تمثل بعداً أساسياً من أبعاد الوجود، لأنها تربط الموجودات بحركتها في الزمن، وتُظهر أن الوجود ليس ثابتاً بل متجدّداً ومتحوّلاً ضمن نسق زمني مستمر. فهي لا تعبّر عن طبيعة الشيء في ذاته، بل عن ظرف وجوده، أي المرحلة الزمنية التي يكون فيها على حال معينة"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 63.

ومن هذا المنظور، تُبرز مقولة المتى أهمية الزمان في إدراك الواقع ؛ إذ لا يمكن تصوّر حدث أو فعل بمعزل عن لحظة وقوعه. فالزمان هنا ليس مجرد إطار خارجي، بل مكوّن جوهري للوجود نفسه، يكشف عن طبيعته المتغيرة وسيره المستمر نحو التحوّل.

## (8) الوضع: (Position)

"وهي هيئة الشيء أو كيفية وجوده ،وهي الحال التي يتخذها الجوهر مثل :الجلوس، الوقوف ...إلخ. وهو الحال الذي عليه الفرد :مريض ، نائم ،ضاحك ..إلخ"<sup>1</sup>. يعد الوضع من المقولات التي صنفها أرسطو ضمن أنماط الوجود، وهي تعبّر عن الهيئة أو الكيفية التي يكون عليها الجوهر في وجوده المادي كقولنا الجلوس، الوقوف، الانحناء ..إلخ. كما يمكن أن تشير إلى حالة الفرد مثل نائم،جائع .. إلخ.

## (9) الملك : "وهو حيازة الجوهر لشيء ما كملابس أو حقيبة"<sup>2</sup>.

يشير مفهوم الملك إلى ما يعبر عن امتلاك الجوهر لشيء خارج عنه، كأن نقول الإنسان يملك ثوباً أو حقيبة أو سيفاً. فهو إذن علاقة إمتلاك واتصال بين الذات وما تقتنيه، دون أن يكون هذا الشيء جزءاً من ماهيتها. فالملكية لا تمسّ جوهر الكائن، بل تعبّر عن ارتباط عرضيّ مؤقت بين المالك والمملوك.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد، المنطق ومناهج البحث ، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 28.

<sup>2</sup> عدالة عبد القادر، المنطق الصوري وقراءته من زاوية فكرية معاصرة، المرجع السابق، ص24.

غير أنّ أرسطو، بعد أن فصل المقولات العشر في مطلع كتابه المقولات، عاد في ختامه إلى اختزالها في أربع مقولات جامعة تمثل الأطر الكبرى للفكر الإنساني، وهي :  
الماهية، والكمية، والكيفية، والعلاقة .وبذلك، تجاوز التفرعات الجزئية ليؤكد أنّ جميع صفات الموجود يمكن ردها إلى هذه الأصول الأربعة.

وانطلاقاً من هذا الأساس، وضع أرسطو ما يُعرف بـ المحمولات الخمسة أو الكليات الخمس، وهي: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، والعرض العام، لتكون أدوات مفهومية تنظّم الفكر وتتيح تصنيف الموجودات وتصورها تصوّراً منطقيّاً دقيقاً.

4- تنقسم التصرّوات من حيث طبيعتها إلى بسيطة و مركّبة، تبعا لوحدة معناها او تعدده في الذهن<sup>1</sup>. فمثلا التصور البسيط يدل على معنى واحد قائم بذاته كلفظ الحياة. أما التصور المركب فيتضمن جملة من المعاني المترابطة، إما لتعدد عناصر لفظه أو لتنوع دلالاته. فلفظ الإنسان مثلا بسيط من حيث تركيبه اللغوي لكنه مركب في معناه، إذ يجمع صفات متعددة كالوعي و الحركة و الإدراك..إلخ. ومن ثم، فإن بساطة التصور أو تركيبه لا تقاسان بمظهر اللفظ فحسب، بل بما يتضمنه من عمق مفهومي و غنى دلالي<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق، يظهر التداخل الوثيق بين الدراسة المنطقية والدراسة اللغوية، إذ يُلاحظ أنّ مبحث التصرّوات يتقاطع مع مباحث النحو في تقسيم الألفاظ إلى مفردة ومركبة. وهذا

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المنطق الصوري وقراءته من زاوية فكرية معاصرة، المرجع السابق، ص24.

<sup>2</sup> علي عبد المعطي و زميله محمد قاسم ، المنطق الصوري أسسه و مباحثه ، دار المعرفة الجامعية ، 1985، ص119.

التلاقي يعكس وعي علماء المنطق منذ القدم بوجود صلة جوهرية بين الفكر و اللغة؛ فالفكر يتجلى في التصوّر، واللغة تُعبّر عنه بأدواتها النحوية والصرفية. ومن هذا المنطلق، سيركّز هذا البحث على الألفاظ المنطقية بوصفها رموزاً للفكر والتصوّر، في مقابل الألفاظ اللغوية التي تخضع لقواعد النحو وبُنى التعبير، بحيث إنّ علماء المنطق يسعون دائماً إلى تحقيق الدقّة الفائقة والوضوح التامّ في استعمال الألفاظ والتراكيب اللغوية، إذ تنقسم الألفاظ، كما أشرنا، إلى قسم مفرد وقسم مركّب.

### اللفظ المفرد: (Terme simple)

هو ذلك اللفظ الذي يدل على معنى ولا يدل بجزء منه على جزء من ذلك المعنى، أو بصيغة أخرى هو ما لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، مثلاً كلمة إنسان تدل على معنى و لكن جزء هذه الكلمة (الان)(السان) لا يدلان على المعنى أو لا يدل على معنى جزئي الانسان، كذلك الامر في كل الالفاظ المفردة مثل كتاب و زيد فإنه لا يقصد بأي جزء من هذه الأجزاء الدلالة على جزء معناه<sup>1</sup>. يُقصد باللفظ المفرد التعبير اللغوي الذي يدل على معنى واحد تامّ الذهن، دون أن يكون لأيّ جزء من أجزائه دلالة مستقلة على جزء من ذلك المعنى الكلّي. وبعبارة أخرى، هو ما لا يُراد بجزئه أن يدلّ على جزءٍ من معناه.

فكلمة إنسان مثلاً تدلّ على مفهوم كامل هو الكائن العاقل الناطق، غير أنّ جزأيه (إن وسان) لا يحملان في حد ذاتها أي معنى يدلّ على جزء من مفهوم الإنسان. وكذلك الحال

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد، المنطق الصوري أسسه و مباحثه، المرجع السابق، ص120.

في الألفاظ المفردة الأخرى مثل كتاب أو زيد، إذ إنّ كلّاً منها يُعبّر عن معنى تام لا يتجزأ في الذهن، ولا يُقصد بأيّ مقطعٍ من الكلمة أن يعبر عن دلالة فرعية مستقلة.

ومن ثمّ، يتّضح أنّ اللفظ المفرد وحدة دلالية متكاملة، يتكوّن من أصواتٍ متتابعة تربط ببعضها صوتيّاً دون أن تتفصل معنوياً، فهو في بنائه البسيط يحمل مفهوماً واحداً محدداً يعكس قدرة اللغة على الإيجاز والدقّة في التعبير عن المعاني الذهنية.

في هذا الشأن يقول عمر بن سهلان الساوي\* (و450هـ/1059م) صاحب "كتاب البصائر النصرية في علم المنطق": "اللفظ المفرد هو الذي يدل على معنى ولا يدل جزء منه على شيء أصلاً حين هو جزؤه مثل : قولنا إنسان فان جزءاً منه ،وليكن ، إن مثلاً أو سان لا يدل على جزء من معنى الإنسان ولا على شيء خارج عن معناه حين جعل جزء لفظ إنسان، كذلك "عبد الله" إذا جعل اسم لقب لا نعتاً له بإضافته إلى الله تعالى بالعبودية ،فإن جزءاً منه حينئذ لا يدل على شيء أصلاً وصار هذا الاسم في حقه كالمشترك تارة ينطلق لقصد التعريف فيكون اسماً مفرداً وتارة يراد للوصف فيكون مركباً"<sup>1</sup>. يرى عمر بن سهلان الساوي أنّ اللفظ المفرد هو ما يدل على معنى تام لا يشارك أي جزء منه في الدلالة، مثل إنسان

\* الساوي هو عمر بن سهلان الساوي ، من مواليد ساوة في بلاد فارس ،توفي حوالي 450هـ/1058م .من العرفين بالمنطق و الحساب ومن اشهر كتبه"البصائر النصرية "في المنطق، للتوسع اكثر ينظر كتاب ، محمود يعقوبي ، معجم الفلسفة ، مكتبة الشركة الجزائرية ص، 296-297.

<sup>1</sup> عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصرية في علم المنطق ، تحقيق الشيخ محمد عبده ، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة، 1900، ص11.

أو عبد الله حين يستعمل كلقب واحد، مؤكداً أنّ العبرة في المفرد و المركب بوحدة المعنى في الذهن لا بتعدد الالفاظ في اللفظ الظاهر.

يشمل اللفظ المفرد عدّة أنواع بحسب تركيب أجزائه ودلالاتها؛ فقد يكون ما ليس له جزء أصلاً كحروف الجر و القسم، أو ما له جزء لا يدلّ على معنى كأسماء الأعلام محمد، أحمد، أو ما له جزء ذو معنى خارج عن المقصود كقولنا عبد الله، أو ما يدلّ جزء منه على جزء المعنى المقصود دون قصدٍ للدلالة كما في التسمية (حيوان ناطق).

ومن هنا يتّضح وجود تقابل بين علماء المنطق والنحويين في معالجة قضية اللفظ المفرد، حيث يقسّمه اللغويون إلى ثلاثة أصناف رئيسة وهي:

**الاسم:** وهو الذي يدلّ على معنى دون زمان ما<sup>1</sup>، ويُقصد به اللفظ الذي يدلّ على معنى ثابت في ذاته من غير أن يرتبط بزمانٍ معيّن، بخلاف الفعل الذي يقترن بدلالة زمنية.

**الكلمة :** وهي تدلّ على علاقة معينة أو نسبية<sup>2</sup>، أو بعبارة أخرى هي اللفظ المفرد الذي يدلّ على المعنى، ولكنه يكون على عكس الاسم دالّ على الزمان مثل كتب، يكتب، سيكتب، فهو يخبر به فقط ولا يخبر عنه، أي فاعل غير معين (مجهول) في زمان معين (معروف).

**الأداة :** فهي لا تدلّ على معنى و لكنها تدلّ على نسبة بين معنيين لا يمكن للعقل قبولها إلا بذكر النسبة بينهما أو العلاقة التي تقم بينهما<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر ، المرجع السابق ، ص 22 .

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص22

فهو اللفظ الذي لا يدل في حد ذاته على معنى ، وإنما وظيفته الربط بين الالفاظ المختلفة لتبيان العلاقة القائمة بينهما ، وبالتالي لا يصلح أن يكون موضوعاً ولا محمولاً في القضايا المنطقية ، لأن الأصل في الحدود المنطقية هي أن تقبل الإخبار بها أو الإخبار عنها مثل : كتبت بالقلم .

### اللفظ المركب (Mot composé):

وهو ما دلت أجزاء لفظه على أجزاء معناه الأصلي مثال : بغداد عاصمة العراق ، الانسان الأبيض<sup>2</sup>. يُقصد بهذا التعريف اللفظ المركب، وهو التعبير الذي تتضافر أجزاؤه لتكوين دلالة واحدة متكاملة، بحيث يدلّ كلّ جزء من اللفظ على جزءٍ من المعنى الكلي المقصود. ففي قولنا بغداد عاصمة العراق أو الإنسان الأبيض، نجد ان كل لفظٍ جزئي (بغداد، عاصمة، العراق) يسهم في بناء المعنى العام للجملة، فلا يُفهم المقصود إلا من خلال ترابط الالفاظ وتكاملها . وهكذا يمثل اللفظ المركّب بنية فكرية و لغوية تتجاوز حدود المفرد، لأنّه يعكس قدرة العقل على تركيب المعاني الجزئية في وحدة دلالية منسجمة تعبر عن علاقة بين موضوع و محمول أو بين ذات و صفة.

من منظور علماء المنطق، ينقسم اللفظ المركّب إلى قسمين رئيسيين هما المركّب التام والمركّب الناقص، تبعاً لتمام الدلالة ووضوح المعنى.

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المنطق الصوري أسسه و مباحثه، المرجع السابق، ص 120\121.

<sup>2</sup> فضل الله مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 49.



فالمركّب التام هو ما يفيد معنى تامًّا يحسن السكوت عليه، أي ما يكون جملة تامة المعنى. وينقسم بدوره إلى نوعين:

• **المركّب التام الخبري**، وهو كلّ قولٍ يحتمل الصدق أو الكذب<sup>1</sup>، ويُستعمل عادةً في

التعبير عن الحقائق العلمية أو الأحكام العقلية، مثل: الحديد معدن يتمدد بالحرارة.

• **المركّب التام الإنشائي**، وهو ما لا يحتمل الصدق أو الكذب، كعبارات الأمر والنهي

والتنمّي والتعجّب، مثل: أحسن النظر! أو ليتك هنا<sup>2</sup>، بحيث الغرض منها الإنشاء لا

الإخبار. أمّا المركّب الناقص فهو ما لا يفهم معناه إلا بارتباطه بغيره، أي ما لا يفيد

فائدة تامة، وينقسم هو الآخر إلى نوعين:

• **المركّب الناقص التقييدي**، حيث يكون الجزء الثاني مقيدًا للأول، مثل قلب سقراط، إذ

إنّ اللفظ الثاني يحدّد الأول ويقيده.

• **المركّب الناقص غير التقييدي**، وهو ما يتكوّن من اسم مرتبط بأداة، كقولنا: من

البيت أو في المدرسة، إذ لا يكتمل معناه إلا إذا أُضيف إلى سياقٍ أوسع يحدّد

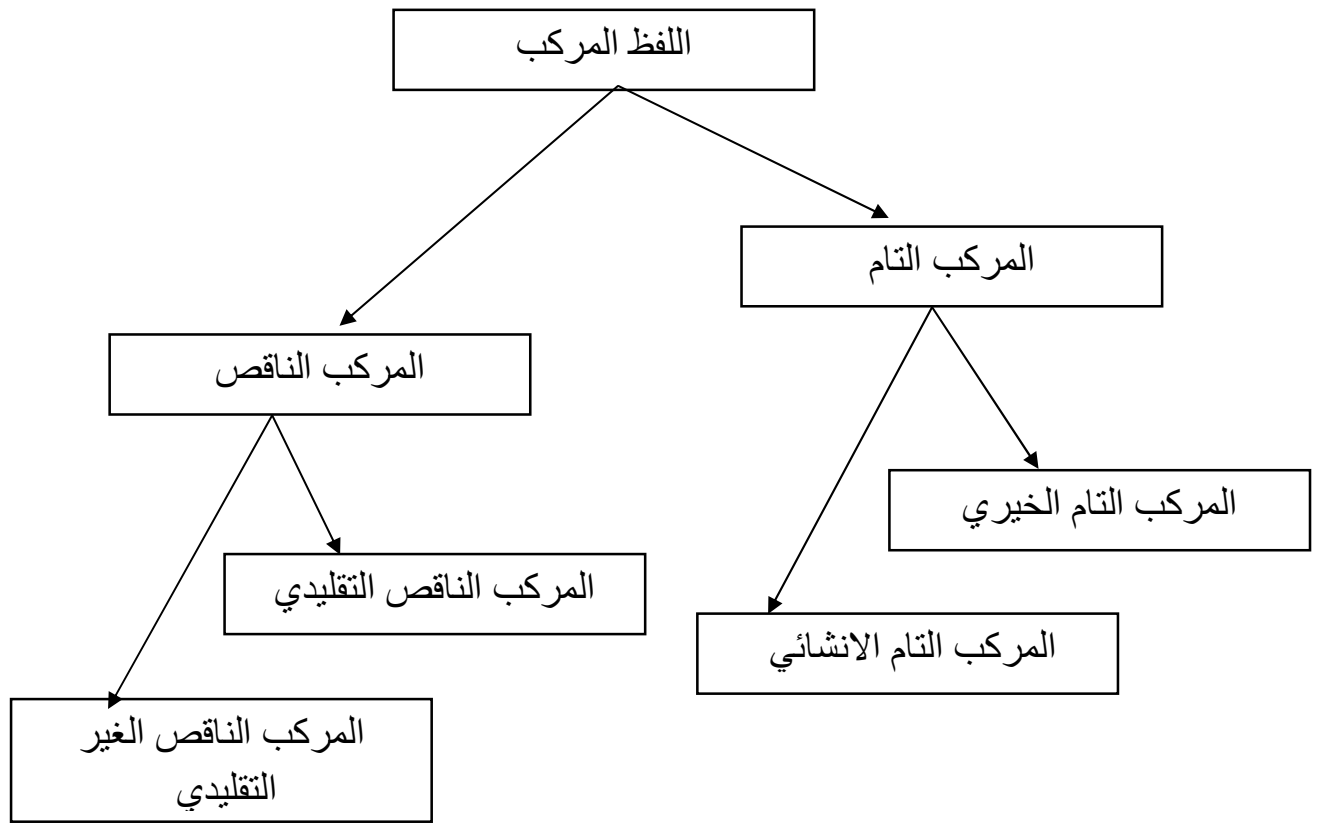
علاقته بالكلام. وهكذا يتبيّن أنّ التقسيم المنطقي للمركّب يعكس عمق الوعي بالعلاقة

بين اللغة والفكر، حيث تتدرّج الألفاظ من البساطة إلى التركيب تبعًا لدرجة اكتمال

المعنى واتّصاله بالفعل العقلي في الحكم والتصور.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص22.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص23.



الشكل رقم 01 : رسم تخطيطي للفظ المركب في مبحث التصورات

5- ينتقل الفكر المنطقي في معالجة التصوّرات من مستوى الجزئي إلى مستوى الكلّي عبر عملية التجريد العقلي، التي تُعدّ من أهمّ آليات التعميم في المعرفة. فكلّما جُردّ تصوّر من صفاته المخصوصة، ازداد شمولاً وعمومية. إذ يبدأ العقل بتصوّر جزئي محدّد، ثمّ يقوم بإلغاء الخصائص الفردية ليرتقي نحو تصور أكثر اتساعاً.

فعندما نجرد مثلاً المثلث القائم الزاوية أو المتساوي الساقين من خصائصه المميّزة، نحصل على مفهوم المثلث الذي ينطبق على جميع أنواعه. وإذا أزلنا منه خاصية الاضلاع الثلاثة وقلنا مضلع، صار المفهوم أعمّ وأشمل. أمّا إذا جُردّ من كونه مضلعاً وأُخذ بوصفه سطحاً مستويّاً، بلغ أقصى درجات الكلية والتجرد<sup>1</sup>.

يُظهر هذا التقسيم أنّ الانتقال من التصوّرات الجزئية إلى التصوّرات الكلية هو مسار عقليّ تصاعديّ، ينتقل فيه الفكر من إدراك الخصوص إلى فهم العموم، ومن الملموس إلى المجرد، في سعيه نحو المفاهيم الأوسع شمولاً والأكثر تجريدًا واتساقًا. فالتجريد العقلي هو الأداة التي تسمح للعقل بتجاوز حدود الفرد إلى المفهوم العام الذي يشمل أفرادًا متعدّدين يشتركون في صفاتٍ جوهرية.

ومن هذا المنطلق، ميّز علماء المنطق بين نوعين من الأسماء: الاسم الجزئي والاسم الكلي. فالاسم الجزئي (Nom partiel) هو اللفظ الذي يدلّ على فردٍ واحدٍ معيّن بالذات، مثل تونس، الجزائر، لندن، ولا يمكن أن يشترك في معناه أكثر من فرد. أمّا الاسم الكلي (Nom

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص 24-25.

( complet ) فهو اللفظ الذي يمكن أن يُحمل على عدد غير محدود من الأفراد المتشابهين في حقيقتهم، مثل إنسان، معدن، كتاب، فهو يشير إلى مفهوم عامّ ينطبق على وحدات كثيرة تتشارك في جوهر واحد. ويرتبط هذا التمييز بمبحث سور<sup>1</sup> القضايا في المنطق، حيث تصنّف القضايا بدورها إلى كلية وجزئية بحسب شمول الحكم أو تخصيصه. وقد ذهب بعض من علماء المنطق إلى أنّ الاسم الكلي يمكن أن يتحوّل إلى جزئي متى أُضيف إليه تحديد يدلّ على فرد بعينه، كما في قولنا: هذا إنسان<sup>2</sup>.

كما أدّى هذا التقسيم إلى التفرقة بين أسماء الأعلام وأسماء الجموع؛ فالأولى تُستخدم لمجرد التمييز بين الأفراد كمحمد وعلي، دون أن تدلّ على صفة، أمّا الثانية فتُطلق على جماعات مترابطة من الأفراد مثل قوم، جيش، شعب الجزائر<sup>3</sup>. ومن هنا يتّضح الفرق بين اسم الجمع والاسم الكلي؛ إذ يُطلق اسم الجمع على مجموعة من الأفراد دون أن يصدق على كلّ فردٍ

<sup>1</sup> السور القضية: هو اللفظ الذي يدلّ على الحكم بمعنى يحدد القضية من ناحية الكم إلى الكلية و جزئية ومن ناحية الكيف إلى موجبة و سالبة . وسمي سوار لانه يحصر القضية ويكون عادة في اولها ولهذا تسمى القضية المسورة بالقضية المحصورة .واسوار القضية الحملية هي : (سور القضية الكلية الموجبة و سور القضية الكلية السالبة ، وسور القضية الجزئية السالبة و سور القضية الجزئية الموجبة) و معنى تسوير وهو تعيين عدد الافراد في ما صدق الحد ان كان المراد كلهم او بعضهم او عددا معيناً منهم. وظهر أيضاً مايسمى بتسويق المحمول على يد المنطقي الانجليزي هاملتن (1856/1788م) يتمثل في التصريح بسور المحمول في جميع الحالات لتحقيق التناظر بين الموضوع و المحمول و تعاكسهما. مثال :جميع الناس هم جميع الحيوانات الناطقة. و جميع الناس هم بعض الحيوانات. وبعض الحيوانات هم جميع الناس. وبعض الحيوانات هم بغض العاقلين. Quantification Du prédicat- سور جزئي في المنطق الرمزي هو  $\exists$  ،و السور الكلي في المنطق الرمزي  $\forall$  للتوسع اكثر انظر كتاب محمود يعقوبي ، معجم الفلسفة -مكتبة الشركة الجزائرية ، ص 101/102.

<sup>2</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص -70.

<sup>3</sup> علي عبد المعطي، المنطق الصوري أسسه و مباحثه، المرجع السابق ص125.

منها على حدة، في حين يصدق الاسم الكلي على كل فرد داخل النوع نفسه، كما في قولنا علي إنسان<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذا الفهم، طوّر أرسطو مفهوم المحمولات الخمس التي تُعدّ امتداداً طبيعياً لتقسيم التصورات، وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. وقد تولّى فرفوروس لاحقاً توضيحها في كتابه إيساغوجي، معتبراً إياها كلياتٍ تنظم الفكر المنطقي.

**فالجنس (Le genre)** هو كليّ يعمّ أنواعاً مختلفة من الموجودات تتمايز في نوعها ولكنها تشترك في خصائص عامة. وبالنظر إلى الماصدق، يمثل الجنس فئة تضم أنواعاً، وبالنظر إلى المفهوم، يتكوّن من مجموعة صفاتٍ تشترك فيها تلك الأنواع. فالحَيوان، مثلاً، جنس يشمل الإنسان وسائر الحيوانات، وهو جزء من ماهية الإنسان حين نقول: الإنسان حيوان . وقد عرّفه فرفوروس\*

<sup>1</sup> علي عبد المعطي ، المرجع السابق، 125-126.

\* فرفوروس و يعرف أيضا باسم ملكوس ،وهو اسم الأصلي فيلسوف سوري الأصل كتب باليونانية ،ولد في صور عام 233م ومات في روما بين 301 و 305 م.التلميذ الأثر لأفلوطين ،كبير الأفلاطونية المحدثه ومؤلف لحياة أفلوطينية وتصانيف أخرى كثيرة فقد نعته القديس أوغسطين ب "فقيه الفلاسفة "وقد طاف فرفوروس ببلدان الشرق قبل أن يستقر به المقام في روما حيث تبع دروس أفلوطينية،بيد أن فرفوروس لم يكن مجرد فيلسوف أفلاطوني محدث فقد كان صاحب فكر عظيم الحيوية وذهن منفتح للغاية ،وكان يهتم فضلا عن الفلسفة بالنحو و الصرف و البلاغة و التاريخ والفلك و الطب .وقد أحصى من تصانيفه سبع و سبعون ومن مؤلفاته إيساغوجي (مدخل إلى مقولات أرسطو)الذي قدم من خلالها ترجمة بوثيوس أساس المجالسة الكبرى في العصر الوسيط حول القيمة المعرفية للكليات ،أما تاريخ الفلسفة الذي وضعه في أربعة أجزاء وغيرها من الإنجازات العظيمة التي قدمها هذا الفيلسوف .وللتوسع اكثر انظر كتاب جورج طرابيشي - معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيو، المتصوفون )،دار الطليعة ،بيروت ط2006،3،ص466/467.

بقوله: «هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو<sup>1</sup>». ويقع الجنس في ثلاث مراتب:

- الجنس الأعلى: مثل الجوهر الذي يندرج تحته الإنسان والحيوان والجسم.
- الجنس المتوسط: ما يندرج تحت جنسٍ أعلى وتندرج تحته أنواع أدنى.
- الجنس الأدنى: ما يندرج تحت جنسٍ أعم وتندرج تحته أنواع محدّدة<sup>2</sup>.

أما النوع (Le type) ، فهو الكلي الذي يُقال على كثيرين متّفقين في الماهية ومختلفين في الأعراض، كقولنا محمد إنسان. ويُعدّ النوع محدّدًا للجوهر المشترك بين الأفراد، ويتّخذ بدوره ثلاث مراتب:

- النوع الأعلى : يندرج تحت كليٍّ أعم وتندرج تحته كليات أخصّ.
  - النوع المتوسط : يندرج تحت كلياتٍ أعمّ منه وتندرج تحته كليات أدنى.
  - النوع الأدنى : يندرج تحت كلياتٍ أعمّ وتندرج تحته الجزئيات.
- وقد قال فرفوربوس في هذا الصدد: "النوع هو المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد من طريق ما هو"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> تريكو جول ،المنطق الصوري ،محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية -الجزائر 1992 ص 38-39.

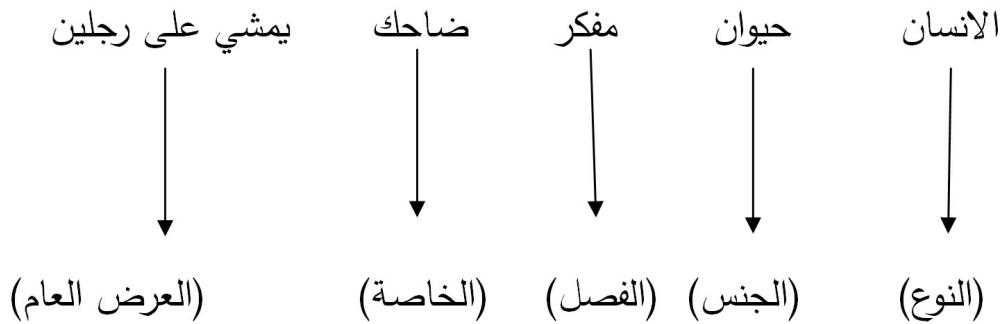
<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد، المرجع السابق، ص29.

<sup>3</sup> فرفوربوس، إيساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق احمد فؤاد ، الاهواني القاهرة ، 1952، ص4.

ثم يأتي الفصل النوعي (La distinction qualitative) ، وهو الكلي الذي يميّز نوعًا من آخر داخل الجنس الواحد، أي مجموعة الصفات التي تفصل بين الأنواع المتشابهة في الجنس، مثل قولنا :الإنسان ناطق، حيث تفصل صفة ناطق الإنسان عن سائر الحيوانات.

أمّا الخاصة (La propriété) ، فهي صفة لا تدخل في ماهية الشيء، لكنها تميّزه عن غيره وتلازمه دائماً، كقولنا :الإنسان حيوان ضاحك<sup>1</sup>.

وأخيراً، العرض العام (L'accident) ، وهو ما يُضاف إلى الماهية دون أن يكون جزءاً منها، فيوجد في بعض الأفراد دون غيرهم، كصفة الأبيض في قولنا الإنسان الأبيض.

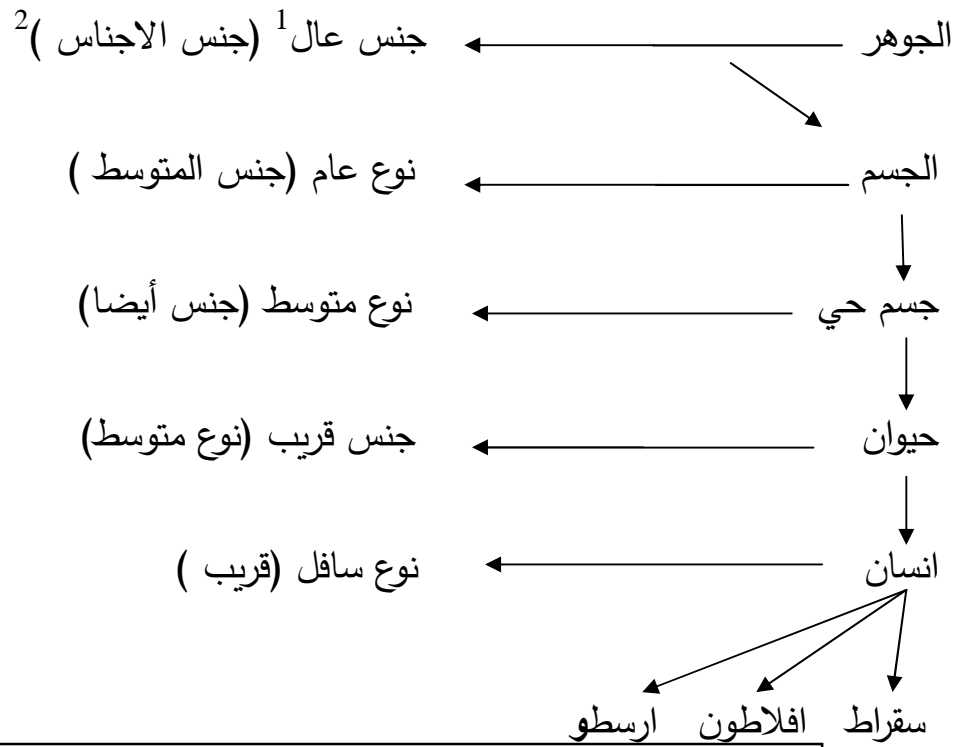


الشكل رقم 02: رسم تخطيطي لالكليات الخمس، للتوسع أكثر انظر كتاب مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي) لمهدي فضل الله ص 73.

وبذلك يتبين أنّ المحمولات الخمس عند أرسطو، كما شرحها فرفوريوس وعلماء المنطق من بعده، تُبرز أنماط العلاقة بين المفهوم والماهية؛ فالجنس يدلّ على الجزء العام منها،

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، المرجع السابق، ص 73.

والفصل يحدد ما يميّزها، والنوع يجمع بينهما، بينما تشير الخاصة إلى صفة لازمة، والعرض العام إلى صفة عارضة. وقد طوّر المنطقة العرب هذا التصور، فسّمّاه بعضهم الألفاظ الخمسة، مثل ابن سينا الذي استخدم مصطلح الألفاظ المفردة، والغزالي الذي سمّاها الخمس المفردة، بينما أضاف إخوان الصفا لفظاً سادساً هو الشخص، توسعةً لمجال النظر في ماهيات الأشياء وصلاتها.



الشكل رقم 03 : رسم بياني لشجره الفروريوس  
من كتاب معجم الفلسفة - محمود يعقوبي، ص 105.

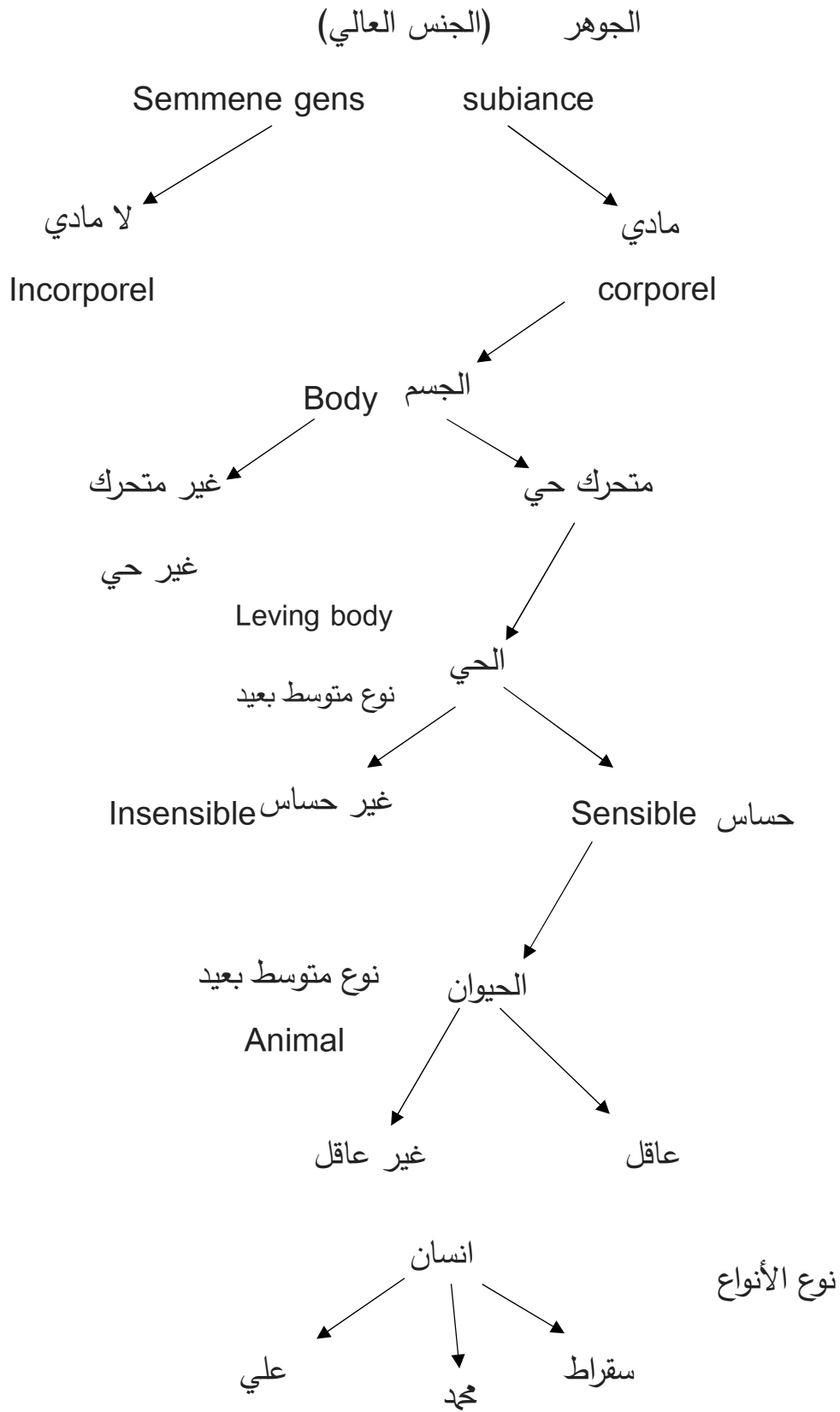
<sup>1</sup> جنس عام: "ليس يمكن أن يكون الجنس العام لجميع الأشياء واحداً بالعدد لأنه لو أمكن ذلك لأمكنك أن يوجد واحد بالعدد في كل شيء، وذلك غير ممكن لأنه كان يكون كل الأشياء واحد بالفعل أي مشار إليه". د. جبرار جهامي - موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب - مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1998، ص 206.

<sup>2</sup> جنس الاجناس: سمي الأعم الذي لا أعم منه "جنساً" بالانطلاق "وجنساً عالياً" و "جنس الأجناس". د. جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، المرجع السابق، ص 206.



تُبرز شجرة فرفوربوس التسلسل المنطقي للتصورات من العام إلى الخاص، حيث تبدأ بالكائن أو الجوهر بوصفه أعمّ الأجناس الذي لا يعلوه جنس آخر، ثم تتدرّج المفاهيم نزولاً عبر طبقاتٍ من الكليات: من الجسم إلى الجسم الحي، ثم إلى الحيوان، وصولاً إلى الإنسان الذي يُعدّ النوع الأدنى ويُدرج تحته الأفراد والجزئيات. وهكذا تعبّر الشجرة عن ترابط المفاهيم وتداخلها الهرمي، بحيث يكون كلّ مفهومٍ جنساً لما بعده ونوعاً لما قبله، في نظامٍ منطقيٍّ دقيق يجسّد تدرّج الماهيات في الفكر<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص105.



الشكل رقم 04: المخطط الثاني اكثر توضيحا لشجرة الفرفريوس

## المطلب الثاني: التقابل بين الحدود المنطقية

### أولاً: تقابل الحدود: ( Opposition des termes )

وهي العلاقة بين الاسم الثابت و الاسم المنفي ،فلقد شاع الخطأ استعمال كلمة التقابل بمعنى الترادف أو التساوي أو التوازن ولكن المعنى الدقيق للتقابل هو أن اللفظين المتقابلين لفظان متنافيان بمعنى من معاني التنافي كأن يكون بينهما تناقض أو تضاد أو تضايق<sup>1</sup>. يُقصد بهذا الجزء العلاقة بين الاسم الثابت والاسم المنفي، وهي علاقة تقوم على التقابل لا على الترادف أو التماثل. فكثيراً ما يُستعمل لفظ *التقابل* خطأً بمعنى *التساوي* أو *التوازن*، غير أنّ معناه المنطقي أدقّ من ذلك بكثير.

ففي المنطق، التقابل يعني أن يكون بين لفظين تنافٍ في المعنى، أي أنّ أحدهما ينفي الآخر أو يعارضه في جهةٍ من جهات الدلالة. فاللفظان المتقابلان لا يمكن أن يصدقا معاً في الوقت نفسه، إذ يُعبّر أحدهما عن الثبوت والآخر عن النفي، مثل: الوجود والعدم، أو البياض والسواد.

ويأخذ هذا التقابل صوراً مختلفة، فقد يكون تناقضاً إذا كان أحد اللفظين يقتضي نفي الآخر تماماً، كموجود وغير موجود، وقد يكون تضاداً إذا عبّر عن معنيين متقابلين يمكن أن

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد، المنطق الصوري أسسه و مباحثه، المرجع السابق، ص 151-152 .

يفقد هما الشيء معًا، كساخن وبارد. كما قد يكون تضايقًا عندما يشترك اللفظان في أصل المعنى لكن يختلفان في الدرجة أو الحدّ، مثل كبير وأكبر.

وهكذا يتّضح أنّ التقابل علاقة من التنافي، لا من التماثل، فهي تبيّن كيف تتعارض الألفاظ في المعنى لا كيف تتكافأ، وهو ما يجعلها من الأدوات الدقيقة التي يستخدمها المنطقيون في تحليل المفاهيم وضبط العلاقات بينها.

ومن هنا يوجد أربع أقسام من التقابل ألا وهي :

#### أ. التقابل بالتناقض: (La contradiction)

وهو تقابل السلب و الإيجاب ولا يجعل بين الحدين وسطا لذلك فغن المتناقضين لا يصدقان ولا يكذباني معا مثل :أبيض يقابله اللاأبيض ،الليل يقابله اللاليل<sup>1</sup>. يُقصد بتقابل السلب والإيجاب ذلك النوع من التقابل الذي لا يترك بين الحدين وسطًا ممكنًا، إذ يكون أحدهما موجبًا والآخر سالبًا. فالمتناقضان لا يمكن أن يصدقا معًا ولا أن يكذبا معًا في آنٍ واحد، لأنّ أحدهما ينفي ما يثبتته الآخر بالضبط. ومثال ذلك قولنا :أبيض يقابله لا أبيض، أو ليل يقابله لا ليل، فإمّا أن يتحقق الوصف الأول، أو ينتفي تمامًا بتحقيق الثاني.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 28 ،

وقد أكد الفيلسوفان لاتا وماكبت في قولهم: "إن الحدين المتناقضين لا يسمحان لوسط بينهما"<sup>1</sup>. أن الحدين المتناقضين لا يسمحان بوجود حدٍ ثالث بينهما، لأنّ التناقض قائم على نفي تامّ بين الطرفين. وبعبارة أخرى، فالتصوران المتناقضان — مثل إنسان ولا إنسان — لا يمكن أن يصدقا معاً أو يكذبا معاً؛ فالكائن إما أن يكون إنساناً، أو لا يكون كذلك. ولهذا يسمّى المنطقة العرب هذا النوع من التقابل تقابل التناقض بين الإيجاب والسلب.

### ب. التقابل بالتضاد: ( La contrariété )

فهذا التقابل لا يستنفد الحدان المتقابلات بالتضاد كل العالم أو كل الوجود ولهذا فإنهما قد يكذبان معاً لأن بينهما وسط على عكس التقابل بالتناقض و لكي نوضح الفارق بين التناقض والتضاد نأخذ حدين بينهما تناقض مثل: أبيض و اللاأبيض ،حدين بينهما تضاد مثل: أبيض وأسود. فالفرد بين التضاد و التناقض يتمثل في أن الأول لا يستنفدان كل مجال القول ،فقد يوجد حد أوسط أو حدود أخرى فمثلا بين الأبيض و الأسود ألوان أخرى كثيرا .

أي أن التقابل بالتضاد يقوم على وجود حدّين متقابلين لا يجتمعان في الشيء الواحد، لكن يمكن أن يرتقعا معاً لوجود حدّ أوسط بينهما، بخلاف التقابل بالتناقض الذي لا يترك أي وسط ممكن. فالأبيض والأسود مثلاً متضادان، لكن بينهما درجات وألوان أخرى كالرمادي أو الأزرق، في حين أن الأبيض واللا أبيض متناقضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما معاً.

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد، المنطق الصوري أسسه و مباحثه ، المرجع السابق ص 152.

وقد لخص المناطقة العرب هذا الفرق بقولهم: "النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان بينما الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان"<sup>1</sup>.

أما كينز فيقرر: "أن التضاد يكون بين حدين كما هو الامر بالنسبة إلى التناقض ولكن الفرق بينه وبين التناقض هو أن التضاد يقبل الوسط أي أنه على الرغم من كون المتضادين صادقين بالنسبة إلى الشيء الواحد في نفس الوقت فإنهما يمكن أن يكونا كاذبان معا: فاللون قد لا يكون أبيض ولا أسود و أزرق"<sup>2</sup>. أما كينز فيوضح أن التضاد كالتناقض يقع بين حدّين، غير أنّه يقبل وجود وسط بينهما، أي يمكن أن يكون كلا الحدّين كاذبًا في وقتٍ واحد، كما حين يكون اللون لا أبيض ولا أسود بل لونًا آخر.

### ت. التقابل بالعدم و الحرمان: (La réciprocité équitable et La privation)

يكون حدين موجبين يشير أحدهما إلى الوجود و الآخر إلى العدم فهذا التقابل نوع من أنواع التضاد ،حيث أنه يقع بين حدين أحدهما موجب يشير إلى وجوده و الثاني موجب ولكن يشير إلى عدمه .مثل :غني/فقير ،أعمى/بصير إلخ .<sup>3</sup> يُقصد بهذا النوع من التقابل أنه يقوم بين حدّين موجبين، أحدهما يدلّ على الوجود والآخر على العدم، فهو شكل من أشكال التضاد .ففي قولنا غني/فقير أو بصير/أعمى، نجد أن كلا الحدّين إيجابي في

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 152

<sup>2</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 159 .

<sup>3</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 29\28 .

الصياغة، لكن أحدهما يعبر عن حالة الوجود (الغنى، البصر) والآخر عن غياب تلك الصفة (الفقر و العمی) ومن هنا يرى بعض علماء المنطق أن التقابل في جوهره يعود إلى التغير الذي يطرأ على الشيء، أي إلى انتقاله من حالٍ إلى حالٍ مضاد لها.

### ث. التقابل بالإضافة: (L'opposition par L'addition)

يُعدّ التقابل بالتضاييف نوعاً من التقابل القائم بين حدّين مترابطين، لا يتصوّر وجود أحدهما إلا بوجود الآخر، إذ يشير كلّ منهما إلى الآخر بالضرورة، فلا معنى لأحدهما بمعزل عن الثاني. فالأب لا يكون أباً إلا بوجود ابن، والحاكم لا يكون كذلك إلا بوجود محكوم.

ويمثّل هذا التقابل علاقة نسبية بين اسمين يرتبط معناهما ارتباطاً وجودياً ودلالياً، بحيث لا يكتمل إدراك أحدهما إلا باستحضار الآخر. ومن أمثله كذلك الأبوة والبنوة، أو الكثرة والقلّة. ولهذا يُقرّ علماء المنطق بأنّ الأسماء المتضاييفة هي الأسماء النسبية، لأنّ معناها لا يفهم إلا في إطار العلاقة التي تربطها بغيرها. وقد قال في هذا السياق أيضاً جيفونز: "أن كل شيء إنما تتكون له علاقات مع شيء آخر فالسماء له علاقات بعناصره المكونة له و كذلك الغاز بالنسبة إلى الفحم و الشجرة بالنسبة إلى الأرض التي تنزرع فيها"<sup>1</sup>.

ومن أهم صور العلاقة ما يلي :

### • علاقة التماثل: (Relation de symétrie)

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 154 .

وهي تنشأ لحدين قابلين لانعكاس، أي هي علاقة تماثل و تشابه مطلق، حيث يكون العكس مخالفا لأصل مثل احمد اخ علي، حنان صديقة ليلي. فهي علاقة التشابه التام كقولنا أحمد ذكي نكاه مصطفى، فهي متساوية تماما مع قولنا مصطفى ذكي نكاه احمد، فالصفة المحمولة في الحالتين على الموضوع و المحمول معا متساوية تماما و بذلك يمكن العكس<sup>1</sup>. يُقصد بهذا النوع من التقابل بالانعكاس أو علاقة التماثل المطلق، أنه يقوم بين حدّين يمكن عكسهما دون أن يتغيّر المعنى، لأنّ العلاقة بينهما تقوم على تشابهٍ وتكافؤٍ تامّ في الدلالة. فهو تقابلٌ يعكس التوازن بين الطرفين، بحيث يُمكن تبادل موقعي الموضوع والمحمول دون المساس بصحّة المعنى أو اتساقه. فعندما نقول مثلاً: أحمد أخ علي، يمكننا أن نعكس العلاقة فنقول: علي أخ أحمد، دون أن يتغيّر المعنى في جوهره، لأنّ الرابطة بين الطرفين علاقة تماثل متبادل، كلّ منهما يدلّ على الآخر بالقدر نفسه. وكذلك الحال في قولنا: حنان صديقة ليلي، إذ يصحّ القول أيضاً: ليلي صديقة حنان.

وينطبق هذا النمط من العلاقة أيضاً على الصفات المشتركة في الدرجة والمقدار، مثل قولنا: أحمد ذكيّ نكاه مصطفى، وهو ما يعادل تماماً قولنا: مصطفى ذكيّ نكاه أحمد؛ فصفة الذكاء هنا تتوزّع على الطرفين بالتساوي، دون زيادةٍ أو نقصان، مما يجعل العلاقة علاقة انعكاسٍ وتماثلٍ تامّ بين الحدّين.

<sup>1</sup> محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2015.



وهكذا يُعدّ هذا التقابل تعبيراً عن التكافؤ في الصفات أو العلاقات بين الموجودات، بحيث لا يكون أحد الحدين أسبق في الدلالة من الآخر، بل يشترك كلاهما في المعنى نفسه على نحو متبادل ومتوازن.

### • علاقة اللاتماثل: (Relation asymétrique)

فهي تبدأ من حدين غير قابلين ان يتعاكسا ، و بالتالي يكون العكس على اختلاف مع الأصل<sup>1</sup>، فنقول أن العكس يختلف تماما على الأصل لذا سماه علماء المنطق بالإضافة اللاتماثلية مثل :أحمد أكبر من عمر .

### • علاقة التعدي: (Relation de transitivité)

فعلاقة التعدي هي الإضافة التي تجد بين الحدين بوجود علاقة بينهما و حد ثالث مثل: ا وب ، ب و ج ، إذن ا، ج .مثال أيضا : محمد أكبر من عبد الله و عبد الله أكبر من زيد إذن محمد أكبر من زيد . وهي التوصل إلى حكم من حكم من خلال حكم ثالث يتوسط بينهما وتتمثل في الاستدلال التالي :

عادل أذكى من حسام

وحسام أذكى من خالد

إذن خالد أذكى من عادل

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة ،المرجع السابق، ص22-23.

فلا يسعنا ان نعكس المقدمات في المثال السابق إلا إذا عكسنا العلاقة فقلنا :

حسام أقل ذكاء من عادل

وخالد أقل ذكاء من حسام

إذن خالد أقل ذكاء من عادل<sup>1</sup>

تُظهر علاقة التعدي أن الحكم ينتقل من حدٍّ إلى آخر عبر حدٍّ ثالث يربط بينهما، مما يتيح الاستدلال بالوسط للوصول إلى نتيجة منطقية تربط الطرفين الأول والأخير بعلاقة متعدية.

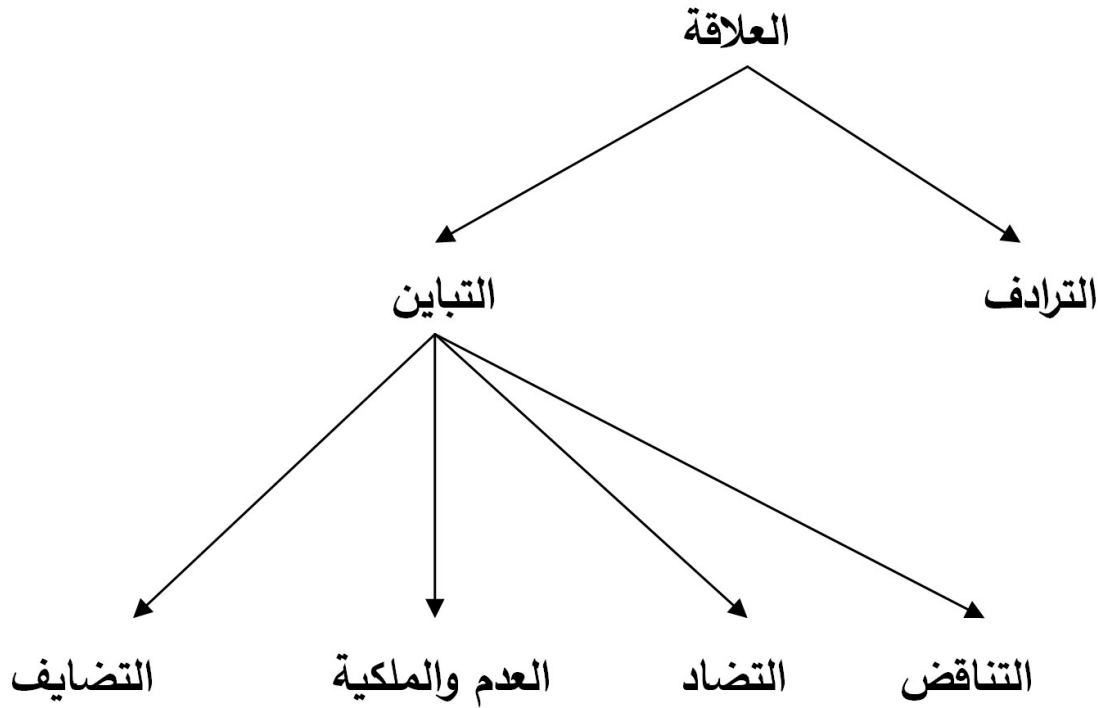
### • علاقة اللاتعدي: (Relation d'intransitivité)

هي علاقة لا تنشأ بين الحد الأول و الحد الثالث رغم قيامها بين الأول و الثاني و بين الثاني و الثالث ،مثل : زيد أب لعلي و علي أب لمحمد و بالتالي نقول ان زيد ليس بأب لمحمد .<sup>2</sup> ومن هنا نلاحظ أن علاقة عدم التعدي لا تنشأ بين الحد الأول و الثالث كعلاقة التعدي بل لا توجد علاقة بين الأول و الثالث .

في الختام، لم يحظَ التقابل بالإضافة في المنطق التقليدي بالأهمية التي نالها في المنطق الرياضي، إذ أصبح هذا النوع من التقابل يشكّل مبحثاً مستقلاً داخل المنطق الرياضي يُعرف بمنطق العلاقات.

<sup>1</sup> محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، المرجع السابق، ص53.

<sup>2</sup> عبد القادر عدالة، المنطق الصوري قراءة من زاوية فكرية معاصرة، المرجع السابق، ص 29.



**الشكل رقم 05 :** رسم بياني يوضح العلاقة بين الكليين باعتبار المفهوم المؤخود من كتاب محمد حسن مهدي بخيت - علم المنطق المفاهيم والمصطلحات ص 169.

### المطلب الثالث: العلاقة بين المفهوم والماصدق

يُعدّ المفهوم والماصدق من أبرز المباحث المنطقية التي تعبّر عن العلاقة بين الفكر والواقع، إذ يمثل المفهوم الصورة الذهنية التي يدركها العقل عن الشيء، في حين يشير الماصدق إلى ما ينطبق عليه ذلك المفهوم في الخارج. فالعقل الإنساني حين يتأمل الموجودات، يصوغ معانيها في صورٍ كلية ذهنية، ثم يربطها بما يقابلها من أفراد محسوسة. ومن هنا تنشأ العلاقة الجدلية بين المفهوم والماصدق، حيث يتسع أحدهما بقدر ما يضيق الآخر، في توازنٍ يعكس حركة الفكر بين التجريد والتطبيق، وبين الكلّي والجزئي.

## 1. المفهوم: (L'intention)

يُعدّ المفهوم من أهمّ المباحث المنطقية التي تُعنى بما يدركه العقل من حقائق الأشياء، إذ يُمثّل الصورة الذهنية التي تختزل مجموعة الصفات أو الخصائص الجوهرية التي تميّز نوعاً من الموجودات عن غيره. فالعقل، حين يتأمل الأشياء، يدركها لا من حيث وجودها المادي فقط، بل من حيث ماهيتها وصفاتها الثابتة التي تُكوّن معناها.

ولما كان اللفظ في اللغة يدلّ على معنى محدّد يختصّ به دون سائر الألفاظ، فإنّ كل لفظٍ يستدعي في ذهن عند ذكره صورةً معينةً ومجموعةً من الخصائص التي تُميّزه من غيره. وعلى هذا الأساس، يكون مفهوم اللفظ هو المعنى الموضوع له والموجود في ذهن. فمثلاً، حين نذكر لفظ معدن، فإنّ العقل يستحضر صفاته الأساسية مثل: كونه يتمدّد بالحرارة، موصلاً جيداً لها، قابلاً للتشكيل، وعنصرًا بسيطاً لا يمكن تحليله إلى عناصر أبسط منه. وكذلك الحال في لفظ مثلث، إذ يُفهم منه شكل هندسي يتكوّن من ثلاث خطوط وثلاث زوايا وثلاث أضلاع<sup>1</sup>.

وعلى هذا، يرتبط المفهوم بالكيف وباسم المعنى أو الاسم المجرد، وينشأ عنه التعريف الذي يُعدّ أحد أهمّ أدوات التحديد العقلي. وغالباً ما يكون المفهوم بمثابة المحمول الذي يُحمّل على الموضوع في القضايا المنطقية.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد ، المرجع السابق ص24.

غير أنّ علماء المنطق اختلفوا حول ما إذا كان لكلّ لفظٍ مفهوم. فذهب بعضهم إلى أنّ الاسم الذي يشير إلى موضوعٍ أو صفةٍ فحسب لا مفهوم له، بينما الاسم الذي يجمع بين الموضوع وصفةٍ أو مجموعة صفاتٍ تميّزه فهو ذو مفهومٍ واضح. ويرى فريق من الباحثين أنّ أسماء الأعلام كمحمد وعلي لا مفهوم لها لأنها لم تُطلق على مسمّاها لصفةٍ مميّزة، في حين يرى المناطقة العرب عكس ذلك، معتبرين أنّ للألفاظ مثل رجل، أبيض، طويل مفاهيم محدّدة لأنها تشير إلى كائناتٍ أو أشياءٍ تتصف بخصائص مميزة. ولإيضاح الفكرة، يمكن القول إنّ لفظ الطالب يُفهم منه الشخص الدارس، ولفظ الأستاذ يُفهم منه الشخص الذي يقوم بالتدريس. وهذا ما جعل جون ستيوارت ميل يؤكّد ضرورة التمييز بين الأسماء التي لها مفهوم وتلك التي لا مفهوم لها، مقسّمًا الأولى إلى ما يلي:

- أسماء الذوات مثل الإنسان
- أسماء الجموع إذا استُعملت بمعنى كلي، كجيش.
- الأسماء الوصفية مثل أول رئيس وزراء لإنجلترا.
- أسماء الأعلام إذا استُعملت كصفاتٍ كعادل أو حاتم<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص26.

وبذلك يتّضح أنّ المفهوم هو الوجه الذهني للمعنى الذي يصوغه العقل من خلال صفاتٍ تميّز الشيء في حقيقته، وهو ما يجعل منه الركيزة الأساسية لكلّ تفكير منطقي وتعريف فلسفي

## 2. الماصدق: ( L'extension )

الماصدق هو الكلمة التي تطلق على كل النوع نحو قلم فهو يطلق على قلم الحبر ،وقلم الرصاص ،ايضا كتاب يطلق على كتاب الفلسفة و كتاب التاريخ وكتاب اللغة فدلالة على هذه الانواع المختلفة يقال لها الماصدق<sup>1</sup> . يُقصد بالماصدق أنّه امتداد المفهوم في الواقع الخارجي، أي ما ينطبق عليه اللفظ من أفرادٍ أو جزئيات متعددة تشترك في المعنى ذاته. فهو الجانب العينيّ من الفكرة الذهنية، حيث يتحقق المفهوم في صورٍ محسوسة ومتنوّعة.

فعندما نقول مثلاً قلم، فإنّ هذا اللفظ لا يقتصر على نوعٍ واحد، بل يشمل قلم الحبر وقلم الرصاص وقلم التلوين وغيرها، لأنّها جميعاً تشترك في الصفات الجوهرية التي يعبر عنها مفهوم القلم .وكذلك الأمر بالنسبة إلى لفظ كتاب، فهو يصدق على كتاب الفلسفة وكتاب التاريخ وكتاب اللغة، رغم اختلاف موضوعاتها.

<sup>1</sup> ستالي جيفونز، اصول المنطق، تعريب يوسف اسكندر، مطبعة جريدة الفجر، ص24.

ومن ثمّ، يمكن القول إنّ الماصدق هو مجموع الأفراد الذين يتحقق فيهم المفهوم الواحد، أي هو المجال الذي يمتدّ إليه المعنى في الواقع، فيحوّل الفكرة الذهنية إلى وجود ملموس يمكن إدراكه بالحسّ أو التجربة.

وهذا ما اكده ايضا جوبلوفيز بقوله: "أنّ الماصدق هو عدد الأفراد الداخليين تحت مجلس أعنى عدد الاحكام الممكنة التي يكون هو محمولها، و المفهوم هو عدد الصفات المشتركة بين افراد النوع أعنى عدد الأحكام التي يكون موضوعها"<sup>1</sup>. أي ان الأفراد الذين يصدق عليهم التصور يسمى بالماصدق و الذي يفهم منه التصور يسمى المفهوم.

### 3. العلاقة بين المفهوم والماصدق

فهي علاقة وثيقة تقوم على الترابط والتكامل، إذ إنّ الماصدق يمثّل الأفراد أو الجزئيات التي ينطبق عليها المفهوم، بينما يشير المفهوم إلى الصفات الجوهرية المشتركة التي تجمع تلك الأفراد تحت معنى واحد. فالمفهوم هو الصورة الذهنية، والماصدق هو تحققها في الواقع. وقد لاحظ فلاسفة ومنطقيون مثل جوبلو وكينز أنّ هذه العلاقة ليست مطلقة دائماً، إذ تتأثر بتحديد عدد الأفراد الذين يشملهم الماصدق. فكلّما ازداد عدد الأفراد الذين يندرجون تحت مفهوم معيّن، قلّت صفاته المميزة، والعكس صحيح.

<sup>1</sup> E .GOLBLOT ,traite de logiaue ,librairie armand colin ,paris 1918 ,p95

ولتوضيح ذلك، يمكن أن نأخذ مثال مفهوم الحيوان، الذي يُعرّف بأنه كائن حيّ حساس متحرّك بالإرادة. فإذا أضفنا إليه صفة أخرى مثل *النامي*، فإنّ هذه الإضافة لا تغيّر من ماصدقه شيئاً، لأنّ جميع هذه الصفات تنتمي إلى الطبيعة العضوية ذاتها، ولا تخرج عن الخصائص الجوهرية التي تحدّد حقيقة الحيوان. وهكذا تظلّ العلاقة بين المفهوم والماصدق قائمة على التوازن بين الشمول والخصوص: فكلّما اتّسع أحدهما، ضاق الآخر.

| الحد (اللفظ) | المفهوم              | الماصدق                    |
|--------------|----------------------|----------------------------|
| الطالب       | الشخص الدارس         | جميع الطلاب                |
| القسم        | حجرة الدراسة         | كل أقسام الدراسة في العالم |
| القلم        | أداة الكتابة اليدوية | كل الأقلام في العالم       |

الشكل رقم 07 : جدول بياني لتوضيح المفهوم و الماصدق

**ملاحظة 01:** يُظهر الجدول أنّ المفهوم يعبر عن الصفات المشتركة التي تُحدّد ماهية الشيء في الذهن، بينما الماصدق يعبر عن الأفراد المتعدّدين الذين يتحقّق فيهم ذلك المفهوم في الواقع. فكلّما كان المفهوم أضيق وأدقّ، كان الماصدق أوسع وأشمل من حيث عدد الأفراد الذين يندرجون تحته.

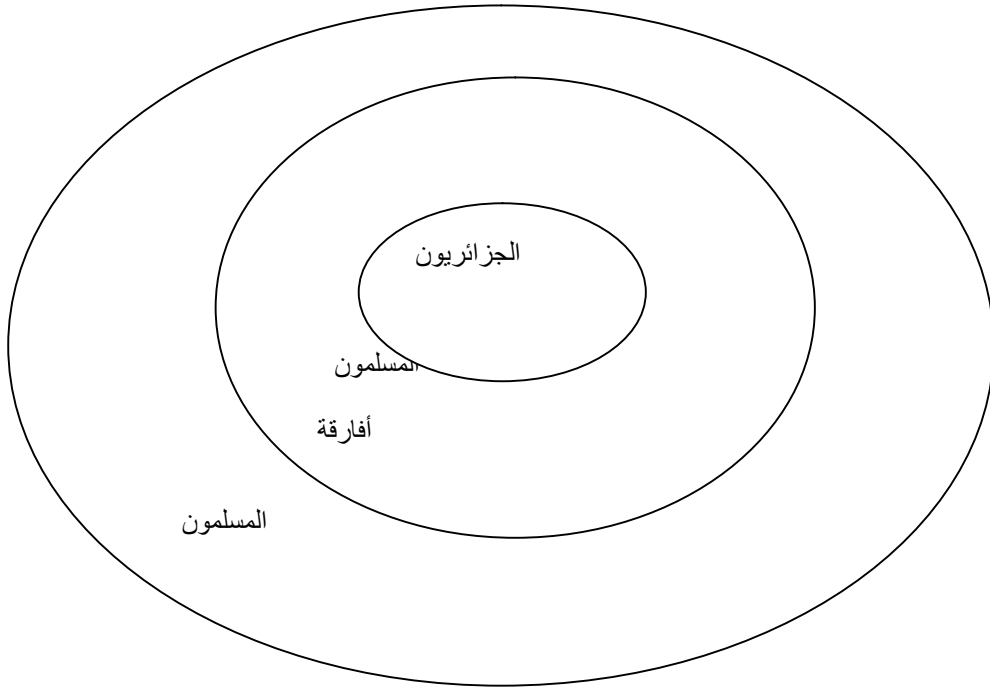


| الحد                   | المفهوم                              | الماسدق                           | العلاقة                                                                                                    |
|------------------------|--------------------------------------|-----------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| مسلمون                 | معتقد و الاسلام                      | كل المسلمين                       | العلاقة عكسية مبدئيا و سيتضح هذا فيما بعد عند إضافة صفة جديدة للمفهوم أو أكثر و كذلك الأمر في حالة الحذف . |
| المسلمون<br>الأفارق    | معتقد الإسلام<br>الأفارقة            | كل مسلمين أفارق                   | العلاقة عكسية زاد المفهوم صفة جديدة (الأفارق)، فنقص المصدق حيث أصبح يشمل الأفارق من المسلمين فقط .         |
| المسلمون<br>الجزائريين | معتقد الإسلام<br>الأفارقة الجزائريين | جميع أفراد<br>المسلمين الجزائريين | العلاقة عكسية اتسع المفهوم فضاء الماسدق ، حيث أن زيادة صفة الجزائريون للمفهوم جعل الماسدق يضيق .           |

الشكل رقم 08: جدول بياني لتوضيح العلاقة بين المفهوم والماسدق

**ملاحظة 02:** يتّضح من الجدول أنّه كلّما أضفنا إلى المفهوم صفة جديدة تزيد من تحديده وتمييزه، ضاق نطاق الماسدق لأنّ عدد الأفراد الذين تنطبق عليهم تلك الصفات يقلّ.

فالمفهوم يتَّجه نحو الخصوص والتقييد، في حين يتَّجه الماصدق نحو الانحصار والتقلُّص، مما يؤكِّد أنَّ العلاقة بينهما علاقة عكسية ثابتة في المنطق<sup>1</sup>.



الشكل رقم 09: رسم بياني لتوضيح العلاقة بين المفهوم و الماصدق

**الملاحظة 03:** نستنتج من هذا الشكل أنَّ العلاقة بين المفهوم والماصدق علاقة عكسية؛ فكلما اتَّسع المفهوم ضاق الماصدق، والعكس صحيح، كما يظهر في التدرُّج: مسلمون < مسلمون أفارق < مسلمون جزائريون، ويقابله عكسيًا: مسلمون جزائريون > مسلمون أفارق > مسلمون.

**المطلب الرابع: التعريف، التصنيف، والتقسيم**

<sup>1</sup> E .GOLBLOT ,traite de logiaue ,librairie armand colin ,paris 1918 ,p95

### أولاً: التعريف : ( Definition )

يُعدّ موضوع التعريف من أبرز القضايا التي تناولها علم المنطق، إذ يقوم على توضيح معاني الألفاظ وتحديد دلالاتها بدقة، لكونه أساس المعرفة الإنسانية ومنطلق كل علم منظم.

#### أ. مفهوم التعريف:

لغة: التعريف هو ضدّ التتكير، أي الإيضاح بعد الغموض. أما اصطلاحاً: فهو من المصطلحات العلمية التي تُفيد معنى المعرفة، إذ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفعل العرفان، الذي هو جوهر العلم ذاته<sup>1</sup>. فكما يعرف الإنسان اسمه وصفاته، كذلك يعرف المفكر الأشياء ببيان خصائصها وماهياتها، لأنّ التعريف هو مبدأ العلم وغايته.

وقد تميّز سقراط بكونه أول من وجّه التفكير الفلسفي نحو البحث في تحديد معاني الألفاظ، ساعياً من خلال منهجه القائم على التهكم والتوليد إلى فضح السفطائيين الذين كانوا يتلاعبون بالكلمات. وكان هدفه بلوغ الحدّ التام، أي التعريف الجامع المانع الذي يشمل جميع أفراد المفهوم ويمنع دخول غيرها فيه. ومن هنا وضع سقراط الأسس الأولى لمبحث التعريف وفلسفة التصوّر. ثم جاء أرسطو فوسّع دراسة نظرية التعريف ضمن نسقه المنطقي، معتبراً إياه بداية العلم ومنتهاه، لأنّ غايته البحث في الماهية. وقد قال في هذا السياق أن التعريف هو بداية العلم ومنتهاه لأن غايته البحثية تكون عن الماهية.

<sup>1</sup> جميل صليبا، المرجع السابق، ص ص 303-304.

وبناءً على ذلك، يكون التعريف إما دالاً على ماهية الشيء بما يوضح جوهره، أو مميّزاً له عما عداه ببيان خصائصه الخارجية. وفي كلتا الحالتين، يهدف إلى توضيح المفهوم وتثبيتته في ذهن بحيث يصبح المعنى واضحاً ودقيقاً.

أما التعريف المنطقي فيُقصد به تحديد معنى اللفظ تحديداً دقيقاً يمنع الالتباس مع غيره من الألفاظ، وهو ما يقال على الشيء لإفادة تصوّره بالكنه أو ببيان ما يميّزه عن سائر الأشياء. ومن أمثله قول المنطقة: الإنسان حيوان ناطق، أو الإنسان حيوان ضاحك.

ومن هنا يمكن استخلاص أنّ التعريف هو المفهوم المعبر عن حقيقة الشيء المعروف، وأنّ كل تعريفٍ منطقيٍّ صحيحٍ لا يضيف شيئاً غريباً عن ماهية المحدود، بل يُعيد بناءها في صيغة ذهنية دقيقة تُعبّر عنها بوضوح واتساق.

يعرفه أيضاً التهانوي\* (1158هـ\1745م) في كشافي مصطلحات الفنون بقوله "هو طريق الموصل الى المسلوب تصوري ويسمى هذا الطريق قولاً شارحاً"<sup>1</sup>،

### ب. قواعد التعريف:

يخضع التعريف الى عدة قوانين وهي:

\* محمد بن اعلى بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي المتوفي بعد سنة (1158\1745م)، من علماء الهند اشتهر بمعجمه المسمى (كشاف اصطلاحات الفنون) الذي يعد أوسع المعاجم الموضوعة في اصطلاحات الفلسفة المتداولة في عصره. للتوسع أكثر أنظر معجم الفلسفة، محمود يعقوبي، ص 282 .

<sup>1</sup> جميل صليبا، المرجع السابق، ص 304.

أ. ان يكون التعريف جامعاً مانعاً اي لا يشمل لخصائص الحد مبعدها اي ان التعريف يطابق الحد المعروف.

ب. ان يطابق تعريف المفهوم من التعريف مع المفهوم من المعروف فيقول ارسطو بان ماهية الشيء ليست كل ما يتكون منه الشيء ولكنها فقط التي لا يمكن ان يوجد بدونها وهي ثابتة وتبقى خلال التغييرات العرضية<sup>1</sup>

ت. يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به .وهذا يحدث غالباً بدخول متضادفات أو مترادفات في التعريف .

ث. يجب لا يحتوي على الحد المعروف ذاته ،اي لا يجب ان يكون التعريف دائرياً .

ج. يجب ان يخلو من المجاز .أي يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية

غير ظاهرة الدلالة عند السامع ،واستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية .ويميز هاملتونيين ثلاث انواع من التعريفات :لفظية ،حقيقية ،وتكوينية ،فالأولى متعلقة بالالفاظ و الثانية تتصل بطبيعة الشيء و الثالثة تتصل بنشوء الشيء و حدوثه

و يفرق لياربين التعريفات الهندسية ،وهي التي تستخدم مادة للعلم و تكون إذن مقدمته ،وبين

التعريفات التجريبية ،وهي تلك التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع نفسه ،ص 32 .

في علم من العلوم .<sup>1</sup>

هـ. يجب الا نعرف الشيء بما لا يعرف الا به اي يجب ان نستخدم الموجب في التعريف ولا نستخدم السالب. فيرى بعض علماء المنطق ان هناك ايضا مجموع اخرى يمكن ان نصل بها الى التعريف. ومن خلال ماسبق يؤكد التهانوي أنّ التعريف المنطقي الصحيح هو الذي يطابق المعرّف من حيث المعنى، ويكون جامعًا مانعًا خاليًا من الغموض والتكرار والمجاز. فهو لا يكتفي بتوضيح اللفظ، بل يسعى إلى إبراز جوهر الشيء الذي لا يمكن تصويره أو وجوده بدونه، مما يجعل منه ركيزة أساسية في بناء المعرفة والعلم.

ت. انواع التعريف :

1) التعريف اللامنطقي : وهو كل صورة عديدة.

❖ التعريف بالإشارات : ( Définition des signes )

كأن نشير الى منضدة ونقول هذه منضدة ،و هو ابسط أنواع التعريف.

❖ التعريف المجازي :

وهو تعريف الشيء بما هو أغمض منه على الفهم أو الإدراك، كتعريف الجمل بانه سفينة الصحراء<sup>2</sup>، أي تعريف الشيء تعريفا مجازيا.

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ،المرجع السابق ص 423-424.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص33.

### ❖ التعريف الغامض:

وهو التعريف بشيء يتوقف فهمه على فهم المعرف، كتعريفنا للنفس الإنسانية بأنه مجموع القوى النفسية. أي هو تعريف الشيء بما هو أشدّ غموضاً منه في الفهم أو الإدراك.

### ❖ التعريف بالتضايق:

كتعريفنا المعلوم بأنه ما له علة، وإن الفوق ماله تحت<sup>1</sup>. ونعني بهذا التعريف أن الخطأ فيه يكمن في تفسير الشيء بما هو أكثر غموضاً منه، أي باستعمال ألفاظ لا تزيد المعنى وضوحاً، بل تجعله أكثر التباساً. فمثلاً، تعريف المعلوم بأنه ما له علة لا يوضح المقصود، لأن معنى العلة نفسه يحتاج إلى تفسير. وكذلك تعريف الفوق بأنه ما له تحت لا يبين ماهية الفوق، بل يكتفي بإحالاته إلى مفهوم آخر غامض بدوره. وبذلك، يُعدّ هذا النوع من التعريف تعريفاً غير صالح، لأنه لا يقرب المعنى إلى الذهن، بل يزيده غموضاً.

### ❖ التعريف السلبي:

وهو تعريف يقوم على النفي، كتعريف الحيوان بأنه كل ما ليس جماداً ولا نباتاً.<sup>2</sup> يُقصد بهذا النوع من التعريف أنه تعريف سلبي يقوم على النفي لا على الإثبات، أي أنه يحدّد الشيء بما ليس هو بدلاً من بيان ماهيته الحقيقية. فمثلاً، تعريف الحيوان بأنه كل ما ليس جماداً ولا نباتاً لا يوضح جوهر الحيوان ولا يبين خصائصه الذاتية، بل يكتفي باستبعاده من

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 76.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 77.

فئتين آخرين. لذلك يُعدّ هذا النوع من التعريف قاصراً، لأنه لا يعرف الشيء بذاته، بل بما يختلف عنه، فيفقد بذلك الدقة والوضوح المطلوبين في التعريف المنطقي.

### ❖ التعريف بالمرادف: (Définition du synonyme)

وهو تعريف الشيء بواسطة اللفظ اوضح منه او بواسطة مرادف له مثل المداد هو الحبر.<sup>1</sup> يُقصد بهذا النوع من التعريف أنه تعريف لفظي، يقوم على توضيح الشيء بلفظ أوضح منه أو بمرادف له في المعنى. فهو لا يشرح ماهية الشيء أو خصائصه الجوهرية، بل يكفي باستبدال اللفظ بآخر يعبر عن المعنى نفسه بلغة أسهل أو أكثر تداولاً. فمثلاً، قولنا /المداد/ هو الحبر لا يقدم تعريفاً منطقياً بالمعنى الدقيق، لأنه لا يبين طبيعة المداد أو خصائصه، بل يفسره بلفظ آخر مساوٍ له في الدلالة. لذا يُعدّ هذا النوع من التعريف أداة لغوية للتوضيح، لا تعريفاً حقيقياً يكشف عن الماهية.

### ❖ تعريف بالمثال: (Définition de l'exemple)

كان نذكر بعض الأمثلة التي تقترب الى الذهن كتعريفنا للمعدن بانه مثل الذهب و الفضة.

### ❖ تعريف بالصفات الذاتية: (Définition des attributs essentiels)

التعريف لشيء المعرف بحيث يتمكن السامع من التصور على حقيقته وتميزه عن غيره.

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد ، المرجع السابق ، ص 192.



(2) التعريف المنطقي: هو تحديد معنى اللفظ تحديداً لا يحتمل أدنى التباس مع تعريفاته وهو نوعين التعريف بالحد و التعريف بالرسم.

### (1) التعريف بالحد: (Définition du terme)

معناه تحديد ماهية الشيء المراد تعريفه ،او هو تحليل التام لمفهوم اللفظ الدال على شيء المرادي تعريفه . مثل :الذهب "معدن اصفر غالي الثمن" <sup>1</sup> فيعرفه أرسطو بانه القول الدال على ما هي الشيء او بمعنى اخر هو القول دالا على ما هية وطبيعة الشيء .  
فالتعريف بالحد لا يكون الا بالذاتيات فقط ،كالجنس والفصل وايضا ينقسم التعريف بالحد الى قسمين:

#### (1.1) تعريف بالحد التام: (Définition du terme réfléchi)

فقد ذهب المناطق الى ان التعريف بالحد التام يكون باستخدام الجنس القريب والفصل، فإذا أردنا تعريف الإنسان باستخدام الحد التام قلنا: الانسان حيوان ناطق وفي هذا مثال: يتوضح لنا أن حيوان يشير إلى الجنس القريب والناطق إلى الفصل، وهذا ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى<sup>2</sup>. وإذا عرفناه على انه كائن ناطق فإننا نستخدم الجنس البعيد مع الفصل.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص33.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق ص31.

فالتعريف بالحد التام هو تعريف يكون بذكر جميع الصفات الذاتية التي يرمز اليه اللفظ<sup>1</sup>. بحيث يصبح هذا التعريف (جامعا) بتطبيق على جميع أفراد الشيء المعروف، و(مانعا) (بحيث يمنع دخول اي فرد من الافراد الذين لا ينطبق عليهم معنى اللفظ تحته. مثال: المثلث وهو الشكل المحاط بثلاثة خطوط مستوية متقاطعة متنى فهذا التعريف (جامع) اي يجمع تحته جميع انواع المثلثات .

و اما (مانع) لأنه يمنع دخول اي شكل هندسي آخر تحته.

## 2.1 تعريف بالحد الناقص: (Définition du terme incomplet)

وهو ما كان ببعض الذاتيات، ويتركب من الجنس البعيد والفصل القريب، او يكون بالفصل القريب وحده<sup>2</sup>. كتعريف الإنسان بالناطق الفرس بالصاهل او بمعنى اخر يكون بذكر جزء من الصفات يتميز بها الحد عن غيره .وهو الجزء المتمثل في الفصل النوعي مع جزء اخر من الصفات يشترك فيها الحد مع أنواع أخرى وأجناس أخرى وهو جزء متمثل في الجنس البعيد<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 230 .

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 231 .

<sup>3</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 34.

(الجنس البعيد و الفصل) مثال: الجسم (جنس بعيد) ناطق (الفصل) وكذلك المعدن المادة (جنس بعيد) قابله للتشكيل (الفصل)، فالجنس البعيد لابين ماهية الشيء التي بالتمام وبالإضافة الى الفصل، وهي صفه التي يميزه عن غيره.

## (2) تعريف بالرسم: (Définition du dessin)

وهو تعريف الشيء تعريفا غير ذاتي، يتم بذكر خاصية من خواص الشيء المعروف، تميزه عن بقية الأشياء الأخرى، ولكنه لا يوضح طبيعة هذا الشيء او خواصه الذاتية<sup>1</sup>، او بمعنى اخر هو التعريف بالصفات الغير الذاتية أي العضية ويسمى بالتعريف الوصفي او بالرسم ان يكون برسم صورة ظاهرية له .

وينقسم الى قسمين التعريف بالرسم التام و التعريف بالرسم الناقص :

### أ) التعريف بالرسم التام: (Définition du dessin complet)

وهو التعريف المؤلف من الجنس القريب والخاصة<sup>2</sup> اي ان الحد الاول جنس قريب والحد الثاني صفه عرضية خاصه :مثل تعريف بالإنسان على انه حيوان ضاحك اي ان الحيوان جنس قريب وضحك خاصة.

### ب) تعريف بالرسم الناقص: (Définition du dessin incomplet)

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص 232.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص32.

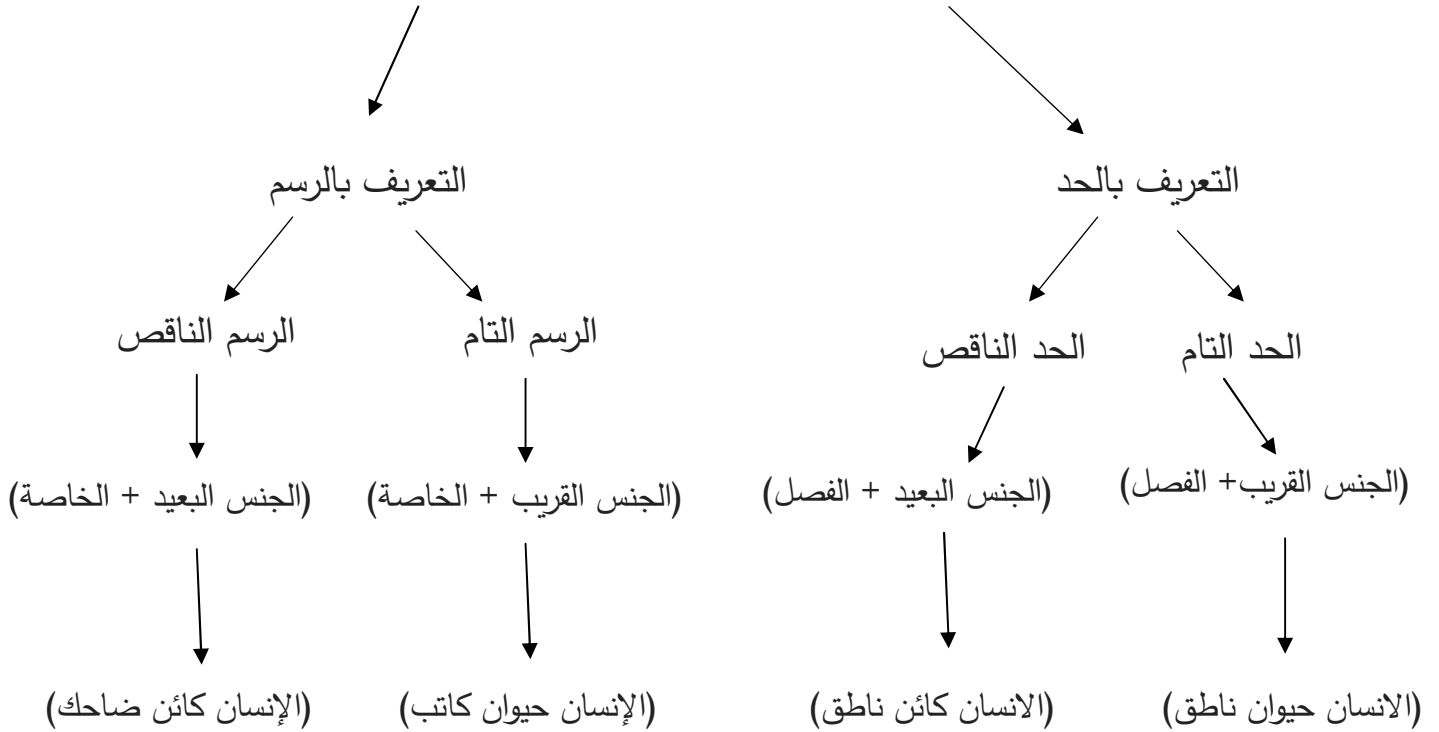
وهذا التعريف مؤلف من الجنس البعيد والخاصة ،او من الخاصة وحدها. مثل الإنسان كائن ضاحك (فالحد الأول جنس بعيد والثاني خاصة عرضية في الإنسان) وسمي بالتعريف المشتغل على الخاصة رسماً ،لأن رسم الدار أثرها،والخاصة من العوارض اللازمة للماهية ، فكأنها من آثار الماهية .

وكان الأول تاماً لمشابهة الحد التام في الفكر (الجنس القريب منه ،الثاني الناقص ،لحذف بعض أجزاء الرسم التامة منه) <sup>1</sup>.

فنستخلص أن التعريف بالحد أفضل من التعريف بالرسم وهذا ما قصده أرسطو: " باسم التعريف " لأنه هو وحده الذي يكشف عن ماهية الشيء المعروف وجوهره في التعريف بالحد التام هو صورة في حد ذاته.

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 232-233.

الشكل رقم 10: رسم تخطيطي لتعريف المنطقي التعريف بالحد



ثانياً: القسمة

فنجذ اننا انتهينا من التعريف كوسيلة موصله الى المجهول التصوري او كمعلوم تصوري  
،موصل الى مجهول تصوري، فإننا ننتقل الى وسيلة اخرى كقرب المجهول التصوري الى  
الذهن المنطقي وهذه الوسيلة هي القسمة والتصنيف المنطقي.

1) مفهوم القسمة المنطقية:

يُقصد بالتقسيم المنطقي الوسيلة لتوضيح الشيء وتقريبه إلى الذهن، إذ يرتبط ارتباطاً وثيقاً  
بمبثني التعريف والكليات الخمس. وقد جعل أفلاطون من القسمة المنطقية أساساً لمنهجه

الجدلي، لأنها تمكّن الفكر من الانتقال من العام إلى الخاص ومن الكلّي إلى الجزئي، في سبيل الوصول إلى جوهر الأشياء. وهو ما عبّر عنه أرسطو بقوله إنّ غاية هذا المنهج هي البحث عن الماهية، أي تعريف الشيء بما يُبرز حقيقته الذاتية.

فالقسمة المنطقية عملية تنازلية فهي تبدأ بالجنس ما ثم تقسمه إلى أنواع ثم تقسم هذه الأنواع إلى أقسام أخرى ومن هنا نتعرف على أقسام التصنيف:

#### (أ) القسمة الطبيعية :

وهي تعني تقسيم الشيء تقسيماً ذهنياً<sup>1</sup>، أي تقسيم الكلي المركب من أجزاء موجودة في الخارج إلى أجزائه التي تتركب منها، بقصد تقريبه إلى الذهن، مثل: تقسيم الشجرة إلى جذور وأغصان وأوراق.

#### (ب) القسمة النفسية:

وهي التقسيم الكلي المتمثل على العديد من الأعراض إلى أعراضه التي اشتمل عليها بحيث تقريبهم إلى الذهن كتقسيم: برتقاله من ناحية اللون وشكل والطعم.

فيكون هذا التقسيم في النفس أو الذهن فقط، أما في الواقع الخارجي لا نستطيع أن نعزل البرتقالة عن لونها.

#### (ت) القسمة المنطقية :

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 84.

وهو التقسيم الكلي باعتبارها ما يصدق عليه ،وبيان الأنواع التي تتدرج تحته بحيث يمكن تمييز بعض عن بعض ،بقصد تقريبه الى الذهن ، فهي العملية التي تتميز الأنواع التي يتألف منها الجنس بعضها من بعض، وليس المراد هنا ذكر أفراد الكل واحد واحد، فالحقيقة هنا ذكر الأنواع التي يتألف منها الجنس من الأجناس بالتفصيل ، والإبراز الاختلاف والاتفاق مثل: تقسيم المرحلة التعليمية إلى الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية<sup>1</sup>.

## (2) قواعد القسمة المنطقية:

- ( أ ) أن تكون الأجزاء المقسمة اقل من الكل المقسم
- ( ب ) يجب أن تكون الفئات المقسم إليها للكل في تقابل صوري، فقد نقسم بواسطة التقابل بالتناقض او التقابل بالتضاد .
- ( ت ) ويجب ان يكون التقسيم جامعاً<sup>2</sup>.
- ( ج ) ويجب ان لا تتدرج من كل في فئة أخرى، من نفس الكل.
- ( د ) يجب ان يكون مجموع الأجزاء مساوياً للكل ، فمجموع أنواع السفلي يساوي النوع القريب<sup>3</sup>.
- ( و ) يجب التدرج في التقسيم من الجنس العالي إلى الجنس القريب وهذا إلى أنواعه وهكذا. فلا نقسم الأعداد الحقيقية إلى أعداد زوجية وفردية مباشرة بل نقسمها إلى أعداد صحيحة وغير صحيحة (اعداد طبيعية وغير طبيعية )<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> علي عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص 256.

<sup>2</sup> المرجع، نفسه، ص 207.

<sup>3</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 36.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 36-37.

### ثالثاً: التصنيف :

أما التصنيف فهو ليس شيئاً مخالفاً للقسمة بل انه مجرد تطوير للقسمة ،أي أن القسمة تبدأ من الأعلى نحو الأسفل والتصنيف من الأسفل نحو الأعلى، فحركة القسمة هابطه بينما حركه التصنيف صاعده، نلاحظ أن التصنيف يعتمد أيضا على وجود أساس معين لدى المصنف .مثل: تصنيف الكتب (فجد المكتبات التي تبيع الكتب للقارئ تصنفها على أساس الموضوع )أي ،أنها تضع الكتابات التي تتدرج تحت موضوع معين في مكان واحد ،ولكن المكتبات العامة في الكليات أو المعاهد أو غيرها تصنف الكتب إما على أساس اسم المؤلف ،أو موضوع الكتاب:

فيعرفه اصحاب المنطق بول رويال و ارنولد" ونيكول بأنه توزيع الكل على ما يحتويه، وهذا الكل إما انه يتكون من أجزاء متميزة عن بعضها وإما أن يتمثل في مجموعه من كفيات يقع الفصل فيها بينها نظريا لا عمليا .مثال: تصنيف الصفات الزهرة إلى اللون والشكل والرائحة<sup>1</sup> . أي، أن القسمة المنطقية هي عملية توزيع الكل على أجزائه أو أنواعه التي يشتمل عليها .أي أنها طريقة عقلية تهدف إلى تفكيك المفهوم العام إلى عناصره المكوّنة، حتى يتّضح معناه وحدوده بدقّة.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة ، المرجع السابق، ص 35.



وبيّن هؤلاء أن هذا "الكلّ" قد يكون مكوّنًا من أجزاء متمايضة في ذاتها، كأجزاء الجسد مثلاً (الرأس، اليد، القدم)، أو من كميّات وخصائص يمكن تمييزها نظرياً لا عملياً، أي من صفات لا تتفصل في الواقع المادي، لكنها تُفصل في الفكر من أجل التحليل.

ولتوضيح ذلك، يُقدّم مثال الزهرة: إذ يمكن تقسيم صفاتها لا على أساس أجزائها المادية، بل على أساس خصائصها النوعية إلى اللون والشكل والرائحة. فهذه العناصر لا يمكن فصلها فعلياً في الطبيعة، لكنها تُفصل في الذهن لتقريب الفهم وتحديد المعنى بدقّة. ولهذا السبب فانه تصنيف قد يكون احد القسمين:

#### – تصنيف طبيعي (عملي) : (La classification naturelle)

وهو يتبع عرضاً نظرياً، نجد فيه الوحدة أو النسقية متحققة في الأشياء ولا نضع نحن هذه الوحدة أو ذلك النسق كما هو الحال في التصنيفات الصناعية.

فالتصنيف الطبيعي يحاول إبراز النظام الطبيعي للموجودات<sup>1</sup> طبقاً لصفاتها الذاتية أو الجوهرية المستندة إلى الماهية وهي أهم تصنيفات لأنها تكون العلم وهي غايته في ذاتها.

#### – تصنيف الصناعي: (La classification artificielle)

فهو لا يقوم على معرفه حقيقية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المصنفة، ولكنه يعتمد على

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 207/206.

محض اختياريًا ويعتبر بمثابة ترتيب.<sup>1</sup>

أو بمعنى آخر هو ترتيب مؤقت، مثال: ترتيب الحروف من الألف إلى الياء الذي نستخدمه ونستفيد منه عمليًا في المعاجم وفهارس الكتب .

فهذا التقسيم اتفاقي وليس بمعرفة دقيقة وجوهرية لطبيعة الأشياء ولا بين الصفات الذاتية والعرضية، فالتصنيف الصناعي بمثابة ترتيب الأشياء ووضعها في نسق فنضعه نحن من أجل غاية عملية<sup>2</sup>. ومن هنا نقر أن التصنيف الصناعي يتم عن طريق مراعاة الخواص العرضية سواء كانت مهمة أو غير مهمة.

### استنتاج:

يتبين من خلال هذا المبحث أن التصوّر يمثل الخطوة الأولى لكل نشاط عقلي سليم، إذ يُعدّ إدراكًا ذهنيًا بسيطًا لماهيات الأشياء، دون أن يُنطوي على حكم إثبات أو نفي. وهو الأساس الذي تُبنى عليه الأحكام، ومن ثمّ سائر صور الاستدلال المنطقي. فغياب الوضوح في التصوّرات يجعل التفكير عاجزًا عن بناء قضاياها واستنباط نتائجها. ومن هنا كانت العناية بضبط المفاهيم وتحليلها من حيث بساطتها أو تركيبها، وعمومها أو خصوصها، ضرورة منهجية لا يستقيم بدونها أي نسق منطقي.

<sup>1</sup> علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 278/204.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 208/207.

وبناءً على ما سبق، يتضح أن التصوّر هو الفكرة المجردة التي تُعبّر في الغالب عن كيان عقلي واحد، تأخذ صيغة لفظ مفرد، وتقابلها جملة من الإدراكات الحسية أو الخبرات المستمدة من التجربة والواقع. ومن أولى ما يُبحث فيه ضمن باب التصوّرات هو الدلالة، إذ إن اللفظ لا يكون معتبراً في المنطق إلا بقدر ما يكون دالاً. ذلك أن الألفاظ، وإن كانت أوعية للمعاني، ووسيلة للتعلّم والتعليم، فإنها ليست مقصودة لذاتها في علم المنطق، بل تُدرس لكونها أدوات تعبير عن المعنى، لا عن طريقها بل بما تحمله من مضمون.

فالغاية في المنطق ليست اللفظ بل المعنى؛ لأن المجهول التصوّري لا يُدرك باللفظ وإنما بالتصوّر الذهني الكامن خلفه، تماماً كما أن الوصول إلى التصديق إنما يتم عبر المعاني الكامنة في المقدمات لا في ألفاظها. ومع ذلك، لما كانت الألفاظ هي الوسيط الضروري لنقل المعاني، فإنها ظلّت محطّ اهتمام الباحثين في المنطق، لكونها الوسطة التي يُعبّر بها الفكر عن نفسه.

ومن هنا، كان تناولنا في هذا المبحث للفظ المفرد، ولتمييزه عن اللفظ المركب، ثم للتمييز بين اللفظ الكلي والجزئي، تمهيداً لبحث مفهومين أساسيين في التصوّر: المفهوم والمصدق؛ فالمفهوم هو الصورة الذهنية التي نتصوّر بها الصفات التي تميّز أفراد فئة عن أخرى، أما المصدق فهو مجموع الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا المفهوم في الواقع الخارجي.

وبعد الوقوف عند مسألة الدلالة، انتقلنا إلى دراسة الكليات الخمس: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، والعرض العام، وهي ألفاظ عامة تُستخدم في بناء التعريفات وتشكيل محمولات القضايا، وتُعدّ من المبادئ الأساسية في باب التصورات.

ثم تناولنا بعد ذلك مسألة التعريف، أو ما يُعرف بـ"القول الشارح"، وهو في نظر أرسطو مبدأ العلم وغايته، لأنه يُتيح إدراك الماهية ويكشف عن حقيقتها بعد أن كانت مجهولة. فالتعريف وسيلة يُستدلّ بها على المجهول التصوري، ويُعدّ من أدوات الانتقال من المعلوم إلى ما هو غير معلوم من مفاهيم.

وبعد الانتهاء من مبحث التعريف، توجّهنا إلى وسيلة منطقية أخرى تقرّب المعاني إلى الذهن، وهي القسمة والتصنيف. فالقسمة هي تجزئة المفهوم إلى أقسامه الممكنة، والمقسم هو الموضوع الذي يُراد بيانه عبر جزئياته، بينما يُعدّ التصنيف امتداداً للقسمة، بل تطويراً لها، يقوم على ترتيب الأنواع وتنسيقها وفق خصائصها المشتركة، فيُعدّ بذلك غاية العلم وأحد أسرار تقدّمه، لما له من أثر في تنظيم المعرفة ودفعها نحو مزيد من الاتساق والتماسك.

وهكذا، نخلص إلى أنّ مبحث التصورات لا يُعدّ مجرد مدخل تمهيدي للمنطق الصوري، بل هو أحد أجزائه الجوهرية التي لا يُبنى بدونها أي نسق استدلالي منضبط.

# المبحث الثاني :

## مبحث القضايا

## مدخل

يقوم البحث في المنطق التقليدي على اساس صياغة التصورات في القضايا ، فمن التصور انسان مثلا و التصور حيوان يمكن أن نؤلف قضية قوامها "الانسان حيوان" لكن هذا القول يلزم التحديد ولذا عادة ما تكون القضية في المنطق مسبقة بعلامة تدل على نوعها و هي السور<sup>1</sup> . وسنعرض في هذا البحث منطق القضايا من حيث مفهومه و من حيث تركيبه و انواعه و نتطرق ايضا على قاعدة الاستغراق . و من هنا نطرح الاشكالية التالية :

ما مفهوم القضية ؟ ، وانواع القضية ؟

المطلب الأول : تعريف القضية وأنواعها

أولا : مفهوم القضية : (Les propositions)

القضية هي عبارة عن أصوات ذات المعنى التي يمكن اللفظ بها ، وهي تعابير بسيطة ، فلا يمكن تفكيكها و حلها وإلا لتلاشت الدلالات و المعاني الحقيقية لها، فمثلا الإنسان هو تعبير مركب غير بسيط في هذه الحالة.

فتتكون القضية من اسما و فعلا وهذا ما أقر به أفلاطون \* (347/427 ق م) في قوله أن كل قول يتطلب على الاقل اسما و فعلا ، ولكن سرعان ما أصلحه تلميذه ه هذه الفكرة

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد ، اسس المنطق الصوري ، المرجع السابق ص 29

\* أفلاطون يُعدّ أحد أعظم أعلام الفكر الفلسفي في الحضارة اليونانية وفي التاريخ الفلسفي العالمي. وُلد في أثينا سنة

بحيث أكد أن الاسم أو الفعل وحده ليس سوى لفظ بسيط له معنى من دون شك، لكنه لا يمثل قضية. وقد أضاف أرسطو بعد الإضافات أهمها:

- أن بعض التعابير المركبة لا تتضمن فعلاً، كما هو الشأن في تعريف الإنسان، فإننا نستعمل عبارة (حيوان، ناطق، فان) لتكوين قضية حقيقية .

- أن الفعل يشير دائماً إلى أن شيئاً قد أثبت أو نفي لشيء آخر أي أنه يسند المحمول للموضوع .

- يجب أن نميز في الفعل بين وظيفتين مختلفتين هما أن يكون محمول لموضوع و أن يربط بين هذا المحمول و بين الموضوع، مثل : (الإنسان هو جار ) أحسن أن نقول (الإنسان يجري) و هذا لا يغير من المعنى شيئاً<sup>1</sup> . و بالتالي هي الصيغة اللفظية

427ق.م في أسرة أرسطو، وتوفي سنة 347ق.م. وهو تلميذ الفيلسوف سقراط، وقد تأثر به تأثراً عميقاً في منهج الحوار والبحث عن الحقيقة، كما كان أستاذاً لأرسطو، واضعاً بذلك حلقة مركزية في سلسلة تطور الفكر الفلسفي اليوناني. تميزت فلسفة أفلاطون ببنائها الميتافيزيقي القائم على ما عُرف بنظرية المثل، التي ترى أن وراء هذا العالم الحسي المتغير عالماً آخر ثابتاً وخالداً، هو عالم المثل، الذي يشكل الحقيقة العليا والمصدر الحقيقي للمعرفة. فالحق والخير والجمال، في تصور أفلاطون، لا تُدرك إدراكاً حسيّاً، بل تُعقل وتُدرك بالعقل الخالص الذي يسمو على التجربة.

أسس أفلاطون أكاديمية أثينا، أول مدرسة فلسفية نظامية في التاريخ، وجعل منها فضاءً لتكوين الفلاسفة وإعدادهم لممارسة الحكم، انطلاقاً من تصوره السياسي المثالي الذي عبّر عنه بوضوح في كتابه الشهير /الجمهورية/. وفي هذا العمل، يعرض أفلاطون مشروع مدينة فاضلة تحكمها العدالة، ويتولى الحكم فيها الفلاسفة، لأنهم وحدهم يدركون الخير الأسمى ويعيشون وفق مقتضيات العقل. فهو أول من صاغ الفلسفة في صورة نسق متكامل يشمل الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، الأخلاق، والسياسة، واستعمل الحوار كأداة منهجية لتفكيك الأفكار وبناء المفاهيم. للتوسع أكثر انظر : عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1984، ص. 59/55.

<sup>1</sup> روبير بلانشي، المنطق و تاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2004، ص24.

للحكم<sup>1</sup>. و الحكم حسب رأي علماء المنطق التقليديون هو ربط التصورين في الذهن، أو بمعنى آخر هو القضية التي تحكم من زاوية لفظية. مثل: "الكتاب مفيد"، نسمي (الكتاب) موضوعا و (مفيد) محمولا بينهما رابطة هي الضمير المستتير "هو".<sup>2</sup> و هنا يؤكد أرسطو بقوله: "هو بمنزلة إيقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء، والحكم بالسالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء"<sup>3</sup>. وفي هذا القول يقر أرسطو ان القضية تفيد معنى الحكم، و الفعل قضى هنا بمعنى حكم. سواء حكم بالإيجاب أو السلب.

## ثانيا : أجزاء القضية المنطقية :

تتكون القضية المنطقية من الموضوع أو (المحكوم عليه)، المحمول أو نسميه (المحكوم به) والرابطة<sup>4</sup>.

1- الموضوع (Le sujet): وهو المخبر عنه او نسميه المسند أو المحكوم عليه بثبوت الشيء له.

<sup>1</sup> الحكم: هو أبسط أعمال العقل هو ادراك الواقع من الوقائع الذهنية او العينية. و ذلك بالربط بين مدركين في الالهامان او الاعيان، وتوحيدها فيالعبارة غرار وقوعهما في التجربة الادراكية مرتبطين معا و متحدتين، و معناه أيضا هو ربط احساس بإحساس اخر. فالحكم عند علماء النفس هو ادراك النفس ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له بحيث ينكشف لها الاتحاد بينهما او عدمه دفعة واحدة. اما عند علماء المنطق فالحكم هو استناد حد الى حد اخر ايجابا او سلبا، بحيث يحتمل هذا الاستناد لذاته الصدق و الكذب. واذا كتب او نطق به سمي بالقضية. فالقضية هي المظهر الخارجي للحكم للتوسع اكثر انظر كتاب، محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر ص54/55.

<sup>2</sup> عبد القادر عدالة، المنطق الصوري، وقراءته من زاوية فكرية معاصرة، المرجع السابق، ص 37

<sup>3</sup> أرسطو، منطق أرسطو، المصدر السابق، ص65.

<sup>4</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص91.



2- المحمول (Le prédicat): وهو الحد الذي يحكم به على الموضوع

3- الرابطة (La copule): وهي العلاقة بين الموضوع و المحمول، والتي تحدد هوية

القضية أن سلباً أو إيجاباً ،فإن كانت مثبتة ،مثل : هو ،هي ،وهنا نوعان من الروابط (روابط

زمانية و هي جميع الافعال الناقصة والتي تدل على زمن ما) و (روابط غير زمنية وهي

أسماء تدل على زمان ما).<sup>1</sup>

ثالثاً : أنواع القضية

(أ) القضية التحليلية: (La proposition analytique)

(ب) القضية التركيبية: (La proposition Synthétique)

(ت) القضية الشخصية : (La proposition diagnostique )

التي يكون فيها الموضوع شيئاً معيناً غير قابل للقسمه كقسم شخص أو مدينة<sup>2</sup>.

(ث) القضية المطلقة: (La proposition Absolue)

وهنا الحكم يتعلق بجزء غير معين من موضوع معين فالحكم هنا يكون مطلقاً.

(ج) القضية المهملة : (La proposition indéfinie)

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص92.

<sup>2</sup> عبد القادر عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص 39.

يقول ابن حزم الأندلسي في هذا الشأن: "القضية المهمة هي القضية التي لا يكون عليها شيء من الاسوار، وذلك أنها لفظ تقع على الجنس أو النوع، كقولك: الحي حساس، الإنسان حي...".<sup>1</sup>

### ح) القضية العددية : (la proposition numérique)

وهي القضية التي يكون فيها كم الموضوع معدودا أو محددا بدقة. مثل : نصف الطلاب نجحوا.

### خ) القضية المعدولة : (La proposition modifiée)

يكون الموضوع أو المحمول اسما غير محصل مثل: حنان غير سمراء.

### د) القضية الضرورية : (La proposition nécessaire)

وهي القضية التي نسبة المحمول إلى موضوع واجب كنسبة ضرورية .

### ذ) القضية الممتنعة: (La proposition impossible)

القضية التي يسلب فيها المحمول لاستحالة ثبوت الموضوع.

### ر) القضية الممكنة : (La proposition possible)

<sup>1</sup> ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، تحقيق احسان عباس، دار الحياة، بيروت، ص84.

وهي القضية التي يكون فيها نسبة المحمول إلى الموضوع ممكنا و التي يجوز معها السلب و الإيجاب، مثل : محمد كاتب و شاعر.<sup>1</sup>

### المطلب الثاني : أصناف القضايا

فالقضايا في المنطق يمكن النظر إليها من وجهات نظر متعددة ،ولكنه يهنا بصفة خاصة أن نشير إلى أن القضايا تنقسم إلى قسمين :

#### أولا: القضية الحملية : ( La proposition catégorique )

وهي الصورة الرئيسية للمنطق الصوري ،وهي ما نطلق عليها المصطلح proposition (catégorique)، أو قد يطلق عليها بعض علماء المنطق بالقضية ذات صورة (الموضوع/المحمول) Sujet Prédicat Proposition من أمثلة القضية الحملية: ( بعض الشباب أذكاء)<sup>2</sup>.

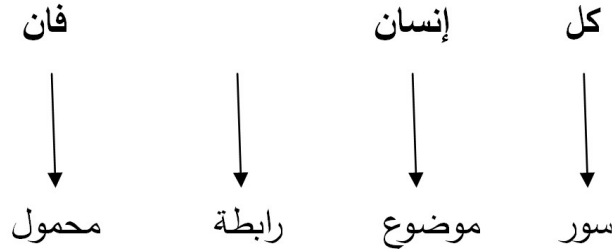
فالقضية الحملية عند أرسطو تقع في أربع صور وهي :القضية الكلية الموجبة و القضية الكلية السالبة و القضية الجزئية الموجبة و القضية الجزئية السالبة .  
و القضية التي لها إحدى الصور الأربع تتكون من أربع أساسيات :

<sup>1</sup>مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 95،97.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص40.

الموضوع (Sujet)، المحمول Prédicat و السور Quantifier و الرابطة Copula و مثال

على ذلك :



**الشكل رقم 11 :** رسم بياني لمكونات القضية الحملية ( الموضوع و المحمول و رابطة) للتوسع أكثر أنظر المنطق ومناهج البحث لماهر عبد القادر ص، 40.

اما الموضوع فقد عرفه أرسطو بأنه ما نحكم عليه بالإيجاب أو السلب .وأما المحمول فهو ما نحكم به إيجابا و سلبا .فإذا وقع -الحكم على كل أفراد الموضوع قلنا إن القضية الكلية (Proposition universel) ،أما إذا وقع الحكم على بعض أفراد الموضوع فإن القضية التي لدينا يقال لها القضية الجزئية (Proposition particulière) ،و يمكن لنا أن نعرف القضية الكلية من القضية الجزئية عن طريق ما سبق أن أطلقنا عليه مصطلح السور

<sup>1</sup> الذي يحد القضية ،وسور القضية الحملية يقع في أربعة أنواع :<sup>2</sup>

<sup>1</sup> السور :هو اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع (سور القضية )،أو هو تعيين عدد الأفراد في ماصدق الحد أن كان المراد كلهم أو بعضهم أو عددا معينا منهم.للتوسع أكثر أنظر محمود يعقوبي -معجم الفلسفة ، المرجع السابق ،ص101. Quantification : attribution d'une certaine quantité .Log :En logique ;la quantification du prédicat à attribuer à celui-ci une extension dans des propositions mises en forme selon des règles déterminées .Noella baraauin ;anne baudart-dictionnaire de philosophie- Arman colin-paris -2011-p422

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، المرجع السابق ص 40-41.

1. السور على أن القضية كلية موجبة<sup>1</sup>، أي ما يدل على ثبوت المحمول لكل أفراد

الموضوع ومن أمثلته: كل ، جميع ، عامة.

2. السور الدال على أن القضية كلية سالبة ، اي ما يدل على نفي المحمول عن كل

أفراد الموضوع مثل: لا شيء ، لا واحد.

السور الدال على أن القضية جزئية موجبة ، وهو ذلك السور الذي يشر إلى ثبوت المحمول

لبعض أفراد الموضوع ، مثل: بعض ، معظم ، قليل ، أغلب ..

3. السور الدال على القضية جزئية سالبة: وهو ذلك الذي يشير الى نفي المحمول عن

بعض افراد الموضوع<sup>2</sup>، مثل: بعض...ليس....إلخ.

ومن ناحية أخرى قسم بعض علماء المنطق القضية الحملية على قسمين و هي :

(أ) تقسيم من حيث الكم .

تقسيم القضية من حيث الكم :

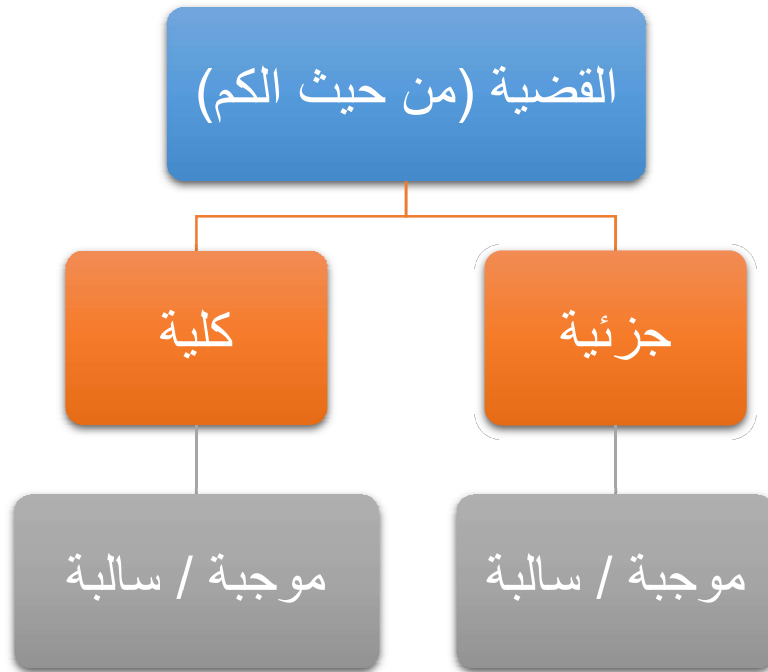
إذا نظرنا في الصور الأربع القضية الحملية وجدنا أن هناك قضايا كلية و أخرى جزئية.

• الكلية : و تنقسم إلى موجبة و سالبة

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق زمانهـج البحث، ص41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص41-42.

- الجزئية : و تنقسم على موجبة و سالبة<sup>1</sup>



الشكل رقم 11: رسم تخطيطي لتقسيم القضية من حيث الكم للتوسع أكثر انظر كتاب المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص 41

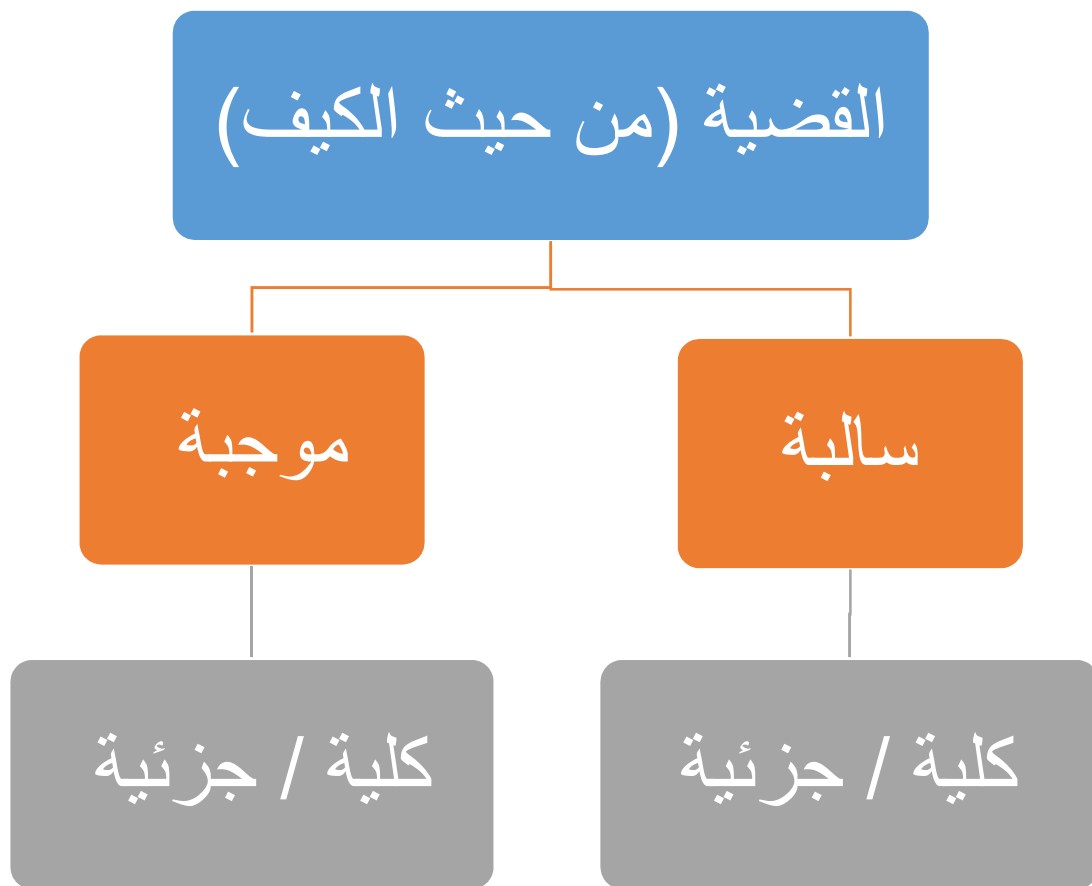
<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق، ص 41.

ب) تقسيم القضية من حيث الكيف :

و تنقسم إلى قسمين :

• موجبة : وتنقسم إلى كلية و جزئية .

• سالبة : وتنقسم إلى كلية و جزئية<sup>1</sup> .



الشكل رقم 12 :رسم تخطيطي لتقسيم القضية من حيث الكيف للتوسع أكثر  
انظر كتاب المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص42.

<sup>1</sup>ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص42.

ومن أمثلة هذه القضايا ما يلي :

| القضية                    | المثال               | الرمز<br>بالعربية | الرمز باللغة اللاتينية |
|---------------------------|----------------------|-------------------|------------------------|
| القضية الكلية الموجبة     | كل إنسان فان         | ك م               | A                      |
| القضية الكلية السالبة     | لا إنسان خالد        | ك س               | E                      |
| القضية الجزئية<br>الموجبة | بعض الشباب مناضل     | ج م               | I                      |
| القضية الجزئية السالبة    | بعض الحيوان ليس مفكر | ج س               | O                      |

**الشكل رقم 13:** جدول بياني للقضية و رمزها، للتوسع أكثر انظر كتاب المنطق ومناهج البحث  
لماهر عبد القادر ص 42.

**ملاحظة :** نجد أن (ك) تشير إلى القضية كلية ، و (ج) تشير إلى القضية الجزئية و(م)  
تشير إلى القضية الموجبة ، و (س) تشير إلى القضية السالبة ، على حين أن الرمز اللاتيني  
يشير لكم و كيف معا. حيث اشتق علماء المنطق A، I، من الكلمة اللاتينية الدالة على  
الإثبات و هي Affirme ، واشتقت E، O، من الكلمة اللاتينية الدالة على النفي وهي  
.Nego



(ج) الاستغراق في القضية الحملية: L'extension d'un terme dans une proposition catégorique)

قبل أن نشير إلى ما يعنيه مفهوم الاستغراق<sup>1</sup> في القضية الحملية علينا أن ننظر في بعض أمثلة القضايا الحملية الأربعة التي سبق أن اشرنا إليها، وعلى سبيل المثال لا الحصر، خذ الأمثلة التالية :

- كل مصري إفريقي
- لا حيوان جماد
- بعض الطلاب نجباء
- بعض المعادن ليس اصفر

ملاحظة :

من خلال هذه الأمثلة ان القضايا التي لدينا هي ك م ، ك س ، ج م ، ج س .

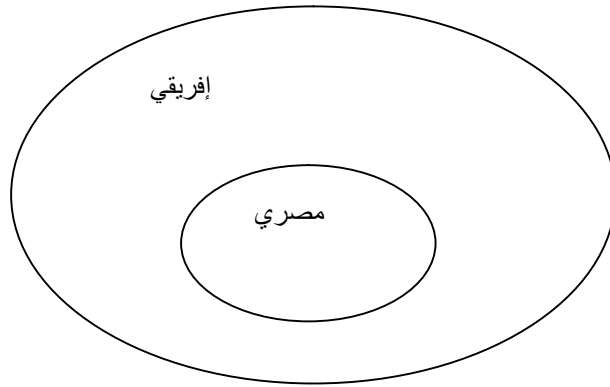
ففي القضية الأولى الكلية الموجبة (ك م) نجد أن المحمول إفريقي مثبت لكل الأفراد موضوع القضية، فاللفظ إفريقي يصدق على المصري و السوداني و العربي و الليبي ،... إلخ. ومن ثم فإن (كل مصري) كما تقرر القضية يعد احد مصادقات الافريقي، ولذا فانه طالما ان

<sup>1</sup> الاستغراق: وهو مصطلح يميز الطرق التي ترد بها الحدود في القضية الحملية، فإذا كانت القضية تشير إلى جميع أعضاء الفئة التي يدل عليها الحد لقليل عن القضية في هذه الحالة إنها "تستغرق" هذا الحد، وإذا لم يكن الأمر كذلك كان هذا الحد "غير مستغرق"، أو بمعنى آخر إذا كانت القضية تتحدث عن جميع أفراد الموضوع كان موضوعا مستغرقا، وإذا كانت تتحدث عن بعض أفرادها لما كان مستغرق. للتوسع أكثر أنظر لمحمد مهران رشوان، مدخل إلى المنطق الصوري، دار قباء للطباعة و النشر، مصر، 2004، ص163.

المحمول يثبت لكل فرد من الأفراد موضوع القضية فإنه في هذه الحالة يكون موضوع الكلية الموجبة (ك م) مستغرقاً<sup>1</sup>.

ملاحظة :

لكن نلاحظ أن القضية لم تشير هنا إلى لفظ الإفريقي ذاته و يمكن توضيح الاستغراق في هذه القضية بالرسم التالي :



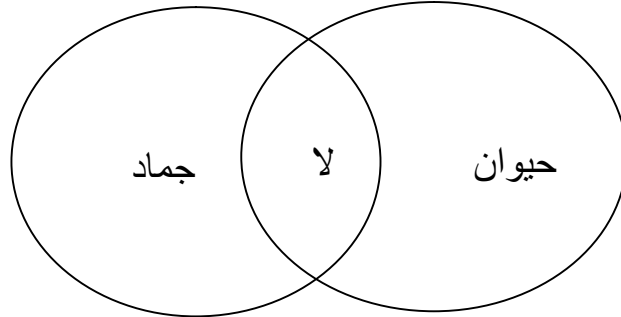
**الشكل رقم 14:** رسم تخطيطي لتوضيح استغراق الموضوع في القضية الكلية الموجبة (ك م) للتوسع أكثر انظر إلى كتاب المنطق ومناهج البحث لماهر عبد القادر ص 43.

ملاحظة :

نلاحظ أن القضية الكلية السالبة (ك س) التي تقول (لا حيوان جماد) ،إنها تشير إلى استغراق الموضوع أيضا ،و بالإضافة إلى ذلك سبق أن أشرنا إلى أن سور الكلية السالبة تدل على نفي المحمول عن كل أفراد الموضوع .وهذا يعني في المثال الذي لدينا نفي الجمادية عن كل ما أثبتنا له صفة الحيوانية ، أي أن هناك انفصالا بين هوية الموضوع و

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، المرجع السابق، ص 41-42-43.

هوية المحمول أصلاً، بحيث إذا كان من الصادق أن (لا حيوان جامد)، فكأن الكلية السالبة تشير إلى استغراق المحمول .



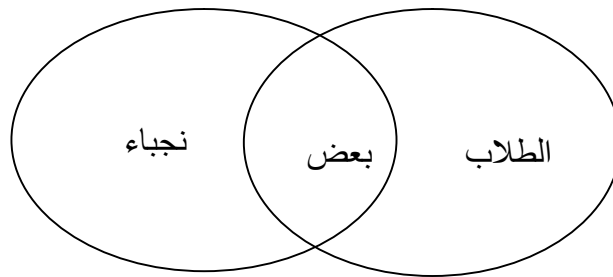
**الشكل رقم 15:** رسم تخطيطي يوضح استغراق الموضوع و المحمول في القضية الكلية السالبة للتوسع أكثر انظر كتاب المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص 44.

#### ملاحظة 04 :

أما حالة القضية الجزئية الموجبة (ج م) (بعض الطلاب نجباء) فإننا نلاحظ هنا ان السور الجزئي (بعض) يشير الى ثبوت المحمول لبعض افراد الموضوع ،و بالتالي فان القضية الجزئية الموجبة لا يستغرق فيها المحمول ولا الموضوع .

أي أن (الطلاب) هو موضوع القضية ،ونعني ذلك انه هو المحكوم عليه بالصفة نجب ولهذا نقول انه غير مستغرق .

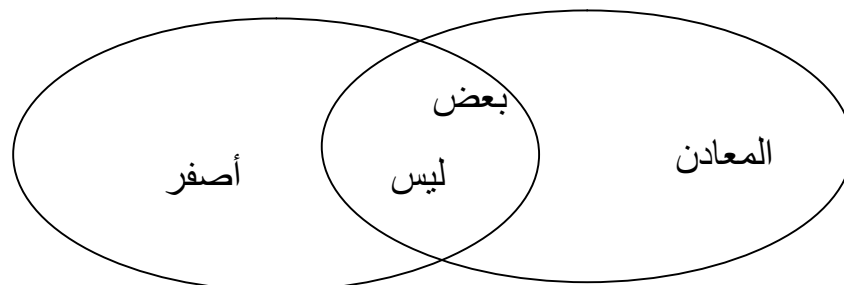
وكذلك بالنسبة للمحمول فصفة النجب تتسحب على الطلاب و غير الطلاب فهي ليست محصورة في نطاق بعض الطلاب فقط ،ولهذا نقول ان القضية لا يستغرق فيها المحمول ايضا .



الشكل رقم 16: رسم تخطيطي لتوضيح عدم استغراق الموضوع و المحمول في القضية الجزئية الموجبة (ج م) للتوسع انظر كتاب المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص 45.

### ملاحظة 05:

القضية الجزئية السالبة (ج س) التي تحتوي على مثال (بعض المعادن ليس اصفر) أي أن لفظ اصفر تصدق على بعض المعادن (الموضوع)، و ايضا ان لفظ اصفر تصدق على كل شيء لونه اصفر و من هنا نقول ان المحمول في القضية الجزئية السالبة يفيد الاستغراق، و ان الموضوع في القضية الجزئية السالبة لا يفيد الاستغراق و هذا ما نراه في التمثيل البياني.



الشكل رقم 17: رسم تخطيطي لتوضيح استغراق المحمول فقط في القضية الجزئية السالبة (ج س) أنظر كتاب المنطق و مناهج البحث عند ماهر عبد القادر ص 45.

| القضية          | رمزها العربي | رمزها اللاتيني | الموضوع    | المحمول    |
|-----------------|--------------|----------------|------------|------------|
| الكلية الموجبة  | ك م          | A              | مستغرق     | غير مستغرق |
| الكلية السالبة  | ك س          | E              | مستغرق     | مستغرق     |
| الجزئية الموجبة | ج م          | I              | غير مستغرق | غير مستغرق |
| الجزئية السالبة | ج س          | O              | غير مستغرق | مستغرق     |

الشكل رقم 18: جدول يبين استغراق الموضوع و المحمول في القضية الحملية

ثانيا : القضايا الشرطية

1. القضية الشرطية المتصلة : ( La proposition conditionnelle liée )

(matérielle)

تختلف القضية الشرطية عن الحملية في إنها أكثر تركيبا و اشد تعقيدا .و هذا التركيب مصدر صورة القضية الشرطية ذاتها و سورها ،إذ بينما نجد سور الحملية (كل) أو (لا واحد)، (بعض )، (بعض ... ليس)<sup>1</sup>، نجد سور الشرطية متميزة تماما كذلك القضية الحملية تتكون من موضوع و محمول ،على حين أن الشرطية المتصلة قوامها مقدم Antécédent يأتي بعد الأداة الشرط، و تال Conséquent يأتي بعد جواب الشرط.

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، المرجع السابق ص47.

فمبحث القضايا الشرطية من الأبحاث الهامة و الجديرة بالنظر في المنطق ، ومع أن القضايا الشرطية وما يترتب عليها من أقيسة ، بصفة عامة ، أوثق اتصال بالمنطق المادي الاستقرائي ، إلا أنه عادة يهمل أن نفحص صورة هذه القضايا من الناحية المنطقية البحثية و ذلك لاستكمال بحث القضايا المنطقية.

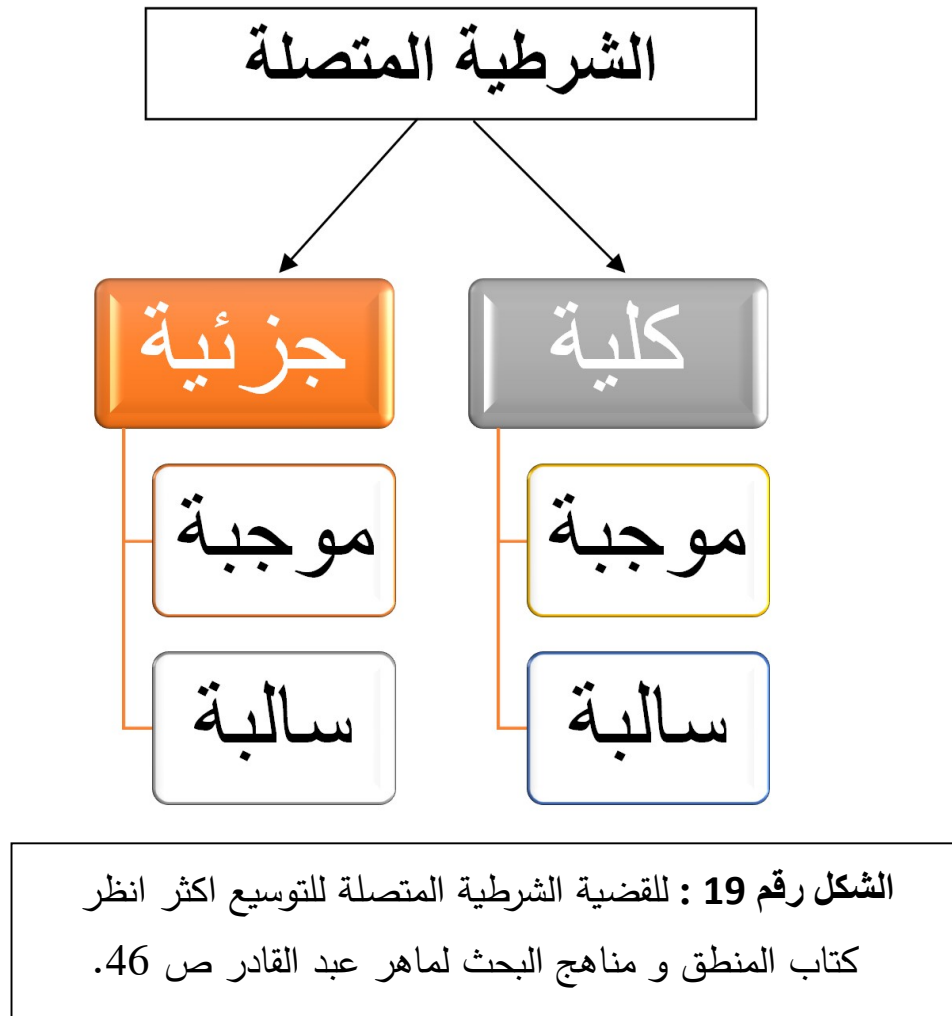
وكذلك إذا نظرنا في منطق الشرطيات من حيث الصورة المنطقية البحتة تترتب عليه نتائج هامة في علم المنطق الرياضي الذي يعني أساس الصورة التركيبية للقضايا. و يعود الفضل في هذا الشأن إلى علماء المنطق و فلاسفة "المدرسة الرواقية"<sup>1</sup> التي كان لها الفضل في توسيع منطق الشرطيات في مقابل توسيع "أرسطو" لمنطق القياس.

#### 1. اقسام القضية الشرطية المتصلة :

فكما للقضية الحملية اقسام كذلك للقضية الشرطية اربعة اقسام اهمها :

من حيث الكم و من حيث الكيف ، فتكون كلية او جزئية و تكون ايضا موجبة او سالبة وذلك وفقا للتقسيم التالي:

<sup>1</sup> المدرسة الرواقية : مذهب فلسفي نشأ في أثينا في القرن الثالث قبل الميلاد على يد زينون الكيتيومي، وقد سُمي بالرواقية نسبة إلى الرواق المزين الذي كان زينون يُلقي فيه دروسه. وتقوم هذه الفلسفة على دعائم ثلاثة: المنطق، والفيزياء، والأخلاق. ويعتد الجانب الأخلاقي أسمى عناصرها، إذ تهدف إلى الوصول إلى حياة الفضيلة والانسجام مع الطبيعة والعقل، من خلال تحرير النفس من الانفعالات، والعيش وفقاً للعقل الكلي (اللوغوس) وقد تطوّرت الرواقية عبر ثلاث مراحل: الرواقية القديمة (زينون، كليانثس، وخريسيبوس)، الرواقية المتوسطة، الرواقية الجديدة أمثال (سينيكا، إبيكتيتوس، والإمبراطور ماركوس أوريليوس). للتوسع انظر: جميل صليبا، موسوعة الفلسفة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص. 241.



ب. صور القضية الشرطية المتصلة<sup>1</sup> :

هناك اربع صور شرطية متصلة اهمها :

(1) صورة القضية الشرطية المتصلة الكلية :

الشرطية المتصلة الكلية هي ما يمكن ان نحكم فيها بأحد الامرين :

<sup>1</sup>ماهر عبد القادر، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق، ص 46

• قد يكون الحكم في المتصلة الكلية بصدق قضية معينة لدينا بناء على افتراض صدق قضية أخرى .

• وقد يكون الحكم في المتصلة الكلية مكذبا لقضية معينة لدينا بناء على افتراض صدق قضية أخرى .

فلاحظ في كلتا الحالتين يكون الحكم بالصدق منسحبا على كل الاحوال و كل الازمنة، فلاحظ ان الصورة الاولى التي اشرنا اليها هي صورة الحكم بالإيجاب و اما الثانية فهي صورة الحكم بالسلب ، ومن خلال هذه الملاحظة نستدل ببعض الامثلة .

في حالة الايجاب لدينا مثال : كلما كانت الامة متقدمة كانت الديمقراطية اعمق .

في حالة السلب لدينا مثال : ليس إذا كان الكائن جمادا كان الكائن جسما<sup>1</sup> .

## (2) صورة القضية الشرطية المتصلة الجزئية :

فالحكم في هذا النوع من القضايا قد يختلف عن صورة الكلية ، إذ يشير الحكم هنا حالة الكلية الى الصدق أو الكذب (في كل الاحوال و الازمنة) نجد ان الحكم في الجزئية يشير أيضا الى الصدق او الكذب (في بعض الاحوال و الازمنة)، و يمكن ان نبين هذا من صورتين الايجاب و السلب للمتصلة الجزئية .

• في حالة الايجاب :

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق ، ص 47.



قد يكون إذا كان الانسان مثقفا كان فكره ناضجا .

• في حالة السلب :

ليس كلما كان الجسم مركبا كان ينحل الى عنصرين ومن الامثلة السابقة للقضية الشرطية المتصلة الكلية او الجزئية و الموجبة او السالبة نتوصل غلى ملاحظات التالية<sup>1</sup>:

أ- حالة السور في القضايا الاربعة السابقة :

❖ الشرطية المتصلة الكلية الموجبة ،سورها (كلما كانت..كانت..)

❖ الشرطية المتصلة الكلية السالبة ، سورها (ليس اذا كان ..كان..)

❖ الشرطية المتصلة الجزئية الموجبة ،سورها (قد يكون اذا كان ..كان..)

❖ الشرطية المتصلة الجزئية السالبة،سورها (ليس كلما كان..كان..)<sup>2</sup>

نستنتج ان سور القضية الشرطية يقترن مع حال القضية، سواء كانت صادقة أو كاذبة.

ب - اساس القضية الشرطية المتصلة :

من اساسيات القضية الشرطية "المقدم" و "التال"،فمثلا في القضايا الاربعة السابقة نجد ان

المقدم ورد بعد الجزء الاول من السور في اول القضية ،و ان التالي جاء بعد الجزء الثاني

من السور في اخر القضية.وهذا ما نمثله بيانيا في الجدول التالي :

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث ،المرجع السابق، ص47/48.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 48.

| الأمثلة                                       | المقدم        | التالي           |
|-----------------------------------------------|---------------|------------------|
| كلما كانت الأمة متقدمة كانت الديمقراطية أعمق  | الأمة متقدمة  | الديمقراطية أعمق |
| ليس غذا كان الكائن جمادا كان الكائن جسما      | الكائن جمادا  | الكائن جسما      |
| قد يكون إذا كان الإنسان مثقفا كان فكره ناضجا  | الإنسان مثقفا | فكره ناضجا       |
| ليس كلما كان الجسم مركبا كان ينحل الى عنصريين | الجسم مركبا   | ينحل الى عنصريين |

الشكل رقم 20: جدول يبين أساس القضية الشرطية

ملاحظة:

نلاحظ من خلال الجدول أن سور القضية الشرطية المتصلة يشير إلى التلازم بين مقدم القضية و تاليها .فأما في كل الأحوال و كل الأزمنة أو في بعض الأحوال و بعض الأزمنة.

2 . القضية الشرطية المنفصلة :

أ.القضية الشرطية المنفصلة :

فهي مركبة، تتألف من قضيتين حمليتين أو أكثر مرتبطة بأداة "إما...أو.." و تسمى أيضا بقضية "البدائل"<sup>1</sup>، أو بمعنى آخر تتفق الصورة التركيبية العامة للقضية الشرطية المنفصلة مع الصورة التي ذكرنا للشرطية المتصلة، ولكنها تختلف عنها من حيث السور ، إذ أن السور في حالة الشرطية المتصلة يشير الى الاتصال، بينما هو في حالة الشرطية المنفصلة يشير إلى الانفصال، و توضيح هذه الخاصية للقضايا الشرطية المنفصلة يمكن أن تشير إليه حالات الإيجاب و السلب للكلية و الجزئية .

#### ب. صور القضية الشرطية المنفصلة:

##### • حالة إيجاب الشرطية المنفصلة الكلية :

الحكم في حالة الشرطية المنفصلة الكلية الموجبة يدل على النفي بين المقدم الذي تشير إليه القضية و تاليها في كل الأحوال و كل الأزمنة ،مثال على ذلك دائما إما أن تكون الدنيا نهار ا وان تكون ليلا<sup>2</sup> .أي القضية الشرطية المنفصلة تكون بين المقدم و التالي بالنفي في كل الأزمنة و الأحوال.

##### • حالة سلب الشرطية المنفصلة الكلية :

إما الحكم في حالة الشرطية المنفصلة الكلية السالبة فيدل على عدم النفي بين المقدم و التالي في كل الأحوال أو الأزمنة ، و مثال على ذلك

<sup>1</sup> محمد مهراڤ رشوان ، المدخل إلى المنطق الصوري ،دار قباء للطباعة و النشر ،القاهرة ،2004،ص156.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر ، المنطق ومناهج البحث، المرجع السابق، ص49.

ليس البت تاما ان يكون الإفريقي مصريا أو جزائريا .

• حالة إيجاب الشرطية المنفصلة الجزئية :

يشير الحكم في حالة الشرطية المنفصلة الجزئية الموجبة إلى التضاد بين المقدم و التالي في

بعض الأحوال و الأزمنة ، و مثال على ذلك قد يكون إما أن يكون شعرا ا وان يكون نثرا<sup>1</sup>.

• حالة السلب الشرطية المنفصلة الجزئية :

يشير الحكم في حالة الشرطية المنفصلة الجزئية الموجبة إلى نفي التضاد بين المقدم و

التالي في بعض الأحوال او بعض الأزمنة ، ومثال على ذلك

قد لا يكون إما إن يكون الطلاب أذكاء او أنهم راسبون .

ملاحظة :

نلاحظ أن الصورة للقضية الشرطية المنفصلة أن سورها يختلف عن سور القضية الشرطية

المتصلة ، وهو ما اشرنا به في السور في (إما ..أو)، (إما..إما) اي نفهم من هنا أن أداة

يجب ان تسبق السور الاولى للكلمات مثل (دائما) ، (ليس البتة) او (قد لا يكون) او(قد

يكون) وما الى ذلك من الاشارات التي تشير الى طبيعة القضية الكلية كانت او جزئية ،او

موجبة او سالبة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص 49.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص 49-50

فنستنتج في الاخير ان القضية الشرطية المتصلة و المنفصلة يختلفان في كل الجوانب و ايضا تختلف كليا على القضية الحملية التي ذكرناها من قبل .

### استنتاج:

بناء على ما سبق نستنتج أن العنصر الأساسي في التفكير ليس هو التصور و إنما الحكم ،حيث أن الإنسان لا يشكل تصورا من التصورات إلا ليلخص فيه مجموعة من خبرات التي تجمعت له من تجاربه او حصيلة أحكام له على مجموعة من الأشياء .فالتصور هو عبارة عن خلاصة لأحكام مضمرة ومن هنا نقول إن التصور هو الوحدة الأولى في التفكير ولكن إذا تمعنا اكثر نرى أن عملية التفكير اعقد مما يتراءى لنا في الظاهر .ولكننا ما دمنا ألفنا في تعبيرنا و حياتنا أن نعتبر التصور هو العنصر الأول و من هنا نقول قياسا على هذا الاعتبار أن القضية أو الحكم تتألف من مجموعة من التصورات ،فالقضية هي حكم يشمل تصور الإنسان .اي هي الصيغة اللفظية للحكم و هو إسناد الحد إلى حد آخر سواء بالإيجاب أو بالسلب و يكون حاملا الصدق أو الكذب و تكون متغيرة كما أو كيفا ، و من أقسامه القضية الحملية و الشرطية .

المبحث الثالث :

الإستدلال

## مدخل :

الاستدلال هو الموضوع الرئيسي للدراسات المنطقية على اختلاف انواعها ،ولذا فإن لدينا صورا متعددة للاستدلال تقابل الاشكال المختلفة للمنطق .ونحن نعلم ان لدينا ثلاثة اشكال رئيسية للمنطق وهي: المنطق الصوري و الذي يهتم بدراسة صورتي الاستدلال المباشر و الغير مباشر ، المنطق الاستقرائي المادي والذي يدرس صورة الاستدلال الاستقرائي من حيث طبيعة مقدماته المستمدة من الملاحظات و التجارب و اللاقة بين المقدمات و النتائج . ، المنطق الرياضي او المنطق الصوري الحديث والذي يدرس الاستنباط في اشد درجاته صورية و رمزية و كيفية البرهنة على النظريات بطريقة رياضية .

## أولا : تعريف الاستدلال : (L'inférence)

الاستدلال هو استنتاج قضية من قضية واحدة أو عدة قضايا ، تلزم عنها بالضرورة لوجود علاقة منطقية في ما بينها ،بصرف النظر عن صدق أو كذب المقدمة أو المقدمات والنتيجة الحاصلة .فالاستدلال يتكون من ثلاث عناصر وهي :

- مقدمة أو مقدمات
- نتيجة لازمة بالضرورة عن المقدمات

- علاقة منطقية تربط بين المقدمات و النتيجة <sup>1</sup>.

ثانيا : انواع الاستدلال :

فقد ميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الاستدلال :

أ- الاستدلال السفسطائي: ( Sophisme )

وهو استدلال كاذب ،يعتمد على تزيف الحقائق ،لأنه يركز على مقدمات

كاذبة ،مثال :

- كل قاتل جزائه الإعدام (مقدمة كبرى)

- الجندي قاتل (مقدمة صغرى )

- الجندي جزائه الإعدام (نتيجة)

ملاحظة :نلاحظ هنا أن النتيجة كاذبة لان المقدمة الكبرى ،((كل قاتل جزائه الإعدام ))هي

كاذبة ، لأنها لم تلحظ الاستثناءات .

ب- الاستدلال الجدلي : (Dialictique)

هذا الإستدلال ظني إحتمالي ، لأنه يقوم على مقدمات ظنية تحتمل الصدق أو الكذب ،مثال

على ذلك :

<sup>1</sup>مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 116.



السخونة تطرد البرودة (مقدمة كبرى)

البرودة تطرد السخونة (مقدمة صغرى)

فالسخونة هي البرودة<sup>1</sup> (نتيجة)

ج- الاستدلال البرهاني : (Philosophème)

وهو استدلال يقيني لأنه يقوم على مقدمات برهانية (صحيحة) ،مثال على ذلك :

كل إنسان فان (مقدمة كبرى)

محمد إنسان (مقدمة صغرى)

محمد فان (نتيجة)

ثالثا : صور الاستدلال :

ففي بداية الأمر قلنا أن الاستدلال هو استنتاج لقضية من قضية أخرى ، وهذا يعني أن

هناك صورتين للاستدلال :

❖ استدلال قضية من قضية أخرى و تسمى بالاستدلال المباشر .

❖ استدلال قضية من أكثر من قضية و يسمى أيضا بالاستدلال الغير المباشر

<sup>1</sup>مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 117.

أولاً : الاستدلال المباشر:

## 1. التقابل: (L'inférence)

أ. مفهوم التقابل:

هو إستنتاج قضية من قضية أخرى ،استنادا إلى قوانين الفكر الأساسية ،خاصة مبدأعدم التناقض<sup>1</sup>، أو بمعنى آخر هو دراسة كيفية استنتاج صدق أو كذب قضية من قضية أخرى معلومة لدينا أو مختلفة معها كما و كيفا أو كما و كيفا معا.

### L'inference immediate

« distingue de l'inférence médiate .selon que l'opération est réalisée directement ou indirectement. Une inférence immédiate consiste .à titre d'exemple .

1- à admettre la vérité ou fausseté d'une proposition directement a partir de son opposé (en vertu des propriétés logiques des opposition)ou

2- à partir de son èqiivalent logique (par les lois\* de la conversion logique) (v.équivalence).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> مبدأ عدم التناقض :أحد مبادئ المنطق الأساسي ،وفحواه أن من الممتنع أن يكون الشيء موجودا و معدوما أو متصفا بصفة معينة وغير متصف بها في الوقت الواحد .فالقول بأن هذا القلم أحمر وليس أحمر قول ممتنع صدوره في العقل ومعنى كل هذا أنه يمتنع أن تكون القضية الواحدة صادقة وكاذبة في ان واحد ومن نفس الجهة ،كما يمتنع أن تصدق القضية و نقيضها في أن واحد ومن نفس الجهة ، . Principe de non-contradiction. للتوسع أكثر أنظر محمود يعقوبي - معجم الفلسفة - مكتبة الشركة الجزائرية -الجزائر 235-236.

<sup>2</sup> steeven chapados,dictionnaire philosophique et historique de la logique, presses de l'université laval,canada p200.

Pour le premier cas.soit l'affirmation suivante :tous les philosophe ont l'esprit sagace. En vertu du carré logique ,on inférera directement que la proposition suivante quelques philosophe ont l'esprit sagace est vraie (que sa subalterne est vraie ) , et que celles-ci sont fausses :aucun philosophe n'a l'esprit sagace (que son contraire\*est faux) et quelques philosophe n'ont pas l'esprit sagace» .

فتحدد عملية استنتاج الصدق أو الكذب في هذا النوع من الاستدلال وفق مجموعة من القوانين هي ما نطلق عليه قوانين التقابل. علينا إذن أن ننظر أولاً في كيفية اتفاق القضايا أو اختلافها في الكم أو في الكيف أو في الكم والكيف معا ،وبعدها نتناول القوانين التي تحدد استنتاج الصدق أو الكذب ،و كذلك نتعرف على كيفية تطبيق هذه القوانين .

فكما تعرفنا في دراستنا السابقة على أن القضية الحملية تقع في أربع صور أساسية و هي:

✓ القضية الكلية الموجبة و التي رمزنا إليها (ك م) و بالحروف

اللاتينية A

✓ القضية الكلية السالبة و التي رمزنا إليها (ك س) و بالحروف

اللاتينية E

✓ القضية الجزئية الموجبة و التي رمز إليها أيضا (ج م) و بالحروف

اللاتينية I

✓ القضية الجزئية السالبة و التي هي أيضا رمز إليها (ج م) و

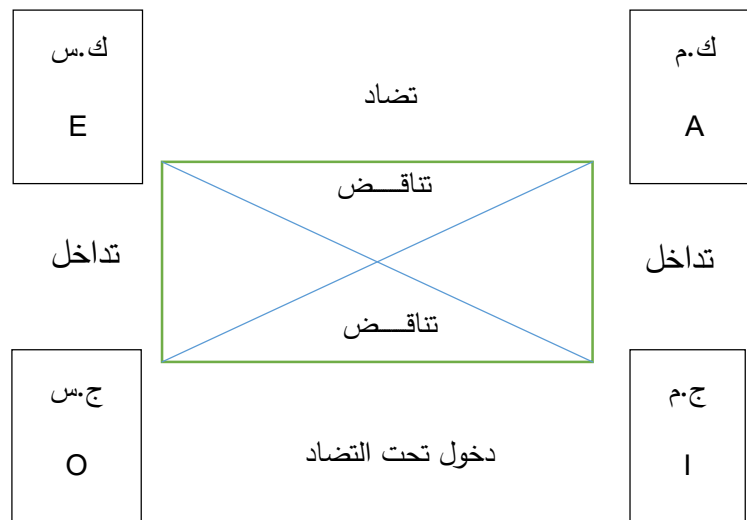
بالحروف اللاتينية

## ملاحظة 01 :

نلاحظ هنا أن القضية الكلية الموجبة (ك م) والقضية الكلية السالبة (ك س) ذات كم واحد وهو كلي والاختلاف في الكيف ،و أيضا في القضية الجزئية الموجبة و القضية الجزئية السالبة هي أيضا ذات كم واحد و هو جزئي و الاختلاف في الكيف أيضا .

## ملاحظة 02 :

ونلاحظ أيضا في القضية الكلية الموجبة (ك م) والقضية الجزئية الموجبة (ج م) ذات كيف واحد و هو الايجاب ،و أن القضية الكلية السالبة (ك س) و القضية الجزئية السالبة (ج س) هي أيضا ذات كيف واحد و هو السلب. ومن هنا نستنتج أن القضايا تكون إما مختلف بالكم أو بالكيف أو تختلف بالكم و الكيف معا. وهذا ما سوف نمثله بيانيا لكيفية التقابل بين هذه القضايا التي جاء بها "أرسطو" و أطلق عليها بالمربع الأرسطيمن طرف علماء المنطق.



الشكل رقم 21 : تمثيل بياني لمربع التقابل

للتوسع أكثر أنظر كتاب المنطق ومناهج البحث عند ماهر عبد القادر ص 56

ملاحظة:

من خلال هذا الرسم البياني يتضح لنا أن العمليات الأساسية التي لدينا في التقابل هي كالتالي : التقابل بالتضاد ، التقابل بالدخول تحت التضاد ،التقابل بالتداخل ،التقابل بالتناقض .

| التقابل           | المقدمة     | النتيجة      |
|-------------------|-------------|--------------|
| التناقض           | صادقة       | كاذبة        |
|                   | كاذبة       | صادقة        |
| التضاد            | صادقة       | كاذبة        |
|                   | كاذبة       | مجهولة صوريا |
| الدخول تحت التضاد | صادقة       | مجهولة صوريا |
|                   | كاذبة       | صادقة        |
| التداخل           | كلية صادقة  | جزئية صادقة  |
|                   | كلية كاذبة  | مجهولة صوريا |
|                   | جزئية صادقة | مجهولة صوريا |

|            |             |  |
|------------|-------------|--|
| كلية كاذبة | جزئية كاذبة |  |
|------------|-------------|--|

الشكل رقم 22 : جدول بياني لقوانين التقابل

ب. قوانين التقابل<sup>1</sup> : ( L'opposition )

التقابل بالتضاد<sup>2</sup> : ( Contraire )

Contraire, contrariété: le contraire est l'un des modes d'opposition des concept ou termes prédictifs dans une proposition.

-En logique traditionnelle la contrariété est l'une des quatre formes d'opposition (avec la subcontrariété, la contradiction et la subalternation) entre des propositions. sont contraire deux propositions universelles qui diffèrent par la qualité (soit celle de type A\* et E\*). la contrariété constitue un mode d'opposition partiel ou assoupli dans la mesure où elle implique des propositions qui sont opposées quant à leur vérité, mais pas nécessairement quant à leur fausseté (par différence d'avec la contradiction, dont les valeurs de vérité des propositions sont toujours incompatibles). deux propositions contraire ne peuvent donc être vraies ensemble, mais peuvent être fausses

<sup>1</sup> التقابل: هو الاستدلال بواسطة التقابل هو استنتاج قضية من قضية أخرى، تتماثل معها في كل من الموضوع و المحمول ولكنها تتباين معها من ناحية (الكم) أو (الكيف) أو كلاهما معاً. للتوسع أكثر انظر مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط4، 1990، ص119.

<sup>2</sup> التضاد: مصطلح نسبي يدل على ضرب من التعارض، ويقال على مفهومين ينتميان إلى نوع واحد، ويختلفان فيما بينهما أشد الاختلاف (أرسطو المقولات، السادسة، 18)، وأحياناً يتمسان بسمه خاصة، حمالة درجات، يمتلكان منها على التوالي أقصاها أو أدناها. للتوسع أكثر انظر مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط4، بيروت، 1990، ص119.

ensemble : si l'une est vraie ,l'autre est fausse ,mais si l'une est fausse, l'autre peut être fausse également.<sup>1</sup>

فهي تكون بين قضيتين الكليتين الأولى كلية موجبة (ك م) والثانية كلية سالبة (ك س) أي أنه يقوم بين قضيتين كليتين مختلفتين في الكيف.بمعنى أن القضيتين تكون متفقتين في الكم و مختلفتين في الكيف (واحدة موجبة و الأخرى سالبة)،أي أن حكم القضايا المتقابلة بالتضاد نتوصل إليها عن طريق القانون إذا صدقت إحداها كذبت الأخرى،و إذا كذبت إحداها صدقت الأخرى.

### الدخول تحت التضاد : (Subcontraire)

#### Subcontraire, Subcontrariété:

En logique traditionnelle,la subcontrariété est l'une quatre forme d'opposition avec la contrariété, la contradiction et la subalternation sont subcontraires deux propositions particulières qui différent par la qualité. deux propositions subcontraires peuvent être vraies en même temps ,mais ne peuvent être fausses en même temps , à l'inverse de la relation de contrariété. la subcontrariété est un mode d'opposition « partiel» dans la mesure ou elle implique des propositions seulement opposé quant à leur fausseté.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> steeven chapados–dictionnaire philosophique et historique de la logique–presses de l'université laval –canada–2017,p114/115.

<sup>2</sup> Ibid– p 408.

وهي تكون بين قضيتين جزئيتين مختلفتين في الكيف فقط أي بين (ج م) و(ج س).  
 حكمهما هو: قد يصدقان معا أي إذا كانت أحدهما صادقة، كانت الأخرى غير معروفة،  
 بمعنى إنها قد تكون صادقة أو كاذبة. مثال: (بعض الطلاب المجتهدين ناجحون)،  
 فالقضية (ليس بعض الطلاب المجتهدين ناجحا) غير معروفة. أيضا لا تكذبان معا: بمعنى  
 أنه إذا كانت أحدهما كاذبة، كانت الأخرى صادقة، مثل: (بعض الطلاب المجتهدين  
 ناجحون) كاذبة، فالقضية (ليس بعض الطلاب المجتهدين ناجحا) صادقة بالضرورة فتسمية  
 تحت التضاد جاءت من التضاد.<sup>1</sup>

### التقابل بالتداخل : ( Subalternation )

En logique traditionnelle, la subalternation est l'une des quatre formes d'opposition, avec la contriété, subcontrariété contradiction. Elle est le mode sur lequel s'opposent des proposition , qui possèdent la même qualité, mais des quantités différentes :une proposition particulière affirmative ou négative «subalterne» ou subordonnée à une proposition universelle\*affirmative ou négative .lorsque l'universelle est vraie, la particulière l'est aussi (ce qui vrai de tout étant vrai de quelque).lorsque la particulière est fausse ,l'universelle l'est aussi(ce qui est faux de quelque étant faux de tout).mais l'universelle peut être fausse et la particulière vraie (ce qui est vrai de quelque n'étant pas

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، المرجع السابق، ص 133.



nécessairement vrai de tout). il s'agit d'un mode d'opposition (partiel) dans la mesure où la vérité de l'universelle rend impossible la fausseté de la subalterne et la fausseté de la subalterne rend impossible la vérité de l'universelle ,mais pas nécessairement l'inverse. d'aucuns ne le considèrent pas du tout comme une authentique forme d'opposition , mais l'expression d'un simple rapport logique du tout avec la partie rendant possible leur comparaison<sup>1</sup>.

فهي تكون بين قضيتين مختلفتين في الكم ،متحدتين في الكيف أي بين (ك م) و(ج م) و بين(ك س)و(ج س)،وحكم في حالة التقابل بالتداخل إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية<sup>2</sup> مثال: (كل الطلاب ناجحون) (ك م) ، (بعض الطلاب ناجحون) (ج م) كلا القضيتين صادقتين ،إما إذا كذبت الكلية كانت الجزئية المتداخلة معها مجهولة و إذا صدقت الجزئية كانت الكلية المتداخلة معها مجهولة ،وإذا كذبت الجزئية كانت الكلية المتداخلة معها كاذبا.<sup>3</sup>

وفي التقابل بالتداخل نجد أربعة أحكام للصدق و الكذب وهي :

1-حالة صدق الكلية وفيها يحكم بصدق الجزئية المتداخلة معها.

2- حالة كذب الكلية، وفيها لا نعرف حكم الجزئية المتداخلة معها صراحة .

<sup>1</sup> Ibid,p407

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر محمد ، أسس المنطق الصوري ، المرجع السابق ص 56.

<sup>3</sup> المرجع نفسه ص 56-57.

3- حالة صدق الجزئية ، وفيها لا نعرف حكم الكلية المتداخلة معها صراحة.<sup>1</sup>

4- حالة كذب الجزئية ، وفيها يحكم بكذب الكلية المتداخلة معها.\*

### التقابل بالتناقض: (Contradiction)

La Contradiction reçu chez Aristote son premier véritable traitement analytique (métaphysique-psychologique et logique) Sur le plan de logique ,la contradiction se rapporte ou bien à la relation d'opposition entre deux termes \*prédicatifs ,ou bien à celle qui existe entre de propositions de type A\* et o\*,E\* et I\*.

En logique traditionnelle, deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies ensemble ou fausses ensemble :si l'une est vraie – l'autreest nécessairement fausse,et inversement (autrement dit elle est une relation d'opposition entre deux propositions ou l'une affirme ce que l'autre nie ,ou encore entre deux propositions dont la vérité de l'une implique nécessairement la non-vérité de l autre.la contradiction ainsi définie n'est valable que dans le cadre restreint d'une logique bivalente.<sup>2</sup>

أما في ما يخص التقابل بالتناقض وجب أن يكون تباين قضية مع قضية أخرى في الكم والكيف معا ،أي كلية موجبة (ك م ) مع جزئية سالبة (ج س) بحيث تكون كل واحدة منها

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر محمد ، المرجع نفسه ص 57.

<sup>2</sup> Ibid- p110.

مناقضة للأخرى<sup>1</sup>. كما يمكن تلخيص قانون التداخل في عبارة واحدة: "الصدق يهبط من أعلا إلى أسفل، والكذب يرتفع من أسفل إلى الأعلى وهذا ما اقربه نخبة من علماء المنطق فنقول أن التناقض هنا هو الاختلاف بين قضيتين في (الكم) و (الكيف)<sup>2</sup>.

ومن هنا نطبق هذه القوانين التي توصلنا إليها في حالات التقابل المختلفة على مثال: بعض الأمراض مستعصية (نطبق عليها حالات الصدق و حالات الكذب) ،فهذه القضية هي جزئية موجبة (ج م) ،فالقضايا المقابلة لها لدينا :

أ-بعض الأمراض ليست مستعصية (ج س)

ب-كل الأمراض ليست مستعصية (ك س )

ج-كل الأمراض مستعصية (ك م)

ملاحظة :

من خلال هذا المثال نلاحظ أن القضية الجزئية السالبة (ج س) تقابل القضية الأصل بالدخول تحت التضاد، والقضية (ك س) تقابلها بالتناقض ،و القضية الكلية الموجبة فتقابلها بالتداخل.

جدول البيانات بقوانين التقابل :

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص120.

<sup>2</sup> القزويني نجم الدين، شرح الشمسية في القواعد المنطقية، ص83.

1. قوانين التناقض :

| فالقضية   | إذا كانت القضية |
|-----------|-----------------|
| ج س كاذبة | ك م صادقة       |
| ج س صادقة | ك م كاذبة       |
| ك س كاذبة | ج م صادقة       |
| ك س صادقة | ج م كاذبة       |
| ج م كاذبة | ك س صادقة       |
| ج م صادقة | ك س كاذبة       |
| ك م كاذبة | ج س صادقة       |
| ك م صادقة | ج س كاذبة       |

الشكل رقم 23: جدول بياني لقوانين التناقض

2. قوانين التداخل

| فالقضية        | إذا كانت القضية |
|----------------|-----------------|
| ج م صادقة      | ك م صادقة       |
| ج م غير معروفة | ك م كاذبة       |
| ج س صادقة      | ك س صادقة       |
| ج س غير معروفة | ك س كاذبة       |
| ك م غير معروفة | ج م صادقة       |
| ك م كاذبة      | ج م كاذبة       |
| ك س غير معروفة | ج س صادقة       |
| ك س كاذبة      | ج س كاذبة       |

الشكل رقم 24: جدول بياني لقوانين التداخل .

3. قوانين تحت التضاد

| فالقضية        | إذا كانت القضية |
|----------------|-----------------|
| ج س غير معروفة | ج م صادقة       |

|           |                |
|-----------|----------------|
| ج م كاذبة | ج س صادقة      |
| ج س صادقة | ج م غير معروفة |
| ج س كاذبة | ج م صادقة      |

الشكل رقم 25: رسم بياني لقوانين الدخول تحت التضاد

4. قوانين التضاد

| فالقضية        | إذا كانت القضية |
|----------------|-----------------|
| ك س كاذبة      | ك م صادقة       |
| ك س غير معروفة | ك م كاذبة       |
| ك م كاذبة      | ك س صادقة       |
| ك م غير معروفة | ك س كاذبة       |

الشكل رقم 26 : جدول بياني لقانون التضاد

ت. قوانين المربع الأرسطي

1- قانون الدخول تحت التضاد ينص على أنه "إذا كذبت الأصل صدقت القضية المستنتجة،

وإذا صدقت الأصل فإن المستنتجة تكون مجهولة "

2- قانون التناقض وينص على أنه "إذا صدقت الأصل كذبت القضية المستنتجة، وإذا كذبت القضية الأصل صدقت المستنتجة "

3- قانون التداخل وهو في حالة صدق وكذبت الجزئية ينص على أنه "إذا صدقت الجزئية كانت الكلية المتداخلة معها مجهولة، وإذا كذبت الجزئية كانت الكلية المتداخلة معها كاذبة" صادقة<sup>1</sup>. ومن هنا سوف نمثل هذه القوانين بيانيا داخل الجدول إستنادا إلى أمثلة للتوضيح:

| القضية                   | الحكم الأول | الحكم الثاني |
|--------------------------|-------------|--------------|
| بعض الأمراض مستعصية      | صادقة       | كاذبة        |
| بعض الأمراض ليست مستعصية | مجهولة      | صادقة        |
| كل الأمراض ليست مستعصية  | كاذبة       | صادقة        |
| كل الأمراض مستعصية       | مجهولة      | كاذبة        |

الشكل رقم 27 : جدول بياني لأحكام القضايا

أيضا نمثل هذه الأحكام للقضايا المتقابلة في جدول بياني :

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، ص59.

| القضية الأصل | A (ك م) | E (ك س) | I (ج م) | O (ج س) |
|--------------|---------|---------|---------|---------|
| (ك م) صادقة  | صادقة   | كاذبة   | صادقة   | كاذبة   |
| (ك س) صادقة  | كاذبة   | صادقة   | كاذبة   | صادقة   |
| (ج م) صادقة  | مجهولة  | كاذبة   | صادقة   | مجهولة  |
| (ج س) صادقة  | كاذبة   | مجهول   | مجهولة  | صادقة   |
| (ك م) كاذبة  | كاذبة   | مجهول   | مجهولة  | صادقة   |
| (ك س) كاذبة  | مجهولة  | كاذبة   | صادقة   | مجهولة  |
| (ج م) كاذبة  | كاذبة   | صادقة   | كاذبة   | صادقة   |
| (ج س) كاذبة  | صادقة   | كاذبة   | صادقة   | كاذبة   |

الشكل رقم 28: جدول بياني لأحكام القضايا المتقابلة

نستخلص في الأخير أن العلاقة بين القضايا المنطقية الأربع في مربع التقابل تقوم على أربعة أنواع: التناقض بين (A و O) و (I و E)، حيث إذا صدقت إحداها كانت الأخرى كاذبة دائماً؛ و أما التضاد يكون بين (A و E)، فلا يمكن أن تصدقا معا وقد تكذبان معا؛ وأما الدخول تحت التضاد ويكون بين (I و O)، فلا تكذبان معا وقد تصدقان معا؛ وأخيراً التداخل إذ يقتضي صدق الكلية الموجبة و صدق الجزئية الموجبة، و أيضاً صدق الكلية السالبة و صدق الجزئية السالبة.



## 2. العكس و النقض :

أما العكس فهو أحد العمليات المنطقية الداخلة في إطار نظرية الاستدلال المباشر ،وهو ذات أنواع متعددة هي :

### أولاً: العكس المستوي : ( La conversion par simple transposition)

هو استدلال قضية من أخرى، ويتم عن طريق تبديل طرفي حدي القضية الأصلية وذلك بإحلال كل منهما محل الآخر<sup>1</sup>. أي هي عملية منطقية نقوم فيها بعكس القضية عكسا مستويا ،أي يوضع الموضوع مكان المحمول ،ونأتي بالمحمول موضوع الموضوع ،على أن تخضع هذه العملية الشرطين أساسيين هما :

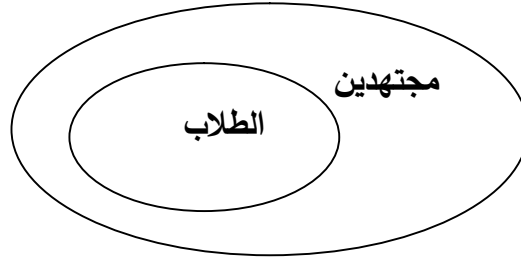
- شرط الكيف الذي يقرر ضرورة اتحاد القضية الأصل و القضية العكس كيفا ، فالقضايا الموجبة تظل موجبة ،وكذلك السالبة تظل كما هي .
- شرط الاستغراق الذي ينص على أنه لا ينبغي أن يستغرق في القضية العكس حدا لم يكن استغراق في الأصل<sup>2</sup>.

ومن خلال هذه القاعدتين يمكن أن نمثلها على سور القضايا الحملية الأربعة كم يلي :

- القضية الكلية الموجبة (ك م) : مثال (كل الطلاب مجتهدين )

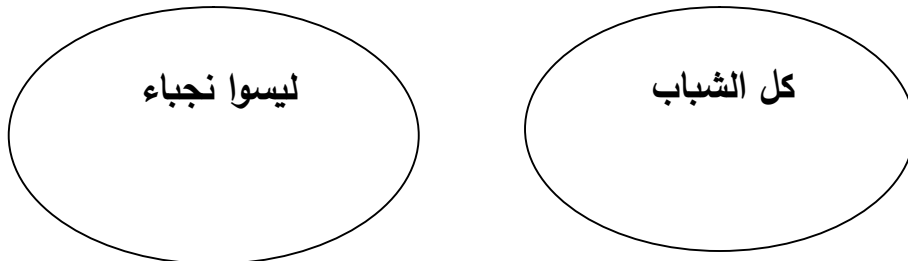
<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 122.

<sup>2</sup>عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص44.



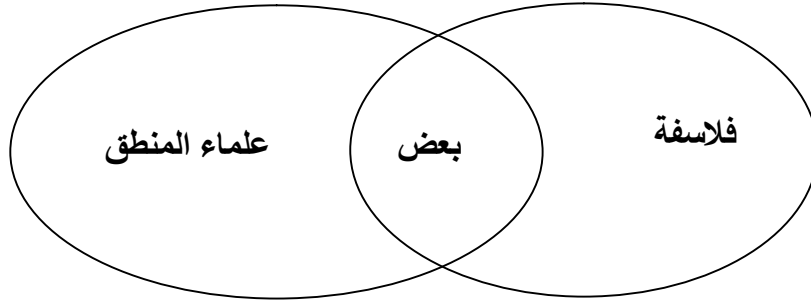
**ملاحظة 01 :** في حالة عكس هذه القضية نجد أن الحد (الطلاب) مستغرقا في القضية التي لدينا ، و الحد (مجتهدين) غير مستغرق ، فإذا وضعنا المحمول (مجتهدين) مكان الموضوع ، والموضوع مكان المحمول ، واحتفظنا بكم القضية (كل) ، فبصبح الحد (مجتهدين) مستغرقا و هذا يخالف قاعدة الاستغراق ، لذا وجب عكس القضية إلى جزئية موجبة فتصبح (بعض المجتهدين طلاب )

- القضية الكلية السالبة (ك س) : مثال ( كل الشباب ليسوا نجباء )



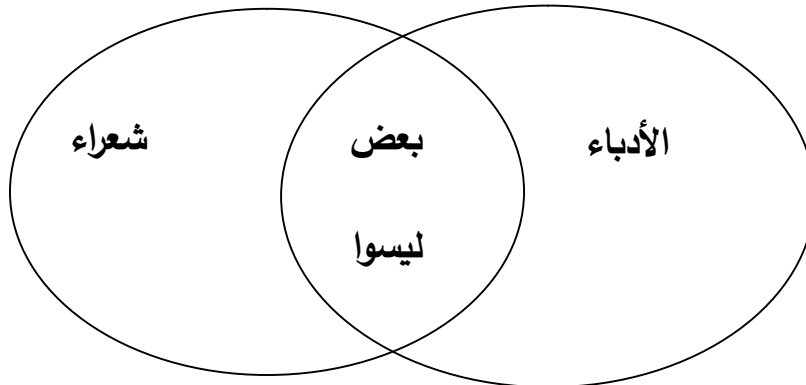
**ملاحظة 02:** بحيث نجد هنا أن الموضوع و المحمول مستغرقان ، ومن هنا يمكن عكس القضية إلى قضية كلية سالبة دون تغيير الكيف أو الاستغراق ، فتصبح ((كل النجباء ليسوا شباب )) .

- الجزئية الموجبة (ج م): مثال (بعض المناطق فلاسفة )



**ملاحظة 03 :** أيضا نجد في هذه القضية الموضوع و المحمول غير مستغرقان ،ومن هنا نعكسها إلى قضية جزئية ((بعض الفلاسفة منطقيين)).

- الجزئية السالبة (ج س) : مثال (بعض الأدباء ليسوا شعراء)



**ملاحظة 04 :** أما في هذه القضية فنجد أن المحمول مستغرقا ولن نقابل مشكلة في هذه القضية ،المشكلة الأولى إذا عاكسناها إلى جزئية سالبة فإن المحمول الجديد هو الأدباء سيصبح مستغرقا وهو لم يكن كذلك في الأصل ، أما المشكلة الثانية التي تواجهنا أيضا إذا عاكسناها إلى جزئية موجبة فإنه يخالف القاعدة أي يخالفها في كيف التي تقرر ضرورة اتفاق الأصل و العكس كيفاً .

| القضية الأصلية        | تصبح في العكس المستوي                  |
|-----------------------|----------------------------------------|
| الكلية الموجبة (ك م)  | جزئية موجبة (ج م)، أو كلية موجبة (ك م) |
| الكلية السالبة (ك س)  | كلية سالبة (ك س)                       |
| الجزئية الموجبة (ج م) | جزئية موجبة (ج م)                      |
| الجزئية السالبة (ج س) | لا عكس لها                             |

الشكل رقم 29: جدول بياني لقضايا و عكسها عكسا مستويا، للتوسع أكثر  
أنظر كتاب مدخل علم المنطق لمهدي فضل الله ص 143.

### ثانيا : نقض المحمول : (La négation du prédicat)

هو إستنتاج قضية من قضية أخرى، والقضية المستنتجة تسمى بالقضية المنقوضة. وهي تتماثل مع القضية الأصلية في كل من الموضوع و الصدق، وتتباين معها في كل من الكيف و المحمول<sup>1</sup>. أي انها لا تلتزم عملية نقض المحمول بالشرطين السابقين في العكس المستوي ، لأننا في نقض المحمول نقوم بإجراء منطقي مزدوج ،حيث نقوم في الخطوة الأولى بنقض محمول القضية الاصل التي لدينا ،ثم في الخطوة الثانية نقوم بتغيير كيف القضية فتصبح الموجبات سوابل و العكس صحيح ،على أن نحفظ بكم القضية، والهدف الأساسي من تغيير كيف القضية بعد نقض محمولها هو أن نحفظ بالقضية كما هي و لكن

<sup>1</sup>مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص144. عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص45-46.

في صورة النقض ،إذا قلنا مثلاً (كل نبات نامي) و أردنا تطبيق الخطوة الأول أصبحت القضية (كل نبات غير نامي) و في الخطوة الثانية نقوم بتغير كيف القضية الاصل وهو موجب إلى كيف سالب فتصبح (لا نبات غير نامي) وهذه القضية تكافئ القضية الأصل (كل نبات نامي) و لكنها أصبحت في صورة نفي مزدوج صورته (لا..غير) ونحن نعلم أن نفي النفي إثبات ، فكأنها توصلنا إلى قضيتنا الأساسية .بحيث يمكن لنا أن نبين صورة القضايا الأربعة الرئيسية في حالة نقض المحمول<sup>1</sup> كما يلي:

| سور القضية        | القضية الأصل    | سور القضية        | القضية المحمول                   |
|-------------------|-----------------|-------------------|----------------------------------|
| (ك م) كلية موجبة  | كل معدن جيد     | (ك س) كلية سالبة  | لا معدن غير جيد                  |
|                   | التوصيل للحرارة |                   | التوصيل للحرارة                  |
| (ك س) كلية سالبة  | لا جماد نامي    | (ك م) كلية موجبة  | كل جماد غير نامي                 |
| (ج م) جزئية موجبة | بعض الناس أُمي  | (ج س) جزئية سالبة | ليس بعض الناس أُمي               |
| (ج س) جزئية سالبة | ليس بعض الحيوان | (ج م) جزئية موجبة | بعض الحيوانات لا يعيش في الماء . |

الجدول رقم 30 : رسم بياني للقضية الأصل و نقض المحمول للتوسع أكثر أنظر كتاب أسس المنطق الصوري لماهر عبد القادر، ص 63.

### ثالثاً : نقض العكس المستوي: ( La négation de la conversion simple )

هو إستنتاج قية من قية أخرى تماثلها في الصدق دون الكيف، بحيث يكون موضوع القضية المستنتجة محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقيض القضية<sup>1</sup>.

ومن القواعد الرئيسية لنقض العكس المستوي:

\_عكس القضية الاصلية عكسا مستويا.

\_نقض محمول العكس المستوي.

ولتطبيق قاعدتي نقض العكس المستوي على مختلف القضايا الاربعة، يجب إتباع الخطوات

التالية:

| سور القضية        | القضية الأصل             | سور القضية        | القضية العكس             |
|-------------------|--------------------------|-------------------|--------------------------|
| (ك م) كلية موجبة  | كل الطلاب أذكاء          | (ج م) جزئية موجبة | بعض الأذكاء طلاب         |
| (ك س) كلية سالبة  | كل الشباب ليسوا<br>نجباء | (ك س) كلية سالبة  | كل النجباء ليسوا<br>شباب |
| (ج م) جزئية موجبة | بعض المناطق              | (ج م) جزئية موجبة | بعض الفلاسفة             |

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 167/146.

| مناطق   |         | فلاسفة                    |                   |
|---------|---------|---------------------------|-------------------|
| لا تعكس | لا تعكس | بعض الجنود ليسوا<br>شجعان | (ج س) جزئية سالبة |

الشكل رقم 31: جدول بياني للعكس المستوي للتوسع أكثر أنظر  
المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص 64

الخطوة الثانية :

نقض محمول قضية العكس المستوي مع تغيير الكيف

| محمول<br>نقص<br>العكس المستوي | سور القضية        | قضية<br>العكس<br>المستوي | سور القضية        |
|-------------------------------|-------------------|--------------------------|-------------------|
| ليس بعض الأذكاء<br>غير طلاب   | (ج س) جزئية سالبة | بعض الأذكاء<br>طلاب      | (ج م) جزئية موجبة |
| كل النجباء ليسوا<br>شباب      | (ك س) كلية سالبة  | كل الشباب ليسوا<br>نجباء | (ك س) كلية سالبة  |
| ليس بعض الفلاسفة              | (ج س) جزئية سالبة | بعض الفلاسفة             | (ج م) جزئية موجبة |

|       |  |           |  |
|-------|--|-----------|--|
| مناطق |  | غير مناطق |  |
|-------|--|-----------|--|

**الشكل رقم 32:** جدول بياني لنقض المحمول في قضية العكس المستوي مع تغيير الكيف للتوسع أكثر أنظر المنطق ومناهج البحث لماهر عبد القادر ص 64

اما في ما يخص القضية الجزئية السالبة فهي أصلا لا تعكس عكسا مستويا ،ومن ثم ليس هنا نقض عكس مستوي لها.

**رابعا - عكس النقيض المخالف و الموافق : ( La conversion par )**  
(contraposée de type différent)

**أ. عكس النقيض المخالف:**

وهو تبديل الطرف الاول من القضية بنقيض الثاني، و الثاني بعين الأول، مع بقاء الصدق دون الكيف. أي هو استنتاج قضية من قضية اخريكون موضوعها نقيض محمول الاول،و محمولها نفس موضوع الاول<sup>1</sup>.

**ومن قواعده:**

✓ إجراء نقص المحمول على القضية الاصل .

✓ إجراء عملية العكس المستوي على قضية نقض المحمول<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 149.



وبتطبيق هذين القاعدتين على مختلف القضايا نبين مايلي:

| سور القضية<br>الاصلية | الفرقمضية الاصلية       | سو القضية   | عكس النقيض المخالف           |
|-----------------------|-------------------------|-------------|------------------------------|
| كلية موجبة(ك م )      | كل إنسان حيوان          | كلية سالبة  | لا واحد من الإنسان غير حيوان |
| كلية سالبة(ك س)       | لا سياسي صادق           | جزئية موجبة | بعض اللصادقين سياسيون        |
| جزئية سالبة(ج س)      | بعض الكتب ليست<br>مفيدة | جزئية موجبة | بعض غير المفيد كتب           |

الشكل رقم 33: جدول بياني لتطبيق قانون عكس النقيض المخالف في سور القضية الاصلية

ملاحظة:

نلاحظ عدم وجود القضية الجزئية الموجبة في الجدول فهي لا تعكس لأن نقيضها قضية الجزئية السالبة و بالتالي لا تعكس.

ب. عكس النقيض الموافق:

<sup>1</sup> ماهر عبد القادر، أسس المنطق الصوري، المرجع السابق، ص 56 -70.

هو استدلال تتحول بواسطته قضية الى قضية اخرى تشابه القضية الاولى من ناحية الصدق و الكيف، ولكن موضوعها يكون نقيض المحمول القضية الاولى ومحمولها نقيض موضوع القضية الاولى. ويقول الرازي\*: "هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءا اولاً و نقيض الجزء الاول ثانياً مع بقاء الكيف و الصدق بحالهما. فإذا قلنا كل إنسان حيوان كان عكسه كل ما ليس بحيوان ليس إنسان"<sup>1</sup>. فالعكس المستوي في المنطق، هو أيضاً نوع من الاستدلال تتحول فيه القضية إلى أخرى تحافظ على صدقها وكيفها، لكن يُبدّل فيها بين الموضوع والمحمول مع إدخال النقيض. فمثلاً حين نقول كل إنسان حيوان، يكون عكسها المستوي كل ما ليس بحيوان ليس إنساناً. وهنا بدلنا الطرفين بحيث جعلنا نقيض المحمول ليس حيوان (موضوعاً)، ونقيض الموضوع ليس إنساناً (محمولاً)، مع الحفاظ على الصدق والإيجاب. بعبارة أبسط، هو قلب منطقي يحافظ على المعنى والصدق، مع عكس مواقع الألفاظ ونقضها. ومن أجل إحترام قواعد عكس النقيض الموافق وجب إتباع هذه الخطوات:

✓ نقض محمول القضية الاصلية.

✓ عكس نقض المحمول عكسا مستويًا.

\* فخر الدين الرازي (544-544هـ) هو فيلسوف، متكلم، ومفسر من كبار أعلام الفكر الإسلامي في القرن السادس الهجري. جمع بين العقل الجدلي والكشف الروحي، وكان من أبرز من حاول التوفيق بين الفلسفة المشائية والكلام الأشعري. فقد تميّز بمنهجه النقدي وتحليله العميق لقضايا الوجود والمعرفة والنفس، كما عُرف بكتبه الموسّعة في المنطق والتفسير، ومن أشهرها المحصول في علم أصول الفقه، المطالب العالية من العلم الإلهي، والتفسير الكبير. للتوسع أكثر أنظر عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، المجلد 2، ص 416.

<sup>1</sup> القزويني، نجم الدين، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 98.

✓ نقض محمول القضية الحاصلة<sup>1</sup>.

من اجل التوضيح أكثر سوف نطبق هذه القواعد في جدول بياني:

| سور القضية        | القضية الاصلية            | سور القضية  | عكس النقيض<br>الموافق                     |
|-------------------|---------------------------|-------------|-------------------------------------------|
| كلية موجبة (ك م)  | كل انسان عاقل             | كلية موجبة  | كل لا عاقل لا انسان                       |
| كلية سالبة (ك س)  | لا جماد متحرك<br>بالإرادة | جزئية سالبة | ليس بعض<br>اللامتحرك بالإرادة<br>غير جماد |
| جزئية سالبة (ج م) | ليس بعض المعدن<br>ذهبا    | جزئية سالبة | ليس بعض غير<br>الذهب غير معدن             |

الشكل رقم 34: جدول بياني لتطبيق قانون عكس النقيض الموافق على القضية الاصلية.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص156.

إن القضية الجزئية الموجبة لا عكس نقيض لها سواء في عكس نقيض الموافق أو المخالف، لأن نقد محمولها هو قضية سالبة جزئية وبالتالي فالقضية السالبة الجزئية لا تعكس. ففي الأخير نقر بأن هناك تمييز بين عكس النقيض الموافق و عكس النقيض المخالف، ومن أجل التوضيح أكثر إستعنا مرة أخرى بالجدول البياني:

| سور القضية | القضية الاصل                  | سور القضية | نقض المحمول                      | سور القضية | العكس المستوي                      | سور القضية | نقض المحمول                       |
|------------|-------------------------------|------------|----------------------------------|------------|------------------------------------|------------|-----------------------------------|
| ك م        | كل معدن جيد للحرارة           | ك س        | لا معدن غير جيد للحرارة          | ك س        | ليس كل جيد التوصيل للحرارة لا معدن | ك م        | كل جيد التوصيل للحرارة هو لا معدن |
| ك س        | لا جماد نامي                  | ك م        | كل جماد غير نامي                 | ج م        | بعض غير النامي جماد                | ج س        | ليس بعض غير النامي غير جماد       |
| ج م        | ليس بعض السارقين بمحتاجين     | ج س        | ليس بعض غير المحتاجين غير سارقين | /          | لا عكس لها                         | /          | لا عكس لها                        |
| ج س        | ليس بعض الحيوان يعيش في الماء | ج م        | بعض الحيوان لا يعيش في الماء     | ج م        | بعض ما يعيش في الماء حيوان         | ج س        | ليس بعض ما لا يعيش في الماء حيوان |

عكس نقيض مخالف

عكس نقيض موافق

**الشكل رقم 35 :** رسم بياني لعكس النقيض المخالف و الموافق  
أنظر كتاب المنطق و مناهج البحث لماهر عبد القادر ص 66

### خامسا: النقض ( L'inversion )

النقض هو نوعين نقض الموضوع و النقض التام

1-نقض الموضوع: وهو استنتاج قضية من قضية أخرى يكون موضوعها نقيض موضوع القضية الاصلية ومحملها غير محمول القضية الأصلية<sup>1</sup>.

2-النقض التام: وهو إستنتاج قضية من قضية اخرى بحيث يكون فيها كل من الموضوع و المحمول نقيض موضوع ومحمول القضية الاصلية.

ومن قواعد الاساسية للنقض الطريقة العكسية و الطريقة النقضية، فالعكسية نعني بها عكس القضية الاصلية عكسا مستويا بنقض محمول القضية المعكوسة وعكس القضية المنقوضة عكسا مستويا، إلا أن نصل إلى قضية يكون موضوعها نقيض موضوع القضية الاصلية. ومحملها إما يكون نفس محمول القضية الاصلية أو نقيض محمول القضية الاصلية. وللتوضيح أكثر نستخدم الجدول البياني:

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق ص 156.

| سور القضية<br>الاصلية | القضية<br>الاصلية      | سور القضية<br>النقض | النقض<br>التام                          | سور<br>القضية  | نقض<br>الموضوع            |
|-----------------------|------------------------|---------------------|-----------------------------------------|----------------|---------------------------|
| كلية سالبة (ك)<br>(س) | لاسارق<br>أمين         | جزئية سالبة         | ليس بعض<br>غير<br>السارقين<br>غير امناء | جزئية<br>موجبة | بعض غير<br>السارقين امناء |
| جزئية<br>موجبة (ج م)  | بعض<br>الطلاب<br>أذكاء | لا نقض لها          | لا نقض لها                              | لا نقض لها     | لا نقض لها                |

الشكل رقم 36: جدول بياني لتوضيح النقض في الإستدلال المباشر

ملاحظة:

تُضح من التحليل المنطقي أنّ القضية الكلية الموجبة لا تقبل النقض، لا من حيث الموضوع ولا من حيث البنية التامة، لأنّ صدقها قائم على شمول المحمول لجميع أفراد الموضوع، فلو نُقض أحد طرفيها لاختلّ صدقها الكلي. وكذلك فإنّ القضية الجزئية لا تحتل النقض، لأنّ عمومها غير تام، فهي تثبت الحكم لبعض الأفراد دون غيرهم، فلا يمكن عكسها أو نقضها دون إخلال بمعناها الأصلي.

أما القضية السالبة التي لا تقبل العكس أصلاً، فإنها تمتنع عن النقض لأنها تنفي الحكم ابتداءً، فلا يبقى مجال لإعادة تركيبه في صورة عكسية. وعليه، يمكن القول إنّ القضايا التي لا تحتل العكس لا تحتل النقض أيضاً، لأنّ ثبات صدقها مرتبط بثبات العلاقة الأصلية بين الموضوع والمحمول، لا بإمكان قلبها أو تبديل مواضعها.

وأما الطريقة نقد القضية : فتُعَدُّ أحد المناهج الاستدلالية الدقيقة في علم المنطق، إذ تقوم على نقض القضية الأصلية أولاً، ثم عكس القضية المنقوضة، لتُعاد بعد ذلك عملية النقض على القضية الجديدة الناتجة عن العكس. ويُتَابَع هذا النسق المتدرّج إلى أن نصل إلى قضية نهائية تتخذ إحدى ثلاث صور من النقض:

إمّا أن يكون موضوعها نقيض موضوع القضية الأصلية، وهو ما يُعرف بنقض الموضوع، وإمّا أن يكون كلّ من طرفيها، الموضوع والمحمول، نقيضَي طرفي القضية الأصلية، وهو ما يُعرف بنقض التام، وقد ينتهي هذا المسار إلى قضية جزئية سالبة لا تقبل العكس، وعندئذ يتوقّف سير الاستدلال لبلوغه غايته المنطقية النهائية<sup>1</sup>.

القضية الكلية الموجبة : (كل إنسان زائل) عند تطبيق النقض التام عليها، تتحوّل إلى قضية جزئية موجبة مفادها :بعض غير الإنسان غير زائل .فهنا نلاحظ أنّ نقض الموضوع والمحمول معاً أفضى إلى صيغة جديدة تحافظ على المعنى المنطقي من حيث الصدق

<sup>1</sup>مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، المرجع السابق، ص 159.

والكيف، ولكنها أضيق في الشمول. أما القضية الكلية السالبة (لا سارق مؤمن) هي أيضا لا تقبل العكس، لأنّ بنيتها المنطقية قائمة على النفي الكلي، وأي محاولة لعكسها تخلّ بصدقها، إذ لا يمكن تحويلها إلى قضية موجبة دون تناقض في الدلالة، مما يجعل الاستدلال يتوقّف عندها. القضية السالبة الجزئية (ليس بعض السارقين بمحتاجين)

هي الأخرى لا تُعكس، لأنها محدودة في الكمّ (الجزئية) وفي الكيف (النفي)، فلا يمكن استنباط قضية مقابلة مكافئة في الصدق، لأنّ صدقها محصور في بعض الأفراد لا في كلّهم. والقضية الجزئية الموجبة الجزئية (بعض الناس صادقون) لا تقبل النقض هي أيضا لا من حيث الموضوع ولا من حيث النقض التام، لأنّ الجزئية بطبيعتها لا تسمح بإعادة بناء القضية على نحو كليّ مقلوب، إذ لا يتحقق فيها شرط العموم الضروري لعكس الحكم أو نقضه.

من خلال هذه المراحل، يتّضح أن القضايا الجزئية، سواء كانت موجبة أو سالبة، وكذلك القضايا الكلية السالبة، لا تقبل النقض ولا العكس، لأنّ بنيتها المنطقية تقوم إمّا على التخصيص أو على النفي المطلق، وكلاهما يمنع تكوين قضية مكافئة في الصدق. أما القضية الكلية الموجبة فهي الوحيدة التي تُقبل النقض التام، لأنّ شمولها وارتباط محمولها بجميع أفراد موضوعها يسمح بإعادة تركيبها وفق علاقة منطقية معكوسة تحافظ على صدقها<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 159-160.



## ثانياً: الاستدلال الغير مباشر

القياس هو قضية مؤلفة من قضيتين أو أكثر، متى سُلِّمَ بها، لزم عنها لذاتها وبالضرورة العقلية قولٌ آخر يُعرف بالنتيجة. وهو بذلك يُعبّر عن الانتقال المنطقي من المقدمات إلى النتيجة وفق علاقة ضرورية بين الفكر والمعنى. وقد عرّفه أرسطو بقوله: "هو قول، إذا وُضِعَتْ فيه أشياء أكثر من واحد، لزم من تلك الأشياء الموضوععة شيء آخر غيرها من الاضطرار".<sup>1</sup> مثال: كل إنسان حيوان، وسقراط إنسان، إذن سقراط حيوان. فمن هاتين المقدمتين، يلزم بالضرورة العقلية استنتاج النتيجة، التي تعبّر عن ترابط الفكر على نحوٍ منسجمٍ ومطّردٍ وفق قوانين المنطق الصوري. فالقياس ينقسم إلى قسمين أهمها:

## (1) القياس الحملّي الإقتراني:

يُعرّف القياس الحملّي الإقتراني بأنه استدلال غير استنباطي مباشر، يقوم على الانتقال العقلي من العام إلى الخاص وفق بنية منطقية منضبطة. سُمّي حملّيّاً لأنّه يتكوّن من قضايا حملية بسيطة تُسند فيها محمولات إلى موضوعات، وسُمّي اقترانيّاً لاقتران مقدمتيه بحدٍّ مشتركٍ يربط بينهما ويُتيح توليد النتيجة بالضرورة العقلية.

يتألّف هذا القياس من مقدّمتين: كبرى وصغرى، ونتيجة.

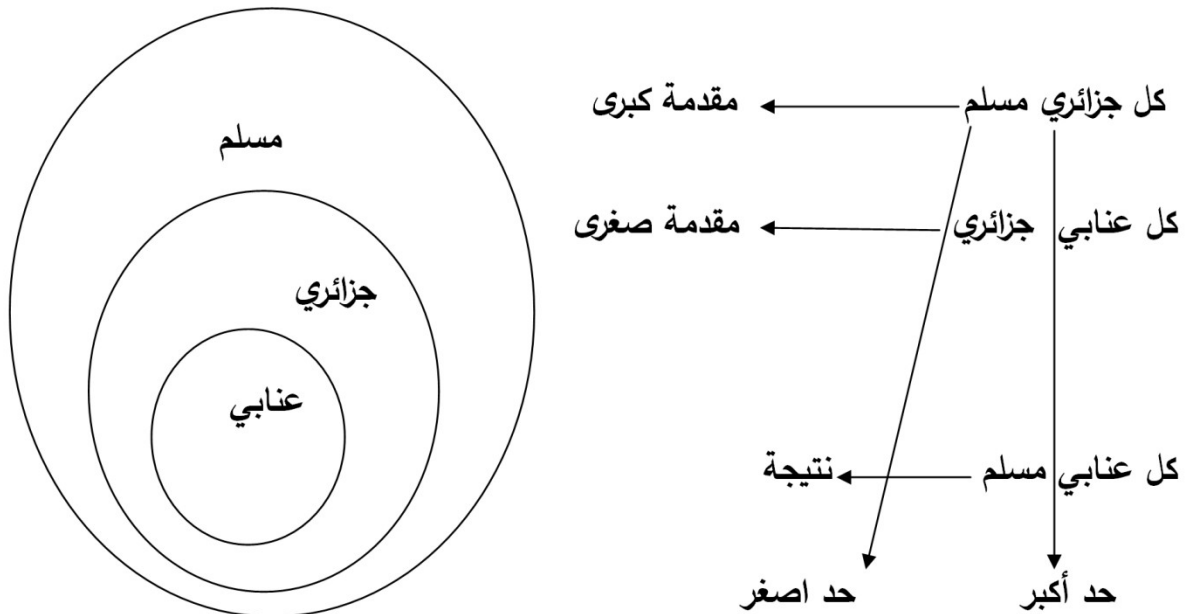
- المقدّمة الكبرى تضمّ الحدّ الأكبر، أي المحمول الذي سيُسند في النتيجة.

<sup>1</sup> أرسطو، التحليلات الأولى، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980 ص 65.

• المقدّمة الصغرى تضمّ الحدّ الأصغر، أي الموضوع الذي سيُسند إليه الحكم في النتيجة.

• أمّا الحدّ الأوسط، فهو العنصر الرابط بين المقدّمتين، إذ يظهر فيهما معًا ولا يظهر في النتيجة، لأنّه يؤدي وظيفة الوسيط المنطقي الذي يُمكن من الاستنتاج.

تتكوّن النتيجة من حدّين فقط: موضوعها هو الحدّ الأصغر، ومحمولها هو الحدّ الأكبر، وهي بذلك قضية بالقوة كامنة في المقدّمتين، يستخرجها العقل بالفعل من خلال عملية الربط بين المقدمات. ومن ثمّ، فإنّ القياس الحملي الإقتراني يمثّل أرقى صور الاستدلال البرهاني، لأنّه يُجسّد انضباط الفكر وانتقاله المنظّم من الكليات إلى الجزئيات في بناء المعرفة العقلية اليقينية. مثال



الشكل رقم 37: رسم بياني لالقياس الحملي الإقتراني للتوسع أكثر انظر المنطق الصوري و قراءته من زاوية فكرية لعبد القادر عدالة، ص 53.

## (2) أشكال القياس الحملّي الإقتراني:

يُبنى القياس الحملّي الإقتراني على أربعة أشكالٍ أساسيةٍ، يختلف كلّ منها بحسب موقع الحدّ الأوسط في المقدّمتين. ففي الشكل الأوّل يكون الحدّ الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى، ويشترط أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية، وهو أكمل الأشكال وأوضحها في إنتاج النتائج، مثل: كل جندي شجاع، وكل شجاع كريم، إذاً كل جندي كريم. وفي الشكل الثاني يكون الحدّ الأوسط محمولاً في المقدّمتين، وتكون إحداها سالبة والكبرى كلية، وتنتج دائماً قضية سالبة، مثل: كل حيوان فان، لا جماد فان، إذاً لا حيوان جماد<sup>1</sup>. أما الشكل الثالث فيجعل الحدّ الأوسط موضوعاً في المقدّمتين، ويُشترط أن تكون إحداها كلية والصغرى موجبة، وتكون النتيجة دائماً جزئية، مثل: كل حيوان جسم، وكل حيوان متحرّك، إذاً بعض الجسم متحرّك.

وأخيراً، في الشكل الرابع يكون الحدّ الأوسط موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى، ويُشترط أن تكون المقدّمتان كليتين، وأن تكون النتيجة جزئية، مثل: لا ظالم محبوب، وكل محبوب سعيد، فليس بعض السعداء بظالم. وتحكم القياس جملةً من القواعد الضرورية، أهمّها: أن يتكوّن من ثلاثة حدود (أكبر، أوسط، أصغر)، وألا يُنتج من مقدّمتين جزئيتين أو

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المنطق الصوري و قراءته من زاوية فكرية، المرجع السابق، ص56.

سالبتين، وألا تكون الكبرى جزئية، مع وجوب استغراق الحد الأوسط مرة واحدة على الأقل، وأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كمّا وكيفاً<sup>1</sup>.

وهكذا، فإنّ القياس الاقتراضي يمثل النموذج الأكمل للاستدلال البرهاني في المنطق الأرسطي، إذ يُجسّد انتظام الفكر في انتقاله من المعلوم إلى المجهول وفق نظام صارم من العلاقات العقلية والضرورات الصورية.

### (3) اضرب الأشكال:

يتّسم القياس الحليّ الاقتراضيّ بمرونته التركيبية التي تتجلّى في تنوع أشكاله وضروبه، إذ يُمثّل كل شكلٍ طريقةً مخصوصةً لترتيب الحدود الثلاثة (الأكبر، الأوسط، الأصغر) بما يضمن صدور النتيجة وفق الضرورة العقلية.

ففي الشكل الأول، حيث يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى، نجد أربعة ضروبٍ أساسية هي أكمل الصور وأوضحها في الاستنتاج:

• **Barbara (AAA)** كل أ هو ب، وكل ج هو أ، إذن كل ج هو ب. مثال: بكل

مغاربي مسلم، وكل تونسي مغاربي، إذاً كل تونسي مسلم.

• **Celarent (EAE)** : لا أ هو ب، وكل ج هو أ، إذاً لا ج هو ب. مثال: لا إفريقي

بأوروبي، وكل جزائري إفريقي، إذاً لا جزائري أوروبي.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع نفسه، ص 56-57.

• **Darii (All)** : كل أ هو ب، وبعض ج هو أ، إذا بعض ج هو ب. مثال: كل عالم

مفكر، وبعض الناس علماء، إذا بعض الناس مفكرون.

• **Ferio (EIO)** : لا أ هو ب، وبعض ج هو أ، إذا بعض ج ليس ب. مثال: لا

وفي بخائن، وبعض الناس أوفياء، إذا بعض الناس ليسوا خونة<sup>1</sup>.

أما الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين، فيتضمن أربعة ضروبٍ

**Cesare**، **Camestres**، **Festino**، **Baroco**، وتتميز نتائجه غالباً بالسلب، إذ تبين

تمايز الأنواع ضمن الأجناس.

وفي الشكل الثالث، الذي يجعل الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين، نجد ستة ضروبٍ :

**Darapti**، **Disamis**، **Datisi**، **Felapton**، **Bocardo**، **Ferison**، وتكون نتائجه

عادةً جزئية، لأنها تنشأ عن ربط كليات بجزئيات.

أما الشكل الرابع، الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى،

فيضم أربعة ضروبٍ **BARAMANTIP**، **Camenes**، **Dimaris**، **Fesapo**،

<sup>2</sup>**Fresison**، وتعدّ من أعقد البنى القياسية، إذ تجمع بين الخصوصية والعمومية ضمن

بنية استدلالية دقيقة.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 60-61.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 61.

وهكذا، يتّضح أنّ الأشكال والضروب القياسية ليست مجرد تنويعاتٍ شكلية، بل هي أنماط من الانتظام العقلي تعبّر عن تنوّع طرق البرهان في الفكر الإنساني، حيث يبقى الهدف واحدًا: استخلاص الحقيقة من المقدمات وفق نظامٍ من الضرورة المنطقية والاتساق العقلي.

#### (4) ردّ الاضرب الناقصة إلى الاضرب الكاملة:

تبيّن من خلال تحليل بنية القياس أنّ أرسطو اعتبر الشكل الأول أكمل الأشكال وأقواها برهانياً، لكونه يقدّم النتيجة بالضرورة المنطقية المباشرة، ومن ثمّ سعى إلى ردّ أضرب الشكلين الثاني والثالث إلى نظائرها من الشكل الأول عبر عملياتٍ منطقيةٍ منهجيةٍ دقيقة<sup>1</sup>. وقد قام منطقة العصور الوسطى بترميز هذه الأضرب بأسماء لاتينية تُعبّر عن أنواع القضايا المكوّنة لها، إذ تشير الحروف المتحرّكة (A, E, I, O) إلى نوع القضية وترتيبها: ف **A** ترمز إلى الكلية الموجبة، و **E** إلى الكلية السالبة، و **I** إلى الجزئية الموجبة، و **O** إلى الجزئية السالبة. أما الحروف الساكنة، فكانت إشاراتٍ إلى العمليات المنطقية التي تردّ بها الأضرب الناقصة إلى التامة:

ف **S** تدل على العكس التام، و **P** على العكس بالعرض، و **M** على تبديل المقدمات، و **C** على البرهان بالخلف عبر نقض النتيجة وجعلها مقدّمة لاستنتاج نقيض إحدى المقدمات الأصلية.

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة ، المنطق الصوري و قراءته من زاوية فكرية، المرجع السابق، ص59-60.

وهكذا، فإنّ هذا النظام الرمزي لا يعبر عن مجرد رموز تعليمية، بل عن تجلٍ لصرامة الفكر المنطقي في صوغ العلاقات الاستدلالية، إذ يُظهر كيف أمكن للعقل أن يختزل التعقيد البرهاني في نسقٍ رمزيٍّ دقيقٍ يجمع بين الاقتصاد في التعبير والعمق في الدلالة. مثال على ذلك:

من الشكل الثاني:

الضرب CESARE يرد إلى CELARENT من الشكل الأول



لا أ هو ب ES لا ب هو أ e



عكس تام



كل ج هو ب A

كل ج هو ب A

لا ج هو أ<sup>1</sup> E

لا ج هو أ E

الضرب CAMESTRES يرد إلى CELARENT من الشكل الأول



كل أ هو ب لا ب هو ج (بواسطة العكس التام S)

لا ج هو ب كل أ هو ب

لا ج هو أ S عكس تام لا أ هو ج

<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 62.

من الشكل الثالث:

الضرب DARPTI يرد إلى DARII من الشكل الأول

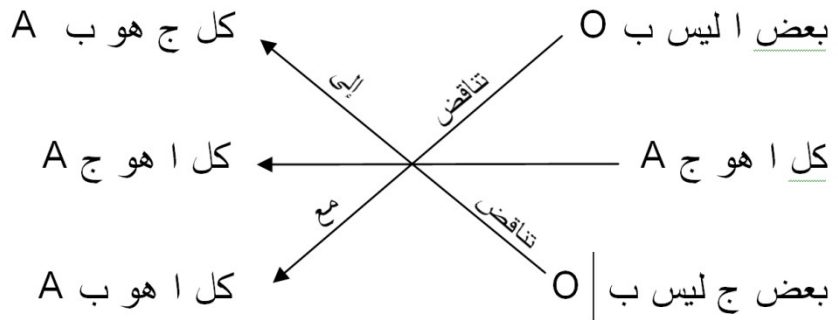
كل أ هو ب A ← كل ا هو ب A

كل أ هو ج A ← بعض ج هو أ

عكس بالعرض P ←

بعض ج هو ب ا<sup>1</sup> بعض ج هو ب ا<sup>1</sup>

الضرب BOCARDO يرد إلى BARABARA من الشكل الأول



من الشكل الرابع:

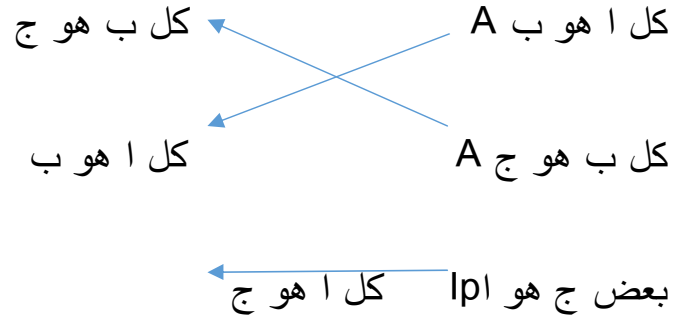
الضرب BRAMANTIP يرد إلى BARBARA من الشكل الأول<sup>2</sup>



<sup>1</sup> عبد القادر عدالة، المرجع السابق، ص 62-63.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق، ص 130.





عكس بالعرض

الضرب FESAPO يرد إلى FERIO من الشكل الأول

لا أ هو ب ES لا ب هو أ E

عكس تام

كل ب هو ج AP بعض ج هو ب <sup>1</sup>

عكس بالعرض

بعض ج ليس أ <sup>0</sup> بعض ج ليس أ <sup>2</sup>

يتبين من خلال تحليل الأضرب القياسية أن جميع الأشكال المنطقية الناقصة تُردّ في أصلها

إلى الشكل الأول، الذي اعتبره أرسطو أكمل الأشكال وأصدقها برهاناً، إذ تُستمدّ منه صحة

البنية الاستدلالية لبقية الأشكال. ف الضربان **CESARE** و **CAMESTRES** من الشكل

<sup>1</sup> عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص 60-63.

<sup>2</sup> ماهر عبد القادر، المنطق و مناهج البحث، المرجع السابق، ص 130-131.

الثاني يُردّان إلى **CELARENT** من الشكل الأوّل عبر عمليّات العكس التام وتبديل المقدمات، بينما يُردّ **DARAPTI** و **BOCARDIO** من الشكل الثالث إلى **DARII** و **BARBARA** على التوالي، بواسطة العكس بالعرض أو البرهان بالخلف. أمّا في الشكل الرابع، فإنّ **BRAMANTIP** يُردّ إلى **BARBARA**، و **FESAPO** إلى **FERIO**، من خلال الجمع بين العكس التام والعكس بالعرض. ومن ثمّ، يتّضح أنّ هذه العمليات المنطقية إنّما تهدف إلى تبرير صحة الأشكال الناقصة بردها إلى الأشكال التامة، تأكيداً لوحدة البنية القياسية وانضباط الفكر البرهاني في النظام المنطقي الأرسطي.

#### استنتاج:

يتّضح من خلال هذا العرض أنّ الاستدلال بنوعيه المباشر وغير المباشر يشكّل الأساس الذي يقوم عليه التفكير المنطقي المنظم، إذ يُجسّد الانتقال العقلي من المعلوم إلى المجهول وفق مبدأ الضرورة العقلية والاتساق الداخلي للصدق. فالاستدلال المباشر يتميز ببساطته، لأنه ينتقل من قضية واحدة إلى أخرى مكافئة لها في المعنى دون توسّط مقدّمات جديدة، كما في عمليات العكس، والنقض، والتقابل، وهو بذلك يعكس قدرة العقل على التحليل الصوري داخل البنية الواحدة للقضية.

أما الاستدلال غير المباشر، فيمثّل مرحلة أرقى من النشاط البرهاني، لأنه يعتمد على تركيب المقدمات واستنباط النتائج من خلال نظام القياس الذي يُعدّ أداة البرهان العقلي بامتياز، إذ

يمكن من الانتقال المنهجي من الكليات إلى الجزئيات، ومن المبادئ إلى النتائج. وبذلك، يمكن القول إنّ كلا النمطين - المباشر وغير المباشر يُكمل أحدهما الآخر، إذ يعبر الأول عن دقة الفكر في تحليل القضايا المفردة، بينما يجسّد الثاني المعرفة الجديدة وفق منطق صارمٍ يضمن الصواب في الفكر ويجتنبه التناقض والوهم.

# الفصل الثاني :

مساهمات المسلمين في تطوير  
المنطق بين التقليد و التجديد

المبحث الأول : نشأة المنطق في البيئة الإسلامية

المبحث الثاني : تأصيل المنطق في الفكر الإسلامي

المبحث الثالث : التجديد المنطقي في الفكر الإسلامي

## مدخل

يشكل هذا الفصل منعطفًا محوريًا في مسار البحث، لأنه يستعرض تطوّر الفكر المنطقي في الحضارة الإسلامية ضمن إطار جدلي قائم على التفاعل العميق بين الذات والآخر. فلم يكن المنطق اليوناني عند المسلمين مجرد علم وافد يُستورد كما هو، بل كان موضوعًا لإعادة قراءة، وإعادة تأويل، وإعادة إنتاج. وقد تميز هذا التطور بثلاث لحظات معرفية متداخلة ومتراكبة.

أولها، مرحلة الاستقبال والترجمة، حيث انفتحت الثقافة الإسلامية، في عصرها العباسي، على منجزات الفلسفة اليونانية، وخصوصًا منطق أرسطو، فترجمتها، وشرحتها، ثم بدأت في تبيئتها لغويًا ومفاهيميًا ضمن بيئتها الفكرية واللغوية<sup>1</sup>.

ثانيها، مرحلة التفاعل والتأصيل، التي شكّلت فيها العقلية الإسلامية رؤيتها الخاصة للمنطق، لا بوصفه علمًا محايدًا أو منفصلًا عن بقية المعارف، بل كأداة ضرورية لضبط الاستدلال في العقيدة والفقه والجدل، فظهر المنطق "الإسلامي" من حيث الاستعمال والوظيفة<sup>2</sup>. أما ثالثها، فهي مرحلة الإبداع والتجديد، حيث تجاوز المسلمون أفق الشرح والشرح على الشرح، إلى أفق الإضافة النوعية، من خلال تطوير المصطلحات، وتوظيف المنطق في

<sup>1</sup> محمد المصباحي، الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية، من الكندي إلى ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 45.

<sup>2</sup> عادل زيتون، التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية، مجلة العربي، العدد 653، الكويت، 2013، ص 127/120.

مجالات جديدة، بل ونقد بعض عناصر المنظومة الأرسطية نفسها، كما فعل الغزالي وابن تيمية من جهة، وكما فعل ابن رشد من جهة مقابلة<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> محمد همام، أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية-نقد و تركيب-مدخل إلى بحث إبستمولوجي في العلوم الإسلامية، مجلة الفلسفة و العلوم في سياقات الإسلامية، العدد 4-5 ، المغرب، 2010، ص 315-337.

## المبحث الأول:

نشأة المنطق في البيئة الإسلامية

## مدخل

لم يكن ظهور المنطق في الثقافة الإسلامية وليد حاجة تجريدية أو نزعة فلسفية مجردة، بل جاء استجابةً لتحديّ حضاري مركب، فرضته التوسعات الفكرية والانفتاح على التراث اليوناني من جهة، واشتداد الجدل العقدي والمذهبي في الداخل من جهة أخرى<sup>1</sup>.

ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتزايد الاحتكاك بالعلوم الأجنبية، شعر العلماء المسلمون بالحاجة إلى أداة تضبط التفكير وتقوم الاستدلال، فكان المنطق هو ذلك العلم الذي لبّى هذه الحاجة، بوصفه فناً لتمييز الصواب من الخطأ في القول<sup>2</sup>.

في هذا السياق، جاء استقبال المنطق في البيئة الإسلامية ضمن أفقٍ مزدوج: أفقٍ ثقافي تواصل مع الحضارات السابقة، وأفقٍ معرفي يراهن على إدماج هذا "العلم الوافد" في صلب المشروع الإسلامي التوحيدي<sup>3</sup>.

لقد كان العقل المسلم مدرّكاً منذ البداية أن المنطق، وإن كان من منشأ يوناني، فإنه

<sup>1</sup> عادل زيتون، التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية، مجلة العربي، العدد 653، الكويت، 2013، 120-127.

<sup>2</sup> محمد همام، أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية نقد و تركيب-مدخل إلى بحث إبستمولوجي في العلوم الإسلامية، مجلة الفلسفة و العلوم في سياقات الإسلامية، العدد 4-5، المغرب، 2010، ص 315-337.

<sup>3</sup> خالد رويهب، المنطق في الحضارة الإسلامية، مجلة فيلوس موس-مجلة الفلسفة و العلوم في السياقات الإسلامية، العدد 5-6، المغرب، ص 1-16.



يملك طاقة منهجية يمكن تكييفها وتوظيفها دون الخضوع المطلق لروح الفلسفة

اليونانية<sup>1</sup>.

ولذلك، فقد عرف هذا العلم في بداياته مرحلة الترجمة والنقل التي مهدت لمرحلة أكثر

وعيًا وهي مرحلة التأليف والتبئية، لتبدأ رحلة طويلة من التفاعل والتجاوز، أنتجت فيما بعد

ملاحم ما يُعرف بـ"المنطق الإسلامي"<sup>2</sup>.

ومن هنا، فإن هذا المبحث يسعى إلى تتبع الخطوات الأولى التي مهدت لنشأة المنطق

في الوسط الإسلامي، من خلال تسليط الضوء على حركة الترجمة، ثم على التحولات التي

طرأت على المنطق عند أولى المحاولات التأليفية<sup>3</sup>.

### المطلب الأول : الترجمة والنقل في العصر العباسي

لقد تبلور حضور المنطق في البيئة الإسلامية في لحظة معرفية فارقة، كانت فيها

الحضارة الإسلامية في طور التأسيس العلمي والانفتاح الثقافي على الآخر. وقد مثّلت حركة

الترجمة الكبرى في العصر العباسي حجر الزاوية في هذه النقلة النوعية، ليس فقط من حيث

<sup>1</sup> خالد رويهب، المنطق في الحضارة الإسلامية، مجلة فيلوس موس-مجلة الفلسفة و العلوم في السياقات الإسلامية، العدد 5-6، المغرب، ص 1-16.

<sup>2</sup> محمد همام، أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية نقد و تركيب-مدخل إلى بحث إبستمولوجي في العلوم الإسلامية، مجلة الفلسفة و العلوم في سياقات الإسلامية، العدد 4-5 ، المغرب، 2010، ص 315-337.

<sup>3</sup> عادل زيتون، التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية، مجلة العربي، العدد 653، الكويت، 2013، ص 120-127.

الكم الهائل من النصوص المترجمة، بل من حيث نوعية الأدوات المعرفية التي بدأت تتغلغل

في نسيج الفكر الإسلامي<sup>1</sup>.

في قلب هذه الديناميكية، كان "بيت الحكمة"<sup>\*</sup> في بغداد أكثر من مجرد مؤسسة علمية؛

لقد كان فضاءً معرفيًا للتفاعل الحضاري والترجمة الفلسفية والنقد المنهجي. وقد تميّز هذا

المركز، الذي أنشأه الخلفاء العباسيون، باستقطابه ألع المترجمين من السريان<sup>\*\*</sup> والنساطرة<sup>\*\*\*</sup>،

مثل:

<sup>1</sup> عادل زيتون، التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية، مجلة العربي، العدد 653، الكويت، 2013، ص 120-127.  
\* بيت الحكمة هو مؤسسة علمية تأسست في بغداد خلال العصر العباسي، وتعد من أبرز معالم النهضة الفكرية في التاريخ الإسلامي. بدأت نواتها في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (ت. 158 هـ / 775 م)، الذي أبدى اهتمامًا كبيرًا بعلوم الحكمة، فجمع الكتب في الطب والنجوم والهندسة والآداب، وخصص لها خزائن في قصره. وعندما تولى هارون الرشيد (ت. 193 هـ / 809 م) الحكم، أمر بإخراج هذه الكتب والمخطوطات لتكون مكتبة عامة مفتوحة أمام العلماء وطلاب العلم، وأسمّاها "بيت الحكمة". تحولت هذه المؤسسة من مجرد خزانة كتب إلى مركز للبحث العلمي والترجمة والتأليف، حيث استقطبت العلماء والمترجمين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وازدهرت بشكل خاص في عهد الخليفة المأمون (ت. 218 هـ / 833 م)، الذي دعمها ووسع نشاطها بشكل كبير. للتوسع أكثر أنظر كتاب عامر النجار، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص 7-8.

\*\* اللغة السريانية هي إحدى لهجات اللغة الآرامية، تنتمي إلى اللغات السامية، وازدهرت في منطقة الهلال الخصيب، خاصة في سوريا والعراق، منذ القرن الأول الميلادي. كانت اللغة السريانية لغة الثقافة والعلم والدين لدى المسيحيين السريان، ولعبت دورًا محوريًا في نقل التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي، خصوصًا في مجالات الفلسفة والمنطق والطب.

في العصر العباسي، نشطت حركة الترجمة بشكل واسع، وكان للسريان دور بارز فيها، حيث قاموا بترجمة العديد من الأعمال اليونانية إلى السريانية، ثم إلى العربية. من أبرز المترجمين في هذه الفترة حنين بن إسحاق، الذي ترجم العديد من كتب أرسطو وجالينوس إلى السريانية، ثم إلى العربية، مما ساهم في إثراء الفكر الإسلامي بالمعارف اليونانية. للتوسع أنظر كتاب عامر نجار، حركة الترجمة في العصر العباسي. دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص 7-8.

\*\*\* النساطرة هم أتباع المذهب النسطوري، الذي يُنسب إلى البطريق نسطوريوس (ت. 451م)، بطريرك القسطنطينية. نشأ هذا المذهب في القرن الخامس الميلادي، وتميز بتفسيره اللاهوتي الخاص لطبيعة المسيح، مما أدى إلى خلافات عقائدية مع

حنين بن إسحاق\* (873/808م) هو نقطة ارتكاز أساسية في تطور المعرفة العقلية داخل الحضارة الإسلامية، ولا سيما في سياق حركة الترجمة الكبرى التي شهدتها العصر العباسي، حيث يعدّ من أكثر المترجمين إنتاجًا وتأثيرًا في الفكر العلمي العربي. وقد اجتمع له من الكفاءة اللغوية، والمنهجية العقلانية، والانفتاح الثقافي، ما جعله يتصدر قائمة أعلام الترجمة الفلسفية والطبية والمنطقية في الإسلام. وتجمع المصادر القديمة والحديثة على أنه لم يكتف بالترجمة الحرفية كما فعل بعض معاصريه، بل اعتمد أسلوبًا قائمًا على الفهم العميق للنصوص الأصلية، ثم إعادة صياغتها بلغة عربية فصيحة تتماشى مع السياق العلمي والثقافي الإسلامي. وقد عمل ضمن مؤسسة بيت الحكمة ببغداد، حيث أشرف على ترجمة مؤلفات أرسطو، أفلاطون،

الكنيسة البيزنطية. نتيجة لهذه الخلافات، تعرض النساطرة للاضطهاد، مما دفعهم إلى الهجرة إلى مناطق خارج النفوذ البيزنطي، خاصة في بلاد فارس والعراق. ففي هذه المناطق، أسس النساطرة مؤسسات تعليمية ومراكز للترجمة، حيث لعبوا دورًا بارزًا في نقل العلوم اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم إلى العربية. ساهموا في ترجمة أعمال أرسطو وأفلاطون وجالينوس، مما كان له تأثير كبير على تطور الفلسفة والعلوم في العالم الإسلامي. من بين أبرز المترجمين النساطرة: حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، وثابت بن قرة. أنظر عامر النجار، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الفكر العربي، 1994، ص 31-45.

\* حنين بن إسحاق العبادي (808-873م) من أبرز أعلام حركة الترجمة في العصر العباسي، ومن الشخصيات المؤسسة للوعي العلمي في البيئة الإسلامية. وُلد في الحيرة من أسرة مسيحية سريانية، وتمكّن من إتقان أربع لغات: العربية، السريانية، اليونانية، والفارسية، وهو ما أهله للعب دور محوري في "بيت الحكمة" ببغداد، حيث عيّنه الخليفة المأمون على رأس حلقة المترجمين. وقد تميّز حنين بأسلوبه الدقيق في الترجمة، إذ لم يكتف بالنقل الحرفي للنصوص اليونانية، بل اعتمد أسلوبًا يقوم على الفهم المقارن، والمراجعة المتعددة للنسخ، مع الحرص على ضبط المصطلح العلمي بلغة عربية واضحة. كان لترجماته لكتب أرسطو المنطقية، إلى جانب مؤلفات أبقراط وجالينوس، دور حاسم في إرساء دعائم الثقافة العلمية والمنطقية في الإسلام، حيث ساهمت أعماله في تهيئة البيئة الفلسفية التي انبثق عنها لاحقًا فلاسفة كبار كالفارابي وابن سينا وابن رشد. ومن ثم، فإن إسهامات حنين بن إسحاق لا تقتصر على الترجمة فحسب، بل تشمل تأسيس منهج علمي رصين في التعامل مع المعرفة المترجمة، جعل منه رائدًا للمدرسة النقدية في الترجمة العربية الإسلامية. للتوسع أكثر أنظر بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ج 1، ص 317.

وأبقراط، وقام بتنسيق الترجمات وتدقيقها بنفسه، وأشرف على حلقات الترجمة التي شارك فيها ابنه إسحاق وتلاميذه. في كتابه الفهرست، أفرد ابن النديم حيزاً واسعاً للحديث عن حنين، مبرزاً تنقله بين اللغات السريانية واليونانية والعربية، وإتقانه لأساليب الترجمة الدقيقة، وذكر العديد من الكتب التي نقلها في الطب والفلسفة، لا سيما كتب أرسطو في المنطق والفيزياء، مما يجعل حضوره مرجعياً في تشكّل التصور المنطقي الإسلامي<sup>1</sup>.

أما ابن أبي أصيبعة، فبيّن أن حنين لم يكن مجرد ناقل، بل كان طبيباً وعالمًا وفيلسوفًا ذا بصيرة منهجية، حيث ساهم في تصحيح المفاهيم الطبية الموروثة عن الإغريق وأعاد عرضها بمنهج علمي دقيق<sup>2</sup>.

ويعدّ حنين بن إسحاق من الشخصية المركزية التي نقلت علوم الأوائل إلى العرب، مبرزاً دوره في تأهيل اللغة العربية لتكون حاضنة للمعرفة الفلسفية والمنطقية. ويرى عامر النجار أن حنين ساهم في "تجذير العقلانية الفلسفية" عبر ضبط المصطلح ونقل روح التفكير الأرسطي إلى بنية الفكر الإسلامي<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ابن النديم. الفهرست، تحقيق رضا تجدد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، طهران، 1971، ص 352-354.  
<sup>2</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق نزار رضا، دار المعارف، القاهرة، 1965، ج1، ص 142-147.  
<sup>3</sup> النجار عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص31-45.

ويذهب ابن صاعد الأندلسي في طبقات الأمم إلى اعتبار حنين من أعظم من مهد للنهضة العلمية الإسلامية، إذ رفع من شأن "الأمة العربية" إلى مصاف الأمم المتفوقة في الطب والفلسفة، بفضل ما قدمه من تراث علمي منظم ومنهج، جعل اللغة العربية لغة علم بامتياز<sup>1</sup>. قد كانت أعمال حنين بن إسحاق حلقة وصل حاسمة بين الثقافة اليونانية العقلانية، والتراث الإسلامي التوحيدي، فهو لم يكن ناقلًا محايدًا، بل كان مبدعًا في إعادة تأويل المفاهيم، ومؤسسًا لمدرسة عقلية تُعلي من شأن المنهج والاستدلال.

يوحنا بن البطريق\* وقسطا بن لوقا\*\*، اللذان اشتغلا على منظومة "الأورغانون"

<sup>1</sup> ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق رضا تجدد، دار نشر الأندلس، طهران، 1970، ص 98-99.

\*يوحنا بن البطريق (المعروف باسم يحيى بن البطريق) هو أحد أوائل المترجمين في العصر العباسي، وقد لعب دورًا مهمًا في نقل العلوم اليونانية إلى اللغة العربية. كان نشطًا خلال القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، خاصة في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (ت. 158 هـ / 775 م)، حيث كُلف بترجمة عدد من الكتب اليونانية إلى العربية. فمن أبرز أعماله ترجمة كتاب "المجسطي" لبطليموس، وهو عمل فلكي مهم، بالإضافة إلى ترجمات في الطب والفلسفة. تُظهر ترجماته المبكرة الجهود الأولى في نقل المعرفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، والتي تطورت لاحقًا في عهود الخلفاء العباسيين اللاحقين. للتوسع أكثر أنظر ابن النديم، الفهرست، تحقيق أيمن فؤاد سيد، دار المعارف، القاهرة، 2005، ص 276.

\*\*قسطا بن لوقا البعلبكي (820-912م) هو عالم ومترجم سوري الأصل، يُعد من أبرز الشخصيات العلمية في العصر العباسي. كان نسطوري المذهب، وبرز في مجالات متعددة شملت الطب، الفلك، الفلسفة، والرياضيات. اشتهر بترجماته الدقيقة من اليونانية والسريانية إلى العربية، مما ساهم في نقل التراث العلمي اليوناني إلى العالم الإسلامي، من أبرز أعماله ترجمة كتاب "عناصر" لإقليدس، الذي كان له تأثير كبير في تطور علم الهندسة في الحضارة الإسلامية. كما ترجم العديد من كتب جالينوس في الطب، وأعمال أرسطو في الفلسفة والمنطق. ساهمت ترجماته في إثراء المكتبة العربية بالمعارف اليونانية، وكانت مرجعًا للعلماء المسلمين في العصور اللاحقة. للتوسع أنظر، عامر النجار، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص 31-45.

الأرسطية، متكاملة مع شروح الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس<sup>1</sup>.

لقد انطلقت الترجمة في بادئ الأمر من نقل حرفي للنصوص المنطقية، سرعان ما تطورت إلى ترجمة تفسيرية تأويلية، تجسّدت في إدخال المصطلحات العربية المناظرة لمفاهيم المنطق اليوناني (كالماهية، والمحمول، والمقدمة، والقياس...). وقد كانت هذه المرحلة التمهيدية ضرورية من أجل "تهيئة العقل المسلم" لاستيعاب أدوات التفكير الفلسفي، التي لم تكن مألوفة في البيئة العلمية الإسلامية الأولى، التي كانت تعتمد أساسًا على علوم النقل، كالتفسير والحديث والفقه<sup>2</sup>.

إنّ المنطق الأرسطي، في هذا السياق، لم يُستقبل بوصفه علمًا مكتملاً بقدر ما استُقبل كأداة ضرورية لإعادة تشكيل منهجية النظر، خصوصًا في مجالات الجدل الكلامي والمناظرات العقدية، حيث اشتدت الحاجة إلى تقنين طرائق الاستدلال وإقامة الحجج وفق معايير عقلية دقيقة. وقد كان الدافع وراء هذا الانفتاح مزدوجًا:

- من جهة، الحاجة إلى الرد على المذاهب الفكرية والفلسفية الوافدة، كالمناوية والدهرية ومذاهب أهل الكتاب، التي كانت تتوسل بالمقولات العقلية الحجاجية.

<sup>1</sup> ابن النديم، المرجع السابق، 252-254.

<sup>2</sup> محمد همام، أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية. نقد وتركيب، مدخل إلى البحث إبستمولوجي في العلوم الإسلامية، مجلة الفلسفة و العلوم في السياقات الإسلامية، العدد 4-5، المغرب، 2010، ص 337.

- ومن جهة أخرى، الرغبة في تقنين آليات النظر الداخلي في القضايا الدينية والعقدية، في مواجهة المدّ المعتزلي، ومن ثم محاولات أهل الحديث وأهل السنة لصياغة موقف معرفي متوازن<sup>1</sup>.

ولم يكن هذا الاستقبال ساذجاً أو آلياً، بل تميز - منذ البداية - بموقف نقدي واعٍ، حيث راقب العلماء مدى انسجام المنطق مع الشريعة، ومدى إمكان تطويعه لخدمة العقيدة الإسلامية دون الوقوع في المحذور الفلسفي أو الزلل الاعتقادي. ولهذا، لم تُقبل كل أجزاء "الأورغانون" بنفس القدر من الحماسة: فبينما حظيت كتب "القياس"، و"العبارة"، و"المقولات" باهتمام كبير، كان هناك تردد في التعامل مع "التحليلات الثانية" و"السفطة"، لما فيهما من جدل فلسفي أجنبي عن الثقافة الإسلامية الناشئة<sup>2</sup>.

لقد كانت هذه المرحلة، إذن، لحظة بناء وعي منطقي جديد، انتقل فيه العقل الإسلامي من مجرد التفاعل مع النصوص إلى إعادة إنتاج مفاهيم المنطق داخل بيئته المعرفية، وهو ما سيمهد الطريق لاحقاً للفارابي، وابن سينا، والغزالي، وغيرهم، ليُعيدوا صياغة هذا العلم وفق منطق الذات الإسلامية وأولوياتها<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> نجار عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994، ص 57/18.

<sup>2</sup> بدوي، بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 120/85.

<sup>3</sup> ابن صاعد الأندلسي. طبقات الأمم، المرجع السابق، ص 104/97.

## ✓ روافد الترجمة وتهيئة الأرضية المنطقية

في خضم التفاعل المبكر بين العرب والتراث الفلسفي اليوناني، كان فنّ المنطق من أوائل العلوم التي وُفدت إلى الثقافة الإسلامية ضمن مدّ معرفي شامل. وقد بدأت بوادر هذا الانتقال قبل تأسيس بيت الحكمة في بغداد، حين نشطت حركة الترجمة في مراكز علمية سابقة على الإسلام، عُرِفَتْ بدورها الرائد في حفظ الفكر اليوناني وإعادة إنتاجه ضمن لغات وثقافات شرقية. كانت هذه المراكز بمثابة الروافد الأولى التي غدّت بيت الحكمة لاحقاً، ومهدّت لنهضة عقلية إسلامية واسعة<sup>1</sup>.

ومن أهم هذه المراكز: مدرسة الإسكندرية في مصر، ومدرسة رأس العين في سوريا، وجنديسابور في فارس، إلى جانب أنطاكية وأوديسا في المشرق الأدنى. وقد عُرِفَتْ هذه المؤسسات العلمية بحيويّتها الفكرية واحتضانها لأجيال من المترجمين<sup>2</sup>، أمثال حنين بن إسحاق ويوحنا بن البطريق، الذين عملوا على نقل مؤلفات أرسطو المنطقية الأولى، مثل المقولات (Categoriae)، العبارة (De Interpretatione)، والقياس (Analytica Priora)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق ص 21-24 .

<sup>2</sup> النجار عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي، المرجع السابق، ص 66-78

<sup>3</sup> ابن النديم .الفهرست، المرجع السابق، ص 352-354 .



إن بيت الحكمة، حين تأسس في العصر العباسي، لم يأت من فراغ، بل كان امتداداً طبيعياً لتلك الجهود المبكرة، وبلغ بها درجة عالية من النضج والتأثير. فقد تحوّل إلى مركز حضاري لإنتاج المعرفة المترجمة والمُمنهجة، وأسهم إسهاماً حاسماً في إدماج المنطق داخل بنية الثقافة الإسلامية، لا كمجرد علم وافد، بل كأداة مفصلية في تقويم الفكر وبناء النسق المعرفي<sup>1</sup>.

لم يكن انبثاق بيت الحكمة في العصر العباسي حدثاً مفاجئاً أو مبتور السياق، بل جاء ثمرة لمسار طويل من التهيئة المعرفية، أسهمت فيه مدارس فكرية سابقة على الإسلام، كانت بمثابة روافد خصبة للثقافة العربية الإسلامية الناشئة. هذه المراكز، التي امتد أثرها من الإسكندرية إلى جنديسابور، شكّلت قاعدة حضارية أنتجت حركة ترجمة علمية وفلسفية استثنائية، و خلقت ما يمكن اعتباره بنية تحتية معرفية سمحت للمسلمين باستيعاب التراث اليوناني، ثم تجاوزه والتأصيل عليه.

#### أ. مدرسة الإسكندرية

تُعَدّ مدرسة الإسكندرية من أعرق المراكز الهلينستية، أسسها الإسكندر الأكبر، وبلغت ذروتها في العصر البطلمي. وقد لعبت دوراً محورياً في حفظ ونشر الفكر الفلسفي والعلمي

<sup>1</sup> حسن زكي، بيت الحكمة في العصر العباسي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1955، ص 45-52.

اليوناني، خصوصًا في مجالات الفلسفة والطب والكيمياء. شكّلت الإسكندرية منارة معرفية استقى منها المسلمون، خاصة في عهد المأمون، إرث أثينا العقلي، عبر مؤلفات أبقراط وجالينوس في الطب، وأعمال أرسطو في المنطق والفلسفة، فكانت حلقة وصل بين العالم اليوناني والمشرق العربي<sup>1</sup>.

### ب. مدرسة أنطاكية

برزت مدرسة أنطاكية بوصفها حلقة وسطى بين الشرق والغرب، مستفيدة من موقعها الجغرافي الحدودي بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الأموية. تحوّلت هذه المدينة إلى محور لنقل المخطوطات اليونانية التي كانت تُترجم إلى السريانية، قبل أن تُنقل لاحقًا إلى العربية. ومع الزمن، أصبحت أنطاكية مركزًا للإشعاع الثقافي والفلسفي اليوناني في بلاد الشام، وأسهمت في حفظ الميراث العقلي للأقدمين<sup>2</sup>.

### ج. مدرسة حرّان

في الشمال، ظهرت مدرسة حرّان في منطقة كانت قريبة من مقر خلافة بني أمية في أواخر عهدهم، وبرز فيها الصابئة السريان الذين كانوا مهتمين بالكواكب والنجوم، ما جعلهم يتفوّقون في علم الفلك والرياضيات. وقد نبغ في هذه المدرسة مترجمون وعلماء لعبوا دورًا كبيرًا

<sup>1</sup> النجار عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي، المرجع السابق، ص 42-45.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الإسلامية المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1980، ص 31-33-34.

في نقل المعارف اليونانية، خاصة خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، وأسهموا في التمهيد  
لنهضة علمية عربية لاحقة<sup>1</sup>.

#### د. مدرسة النصيبين

مثّلت مدرسة النصيبين مركزاً هليينستياً ذا طابع مسيحي شرقي، نشط فيه النساطرة  
واليعاقة، وقد عرفوا بترجماتهم للكتب الميتافيزيقية اليونانية، وخصوصاً أعمال أرسطو. وبفضل  
جهودهم، نُقلت إلى السريانية أجزاء واسعة من المنطق اليوناني، مما جعل المدرسة جسراً علمياً  
حيوياً نحو البيئة الإسلامية، وأسهمت في تهيئة الذهن العربي لاستيعاب المفاهيم المجردة  
والمنهج العقلي<sup>2</sup>.

#### هـ. مركز جنديسابور

يُعتبر مركز جنديسابور من أهمّ المحطات الفكرية التي أسّسها كسرى أنوشروان في القرن  
السادس الميلادي، وقد بلغ أوجه في العصر العباسي. كان يُدرّس فيه الطب والعلوم الطبيعية،  
ويُترجم فيه التراث اليوناني والفارسي والهندي. إلى جانب كونه أكاديمية طبية متقدمة، شكّل

<sup>1</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، ص 385-387.

<sup>2</sup> Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1927, vol. 1, pp 543-544.

أيضًا أحد روافد الترجمة الرئيسة إلى العربية، حيث لعب دورًا محوريًا في مدّ الحضارة الإسلامية بخبرات علمية تراكمية، كما أشار المستشرق بارتولد<sup>1</sup>.

ساهمت هذه المدارس والمراكز، كلّ بحسب خصائصه الجغرافية والثقافية، في صناعة المناخ المعرفي الذي سيفضي لاحقًا إلى تأسيس بيت الحكمة ببغداد، الذي مثّل تنويرًا مؤسسيًا لذلك المسار، ومنصة انطلقت منها أعظم الإنجازات العلمية في الحضارة الإسلامية.

#### • بيت الحكمة : من الترجمة إلى تأسيس مجتمع المعرفة

رغم تعدد الروايات حول تاريخ إنشاء بيت الحكمة والظروف التي أحاطت بنشأته، إلا أن معظم المصادر القديمة تتفق على أنه لم يكن مجرد مكتبة أو دار للكتب، بل مؤسسة معرفية متكاملة، شكّلت قلب المشروع الثقافي العباسي في ذروته. فبرغم اقتصار الهدف الأول من إنشائه على دعم حركة الترجمة، فإن تأثيره تجاوز ذلك، ليُصبح مختبرًا حضاريًا لإنتاج المعرفة وتداولها، ساهم بعمق في تشكيل هوية الفكر العربي الإسلامي، وتهيئة مسالك الإبداع العلمي والفلسفي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> بارتولد فاسيلي، الخلافة العربية، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1973، ص 67-69، نصر سيد حسين العلم والحضارة في الإسلام، ترجمة يوسف إبراهيم يازجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 75-77.

<sup>2</sup> النجار، عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي، المرجع السابق، ص 85-83.

وقد تأسس البيت على قاعدة متينة وفّرتها المراكز العلمية القديمة، مثل الإسكندرية، وجنديسابور، وأنطاكية، ورأس العين، لينتقل إلى بغداد مركز الثقل الثقافي، حيث جرى تنظيم نشاطه على أسس منهجية دقيقة. ومع تزايد عدد الكتب المستوردة من الإمبراطورية البيزنطية، ومن الأديرة السريانية والمراكز المسيحية في الشام والعراق، أخذ بيت الحكمة في التوسع والتخصّص، إذ أنشئت فيه أقسام للترجمة، والتأليف، والرصد الفلكي، والبحث العلمي<sup>1</sup>.

وكان يقوده أمين عام يُعرف بـ"صاحب البيت"، ومن أشهر المترجمين والعلماء الذين عملوا فيه: حنين بن إسحاق، والحجاج بن يوسف بن مطر، ويوحنا بن البطريق، وعمر بن الفرخان الطبري، ومحمد بن موسى الخوارزمي. وقد شهد بيت الحكمة في عهد الخليفة المأمون أوج ازدهاره، بفضل رعاية الدولة ومخصصاتها المالية الثابتة، التي أتاحت للعلماء حرية البحث والتفرغ للترجمة والتأليف، في مناخ فكري تسوده روح التسامح، والانفتاح، والجدل العقلي بين مختلف الأديان والطوائف<sup>2</sup>.

كان بيت الحكمة بمثابة فضاء للنقاش الحرّ، حيث تحاور فيه مسلمون، ومسيحيون، وسريان، وصابئة، دون تمييز عقدي، حول أعقد المسائل في الطب، والفلك، والمنطق، والفلسفة، مما أرسى تقليدًا علميًا فريدًا في تاريخ الحضارة الإسلامية. وبعد وفاة المأمون، تراجع دور البيت

<sup>1</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، ص 352

<sup>2</sup> بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المرجع سابق، ص 138.

تدريجياً، خاصة بعد انتقال العاصمة إلى سامراء في عهد المعتصم، ثم ازداد تدهوراً في عهد الواثق، قبل أن يُعاد إحياءه نسبياً في خلافة المتوكل<sup>1</sup>.

وقد مهد بيت الحكمة الطريق إلى إدماج المنطق في الثقافة العربية الإسلامية، إذ لم يكن يُنظر إليه كعلم وافد أو أجنبي، بل كأداة عقلية لضبط التفكير والتمييز بين البرهان والمغالطة. وبهذا، تمّ نقل مؤلفات أرسطو المنطقية من اليونانية والسريانية إلى العربية، بجهود حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، إلى جانب ترجمة شروح الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس<sup>2</sup>، ما أدى إلى تكوّن نواة المنطق العربي الإسلامي.

لقد خضع علم المنطق في العالم الإسلامي لنفس المسار الذي عرفته بقية علوم الأوائل : الترجمة، التهذيب، ثم التوظيف والتجاوز. ويؤكد الباحث نيكولا ريشر أنّ المنطق العربي لم يتطوّر من فراغ، بل تأسّس على الجهود الأولى للباحثين السريان المسيحيين، الذين نقلوا التعاليم الهلينستية إلى العربية عبر محطات ثقافية وسيطة مثل مدرسة الرها ونصيبين<sup>3</sup>. ويذهب إلى القول إن هؤلاء المترجمين السريان هم الذين وضعوا الأساس الذي قام عليه تطوّر المنطق

<sup>1</sup> النجار عامر، حركة الترجمة في العصر العباسي المرجع سابق، ص 92-93.

<sup>2</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، 353

<sup>3</sup> Rescher Nicholas, The Development of Arabic Logic. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 1964, pp7-9

العربي لاحقاً، إذ كان اهتمامهم منصباً على الدقة المفهومية والمنهج البرهاني، وهما سمتان اللتان ستشكلان جوهر المنطق الإسلامي في القرون اللاحقة.

• من الترجمة إلى التأصيل : بدايات تشكّل المشروع المعرفي الإسلامي

○ الترجمة في العصر الأموي : الحاجة العلمية وبدايات الوعي المعرفي

ترجع البدايات الأولى لحركة الترجمة في العالم الإسلامي إلى صدر الإسلام، إذ كلف النبي محمد ﷺ بعض الصحابة بتعلّم لغات الأقوام المجاورة، تحقيقاً لأمن الدولة وفهماً لخطاب الآخر، ويُروى عنه قوله: «من عرف لغة قوم، أمن شرهم»<sup>1</sup>. ومن أبرز من استجاب لهذا التوجيه زيد بن ثابت رضي الله عنه، الذي تعلّم السريانية والفارسية في فترة قصيرة<sup>2</sup>.

وتُسجّل أقدم وثيقة عربية مترجمة على بردية مؤرخة بسنة 22 هـ، منسوبة إلى الصحابي عمرو بن العاص رضي الله عنه، وتضم نصاً يونانياً تُرجم إلى العربية. ومع ذلك، لم تتخذ الترجمة طابعها المنهجي إلا في العصر الأموي، حيث بدأت محاولات محدودة لترجمة كتب الطب والكيمياء، استجابة لحاجة عملية للعلاج والتداوي، في ظل ازدهار هذين العلمين في البيئة الهلنستية.

<sup>1</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ج2، ص 446.

<sup>2</sup> الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، ج3، ص 78.

ويُعد خالد بن يزيد بن معاوية (85هـ/704م)، الملقب بـ"حكيم آل مروان"، أول من نهض بالترجمة بشكل منظم؛ إذ استقدم فلاسفة من مصر ممن أتقنوا العربية، وأمرهم بترجمة كتب اليونانية والقبطية إلى العربية، لا سيما في مجالات الطب والكيمياء والنجوم. وقد أثنى عليه الجاحظ، فقال: «وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبًا شاعرًا فصيحًا، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»<sup>1</sup>. كما يذكر ابن النديم: «إن خالدًا أمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان، وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»<sup>2</sup>.

و استُكملت هذه الجهود في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، خاصة في ترجمة كتب الطب ذات الفائدة المباشرة للمجتمع. وبرز في هذا السياق الطبيب السرياني ماسرجويه، الذي ترجم كتاب الحاوي للقس أهرون بن أعين<sup>3</sup>.

أما في منتصف القرن الثاني الهجري، فقد مثّل عبد الله بن المقفع (106-145هـ) نقطة تحوّل بارزة في تاريخ الترجمة، إذ عُرف بترجمته لمؤلفات منطقية كبرى لأرسطو، مثل

<sup>1</sup> الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ج1، ص 76

<sup>2</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، ص 331 .

<sup>3</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص 114 .



قاطيغورياس، باري أرمينياس، الأنولوطيقا، ومدخل إيساغوجي لفرفوريوس السوري<sup>1</sup>. كما تُنسب إليه ترجمة كتاب كليله ودمنة، الذي أثر في الأدب العربي نثرًا وفكرًا<sup>2</sup>.

وهكذا مثّلت الترجمة في العصر الأموي مرحلة تأسيسية تمهيدية، اقتصرَت على العلوم التطبيقية، لكنها أرست الأساس لحركة علمية أعظم في العصر العباسي، حيث نضجت الترجمة وأخذت بعدًا فلسفيًا وعقليًا أكثر عمقًا وشمولًا.

### 🚩 أهم المترجمين من اليونانية إلى العربية :

- ماسرجويه : طبيب سرياني، ترجم إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (99-101هـ) مجموعة من الكتب : كنشاة القس أهرون بن أعين و هو طبيب إسكندراني
- عبد المسيح الحمصي : و هو عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي (220-853م) و لقد ترجم لأرسطو كتاب "الأغاليط " و ترجم شرح يحي النحوي على كتاب "السماع الطبيعي" لأرسطو

- حنين بن اسحق : يُعدّ حنين بن إسحاق العبادي (194-260هـ) . من أبرز أعلام حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية، وقد اشتهر بلقب "شيخ المترجمين" لما امتاز به من دقة لغوية وأمانة علمية واتساع ثقافي نادر. وُلد في الحيرة لأسرة نسطورية، فجمع في تكوينه

<sup>1</sup> ابن النديم، الفهرست، مرجع السابق، ص 252

<sup>2</sup> ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، ج3، ص 142 .

الفكري بين الأصول السريانية، والنحو العربي، والفكر اليوناني، ليغدو أحد أعمدة النهضة المعرفية في العصر العباسي.

درس اللغة العربية على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، ونهل من علوم الطب في بغداد على يد يوحنا بن ماسويه، ثم ارتحل إلى بلاد الروم لتعلم اللغة اليونانية من منابعها الأصلية، والتعمق في الطب والفلسفة. وقد أولاه الخليفة المأمون مكانة رفيعة، فعهد إليه برئاسة "بيت الحكمة"، تلك المؤسسة العلمية التي شكلت ملتقى للفكر الفلسفي والعلمي. وكان المأمون يقدّره لدرجة أنه أمر بأن يُعطى وزن ما يترجمه من كتب ذهبًا، في صورة رمزية تعكس قيمة ما يقدّمه للعقل الإسلامي<sup>1</sup>.

ترك حنين أنثرا بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية من خلال ترجمته لخبذة من النصوص الفلسفية والطبية، من اليونانية إلى السريانية، ثم إلى العربية، ملتزماً بالدقة والوضوح، ومبتعداً عن الحرفية الجامدة. من أبرز ما نقله للعربية:

الجمهوريّة، و النواميس، و طيماوس لأفلاطون، و مؤلفات أرسطو في المنطق، مثل : المقولات، العبارة (باري أرمينياس)، التحليلات الأولى (البرهان)، التحليلات الثانية، السوفسطائية

<sup>1</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المرجع سابق، ص 184.

(المغالطات)، والجدل (التوبيقا)، إلى جانب كتب الطبيعيات مثل السماء والعالم، وكتب في الأخلاق<sup>1</sup>.

وبذلك، فإن حنين بن إسحاق لا يُعد مجرد ناقل، بل كان وسيطاً معرفياً خلافاً بين الثقافة اليونانية والعقل العربي، ومهندساً لغوياً أسّس لأفق فلسفي جديد في الإسلام الوسيط، جامعاً بين الإيمان بالدقة العلمية والوعي بخصوصية اللغة والثقافة العربية.

لقد مثّل حنين بن إسحاق في الفكر العربي الوسيط نموذجاً نادراً للمثقف الموسوعي، الذي جمع بين إتقان اللغات، وسعة المعرفة، ودقة الفهم، وأسهم إسهاماً لا يُقدّر بثمن في تشكيل بنية العقل الفلسفي الإسلامي.

– اسحاق بن حنين : يُعد أبو يعقوب إسحق بن حنين (298هـ - 910م) امتداداً علمياً وورثاً معرفياً لوالده، حنين بن إسحق، شيخ المترجمين في العصر العباسي. نشأ في بيت علم وترجمة وطب، وتشرب علومه على يد أبيه، فجمع بين البراعة الطبية والدقة اللغوية، ليكمل ما بدأه والده في مشروع الترجمة والنقل الحضاري. خدم في بلاط الخلفاء العباسيين،

<sup>1</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، ص 253-258.

من أبرزهم المعتمد والمُعَضد بالله، وكان معاصرًا للشاعر الكبير ابن الرومي، ما يدلّ على المستوى الثقافي الرفيع الذي بلغه<sup>1</sup>.

ساهم إسحق في إثراء المكتبة العربية بترجماته المتميزة لأمّهات الكتب الفلسفية، حيث نقل إلى العربية كتاب "السوفسطائي" لأفلاطون، كما ترجم عددًا من مؤلفات أرسطو، منها : البرهان، مابعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، النفس، الخطابة، والكون والفساد، إلى جانب مدخل "إيساغوجي" لفرفوريوس السوري، الذي شكّل أساسًا نظريًا لمبحث الكليات في الفكر المنطقي الإسلامي<sup>2</sup>.

أما أبو الحسن ثابت بن قرة بن هارون، فقد وُلد في مدينة حرّان، وتميّز بإتقانه لعدة لغات :العربية، السريانية، اليونانية، والعبرية، مما أتاح له أن يكون أحد أبرز العلماء الموسوعيين في القرن الثالث الهجري. وقد تألق في علوم الرياضيات والفلك والطب والمنطق، وألّف كتابًا مبتكرًا شرح فيه العلاقة بين الجبر والهندسة، مما يُعد إرهابًا بمنهج رياضي عقلاني سبق عصره<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا دار المعارف،، بيروت 1965، ص 248

<sup>2</sup> ابن النديم، الفهرست، المرجع السابق، ص 264-267

<sup>3</sup> صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق جورج سارتون، دار الفكر، بيروت ، 1985، ص 49-50.

ومن أبرز أعماله الفكرية نقله إلى العربية ملخص كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، وترجمته للعمل الفلكي الضخم "المجسطي" لبطليموس، الذي كان له بالغ الأثر في تطوير علم الفلك الإسلامي<sup>1</sup>. لقد جسّد ثابت بن قرّة صورة العالم الموسوعي الذي يزوج بين الدقة العلمية والعمق الفلسفي، فكان من أبرز أعلام النقل والإبداع في الحضارة الإسلامية.

ثابت بن قرّة : يُعد أبو الحسن ثابت بن قرّة بن هارون(ت. 288هـ/901م) من أبرز أعلام الفكر العلمي في العصر العباسي، وقد وُلد في مدينة حرّان، واشتهر بتعدّد معارفه وإتقانه لعدة لغات، منها العربية، السريانية، اليونانية، والعبرية، مما أهّله للاضطلاع بأدوار كبرى في الترجمة والتأليف. نبغ في الرياضيات، وابتكر مؤلفات تربط بين الجبر والهندسة، تُعد من الإلهامات المبكرة لعلم التحليل الرياضي. كما برع في المنطق، والفلك، والطب، وترجم مؤلفات فلسفية مهمة، منها جزء من السماع الطبيعي لأرسطو، وملخصاً لكتابه ما بعد الطبيعة، إضافة إلى ترجمته لكتاب "المجسطي" لبطليموس، أحد أمهات الكتب في علم الفلك<sup>2</sup>.

- قسطا بن لوقا البعلبكي : (ت300هـ - 912م) عالم مسيحي من أصول يونانية وُلد في مدينة بعلبك ، وأنقن السريانية والعربية واليونانية .استدعاه الخليفة المستعين بالله إلى بغداد، حيث قام بتعريب عدد من الكتب في الحكمة، والطب، والفلك، من بينها شرح الإسكندر

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية الإسلامية، المرجع السابق، ص 231-233 .

<sup>2</sup> صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المرجع السابق، ص 50-52 .

الأفروديسي لكتاب الكون والفساد لأرسطو. وقد أُشيد به لترقيته لترجمات سابقة وتدقيقه فيها، مما منحها وضوحاً علمياً ودقة لغوية<sup>1</sup>. ويُعد يحيى بن عدي المنطقي (ت. 364هـ / 974م) من أعلام الترجمة والمنطق في القرن الرابع الهجري. وُلد في تكريت في أسرة سريانية من طائفة اليعاقبة، وتلقى تعليمه باللغتين العربية والسريانية، وكان من تلامذة الفارابي، كما درس على يد أبي بشر متى بن يونس النسطوري. تميّز بقدرته على التحليل الفلسفي الدقيق، وله إسهامات بارزة في نقل الفكر اليوناني إلى العربية، خاصة في مجالات المنطق والفلسفة<sup>2</sup>.

– عيسى بن إسحق بن زرة: (ت. 396هـ / 1006م)، فهو سرياني يعقوبي، وتتلّمذ على يحيى بن عدي، واكتسب عنه مهارة الترجمة والمنهجية العقلية. من أبرز ما نقله إلى العربية كتاب "السوفسطائية" (الأغاليط) لأرسطو، إلى جانب ترجمات أخرى لبعض مؤلفات أفلاطون<sup>3</sup>.

#### ○ حركة الترجمة في العصر العباسي: من النقل إلى الاندماج الحضاري

بعد سقوط الدولة الأموية وانتقال الخلافة إلى الدولة العباسية، شهدت حركة الترجمة ازدهاراً ملحوظاً، مدفوعةً بعدة عوامل. من أبرزها كثرة المناظرات والجدل الديني بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، حيث اختلط أرباب الديانات القديمة بالمسلمين، وكان غير المسلمين

<sup>1</sup> ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، مكتبة الخيام، 1971، ص 265-269

<sup>2</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المرجع السابق ص 254.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية الإسلامية، المرجع السابق ص 237-239.

يتجادلون مع المسلمين الذين كانت لهم دراية بعلم المنطق اليوناني .هذا ما أدى بالمسلمين إلى التعرف على المنطق الأرسطي لمقابلة حجج الخصوم الذين كانوا يستخدمون المنطق اليوناني كسلاح في مناظراتهم .كما أدى دخول العديد من عقائد الفرس الدينية في الجماعة الإسلامية إلى استخدام الفرس للأقيسة المؤسسة على المنطق اليوناني لتأييد عقائدهم، مما دفع علماء الإسلام إلى سلوك نفس الطريق بعد إتقانها .ولكي يتمكنوا من ذلك، عهدوا إلى المنطق اليوناني .بالإضافة إلى ذلك، ظهرت فتن في الدولة وميل بعض الوزراء إلى العلوم الفلسفية . فقد أكد البعض أن أبا جعفر المنصور هو أول خليفة عمد إلى نقل كتب الطب والعلوم المنطقية إلى العربية .وقد تُرجمت في عهده مؤلفات كبرى مثل "الأصول" لإقليدس و"المجسطي" لبطليموس، على يد الحجاج بن يوسف بن مطر ويوحنا بن البطريق، وأبي يحيى البطريق الذي نقل كتب أبقراط وجالينوس<sup>1</sup> .

شهد القرن الثالث الهجري تحولاً نوعياً في حركة الترجمة من النحية الكم والكيف بفضل هارون الرشيد، ثم بلغت ذروتها في عهد الخليفة المأمون، الذي أولى اهتماماً بالغاً بالعلوم والمعرفة .تجلى هذا الاهتمام في تأسيسه لبيت الحكمة، الذي أصبح مركزاً علمياً رائداً للترجمة والبحث العلمي .كان المأمون يشجع العلماء والمترجمين على نقل العلوم من مختلف اللغات إلى العربية، ويُروى أنه كان يكافئ المترجمين بوزن ما يترجمونه ذهباً، مما حفز حركة الترجمة

<sup>1</sup> عامر النجار ، حركة الترجمة في العصر العباسي، المرجع سابق، 61-63 .

بشكل غير مسبوق من الطرائف التي تُروى عن شغف المأمون بالعلم، أنه رأى في منامه رجلاً أبيض اللون، مشوب الحمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجبين، حسن الشمائل، جالساً على سريره . قال المأمون: "وكأنني بين يديه قد ملئت منه هيبة، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطو طاليس. فسررت به وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد . "فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب<sup>1</sup> .

فكان المأمون مغرمًا بعلوم الأوائل، فوضعها في صلب الثقافة العربية الإسلامية، كما يذكر ابن صاعد الأندلسي في طبقات الأمم: "لما أفضت الخلافة إلى المأمون... وطمحت نفسه الفاضلة إلى درك الحكمة، سمت به همته الشريفة إلى الإشراف على علوم الفلسفة"<sup>2</sup>. في عهده، لم تقتصر الترجمة على النصوص الطبية أو الرياضية، بل شملت الميتافيزيقا، المنطق، الفلسفة، والفلك، حيث جُمعت النخبة العلمية لصناعة أدوات رصد دقيقة، واستُخدمت لقياس الكواكب في الشماسية من أرض الشام سنة 214هـ، فأنجوا ما سُمي لاحقاً بـ"الرصد الجوهري". بفضل هذه الجهود، أصبحت بغداد مركزاً للعلم والمعرفة، وازدهرت فيها مختلف العلوم، من الطب والفلك إلى الفلسفة والهندسة، مما ساهم في إثراء الحضارة الإسلامية والعالمية.

<sup>1</sup> ابن النديم ، الفهرسة، المرجع السابق، ص497.

<sup>2</sup> ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المرجع سابق، ص98.



كان المترجمون الأوائل نساطرة وسريان، نقلوا المؤلفات أولاً إلى السريانية، ثم إلى العربية، قبل أن يطور العلماء المسلمون ترجمات أكثر دقة وعمقاً، ومنهم حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق، وثابت بن قرة، الذين أعادوا نقل كتب أرسطو، وأفلاطون، وشروح الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس.

ويؤكد نيكولا ريشر أن الفضل في إرساء الأساس المنطقي والثقافي للمنطق العربي يعود إلى هؤلاء الرواد من المترجمين السريان الذين كان تقليدهم في الدراسات المنطقية هو الأساس الذي قام عليه تطور المنطق العربي.<sup>1</sup>

### الطرق التي تناول بها المناطق العرب المنطق

بالنظر إلى المراحل التي عالج بها مفكرو الإسلام موضوع المنطق، يتبين لنا أن علاقتهم بهذا العلم لم تقتصر على التلقي أو النقل، بل مرت بمراحل تأسيسية ومنهجية عميقة تُبرز عمق الوعي العلمي وثراء المقاربة المعرفية لديهم. فمن التأليف، الذي كان بمثابة تأسيس لبنية علمية مهيكلية، إلى الشرح والتفسير الذي جاء ليذلل الصعوبات ويفتح آفاق الفهم، إلى التصحيح واستكمال النقص، وهما علامتان على الجرأة النقدية في التعامل مع النصوص، مروراً

<sup>1</sup> Rescher Nicholas, The Development of Arabic Logic, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, pp 7-9.

بالتنظيم وإعادة الترتيب والتلخيص، وصولاً إلى النظم الشعري والحواشي، يتجلى لنا مسار معرفي متدرج ومنظم يشهد على تفاعل حيّ وخلّاق مع منطق اليونان.

لقد تعامل المناطق المسلمون مع المنطق في بداياته من خلال الترجمة والنسخ، وهي المرحلة التي تمثلت خصوصاً في جهود مدرسة حنين بن إسحاق، والتي نقلت نصوص أرسطو وشروحه اليونانية إلى اللغة العربية، مما أرسى قاعدة لظهور "أرغانون" عربي مكتمل. هذه الترجمة لم تكن آلية، بل كانت مصحوبة بتفسير وتكييف، إذ عمل المترجمون على ربط المعاني بالمجال التداولي الإسلامي. ومن هنا جاءت الشروح الثلاثية - المختصر، والمتوسط، والمطول - التي شكّلت العمود الفقري لتدريس المنطق في المؤسسات العلمية الإسلامية<sup>1</sup>.

أما التفسير النحوي والدلالي، الذي تجلّى لاحقاً في ظاهرة الحواشي، فقد عبّر عن ذروة الدقة في تلقي النصوص وتعميق فهمها. ففي هذه الحواشي، لم يُكتفَ بشرح النص أو شرحه، بل شُرحت الشروح ذاتها، وتُرك المجال مفتوحاً للتعليق على الكلمة والحرف، ما يدل على الحس الفيلولوجي والمنهجي الرفيع الذي طبع هذا اللون من الكتابة.

<sup>1</sup> نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران رشوار، دار قباء، القاهرة 2006، ص 85-87.

ولم يتوقف هذا الجهد عند النثر، بل انسحب إلى نظم المنطق شعراً، كما في "القصيدة المزدوجة" \* لابن سينا و السلم المرونق \*\* للأخضري \*\*\*، ما يدل على حيوية المنطق في الثقافة الإسلامية، وقدرته على التخلق في أشكال أدبية متعددة، وهو ما يعكس انسجام العقل والوجدان في بنية العلم ذاته.

\* القصيدة المزدوجة في المنطق هي منظومة تعليمية نظمها الفيلسوف والطبيب المسلم أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المعروف بابن سينا. تُعد هذه القصيدة من أبرز الأعمال التي سعت إلى تبسيط علم المنطق وتقديمه بأسلوب شعري يسهل حفظه وفهمه، خاصة للمتعلمين في العصور الوسطى. تتناول القصيدة مباحث منطقية متعددة، بدءاً من الألفاظ والمقولات، مروراً بالقضايا والقياس، وصولاً إلى الصناعات الخمس، مثل البرهان والجدل والخطابة. تُعرف هذه القصيدة أيضاً بأسماء أخرى مثل "الرجز المنطقي" و"القصيدة المصرة" و"ميزان النظر". وقد تم نشرها ضمن كتاب "منطق المشركين والقصيدة المزدوجة في المنطق لابن سينا، الذي أصدرته مكتبة الجغرافي التبريزي في طهران عام 1973م للتوسع أنظر، ابن سينا، منطق المشركين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مكتبة الجغرافي التبريزي، طهران، 1973، ص 3 .

\*\* سُلِّمَ المُنَوَّرَق هو منظومة تعليمية نظمها الشيخ عبد الرحمن الأخضري بأسلوب شعري رصين، نظمها وهو في الثالثة والعشرين من عمره، ولاقت قبولاً واسعاً في العالم الإسلامي تهدف إلى تبسيط مبادئ علم المنطق لطلبة العلم في المدارس التقليدية. تميّز هذا المتن بالإيجاز والوضوح، مما جعله معتمداً في التعليم العتيق، خاصة في بلاد المغرب الإسلامي. في مقدمة المنظومة، يُبرز الأخضري أهمية المنطق كأداة لفهم العلوم الشرعية، ويُمهّد لموضوعه بأبيات تُظهر مقاصده التعليمية.

لحمد لله الذي قد أظهرنا  
بالنور والبرهان ما قد أسترنا  
ثم الصلاة والسلام سرمدنا  
على النبي المصطفى محمد  
وبعد فالعلم الذي به العمل  
إن كنت تبغي دركه فاشتغل  
بالمنطق المحض فإنه السبيل  
إلى الصواب وبه درك الدليل

للتوسع أنظر ، حسن درويش القويسني، شرح السلم المنورق في فن المنطق، دار الكتب العلمية، ، بيروت، ط1، 2005، ص 1-5.

\*\*\* الشيخ عبد الرحمن بن محمد الصغير بن محمد بن عامر الأخضري، المعروف بـ"الأخضري"، هو عالم جزائري بارز في القرن العاشر الهجري (16م)، وُلد عام 920 هـ / 1514 م في بسكرة بالجزائر. تميّز بتضلّعه في العلوم العقلية والشرعية، وبرز في الفقه والمنطق والبلاغة والفلك. توفي سنة 983 هـ / 1575 م، ودفن في زاويته ببنيطيوس. خلف وراءه عدة مؤلفات أشهرها: الجوهر المكنون في الثلاثة فنون، أرجوزة في علوم البلاغة، الدرة البيضاء، مختصر الأخضري في العبادات، السراج في علم الهيئة، وابرزها مؤلفاته السُلِّمَ المُنَوَّرَق في علم المنطق، للتوسع أكثر انظر، سعد الله، أبو القاسم، التاريخ الثقافي للجزائر، دار الأمة، الجزائر، ص 81، نويهض، عادل. معجم أعلام الجزائر، دار صادر بيروت ، ص 14-16.

إن هذه الأبعاد المختلفة التأليف، الشرح، الحاشية، التلخيص، النظم تؤكد أن علاقة المسلمين بالمنطق لم تكن علاقة تبعية أو تكرار، بل كانت فعلاً تأويلياً وتأسيسياً، سعت إلى دمج هذا العلم في صميم النظام المعرفي الإسلامي، بتنوع مسالكه وتباين مدارسه. وهو ما يتيح لنا القول إن المنطق عند مفكري الإسلام لم يكن مجرد تراث مستورد، بل تجربة معرفية قائمة بذاتها، تراوحت بين النقل الواعي والتجديد الإبداعي<sup>1</sup>.

شهدت الساحة المنطقية في الحضارة الإسلامية تطوراً معرفياً ملفتاً تجلى في تعدد أشكال التداول والتأليف، حيث لم يقتصر العقل الإسلامي على الترجمة السلبية أو الشرح التقليدي، بل انخرط في عملية تأصيل وتطوير لطرائق عرض المادة المنطقية بما يوازي التوسع في احتياجاته المعرفية والتربوية. ومن أبرز هذه الطرائق ما عُرف بالمختصرات، وهي صيغة موجزة للمتون المنطقية، تُكتب دون إسهاب أو تفصيل، وتُعنى بحصر المسائل الكبرى وصياغتها في قوالب سهلة الحفظ. وقد اعتمدت هذه الطريقة في سياق معرفي تراجع فيه الابتكار، فصارت وسيلة تعليمية أكثر منها ممارسة نظرية نقدية. ويصف ابن خلدون هذا المسار بقوله: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم [...] وهو فساد في التعليم"<sup>1</sup>، منتقداً بذلك الإفراط في الاختزال الذي قد يفرغ المنطق من عمقه البرهاني.

<sup>1</sup> نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، المرجع السابق، ص 85-88.

كما برز أسلوب التشجير كطريقة بيانية دقيقة تنزع نحو تنظيم الأفكار بصورة شجرية، تجمع بين البعد البصري والمنطقي، وتقرّب التجريد إلى الإدراك الحسي. وقد اعتمد هذا المنهج في بعض المصنفات منذ القرن الرابع الهجري، خاصة في مؤلفات ابن فريغون وغيره، واستُخدم في فروع شتى من العلم، من النحو إلى المنطق، ومن الأنساب إلى الفقه. ويمكن اعتبار هذا المنحى محاولة مبكرة لاستثمار أدوات التمثيل البياني والرمزي في المجال المنطقي، بما يشبه المنطق الرياضي الحديث<sup>1</sup>.

إن تحليل هذه الوسائط المنهجية من الشرح إلى المختصر، ومن التشجير إلى الحاشية يكشف أن تطور المنطق عند المسلمين لم يكن خطياً ولا مجرد تكرار، بل مساراً مركباً تتناوب فيه مراحل الازدهار والتراجع، بحسب السياق التاريخي والفكري. وقد مثّلت حركة الترجمة والشروح الثلاثية في العصر العباسي الذروة الذهبية للفكر المنطقي، ثم توالى المراحل اللاحقة لتأخذ طابع التبسيط والتعليق، بعد أن امتلأت المكتبة الإسلامية بمتون وشروح غنية. وهكذا، فإن ما بين أيدي المنطقيين من هذه الأطر، لا يُعد مجرد تراث تعليمي، بل هو سجل معرفي يعكس عمق الاجتهاد الإسلامي في تأصيل المنطق وتكييفه، وإدماجه ضمن بنية العلوم الشرعية والعقلية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، المرجع السابق، ص 90-94.

<sup>2</sup> ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط2، ص 619.

## المطلب الثاني : بداية التأليف في علم المنطق

بعد أن استوعب العلماء المسلمون المضامين الجوهرية للمنطق الأرسطي من خلال الترجمات السريانية واليونانية، انتقلوا إلى مرحلة أكثر وعياً ونضجاً، تمثلت في تأليف شروح وتفسيرات على تلك المتون، لم تقتصر على الترجمة الحرفية، بل اتخذت طابعاً تأويلياً وتحليلياً هدفه تكييف المنطق مع المقاصد العلمية والإبستمولوجية للعقل الإسلامي الناشئ.

ولعل أبرز ملامح هذه المرحلة هو أن المنطق بدأ يُكتب بلغة عربية صريحة، بعيداً عن الألفاظ اليونانية والمفاهيم الغربية عن البيئة الإسلامية، ما يعني بداية ما يمكن تسميته بـ"أسلمة المنطق" أو تبيئة المنطق، أي صياغته ضمن نسق مفاهيمي ينسجم مع البنية المعرفية الإسلامية. ولم تعد المؤلفات تشرح نصوص أرسطو فحسب، بل أخذت تُعيد ترتيب المنطق، وتحدّد حدوده، وتربطه بسائر العلوم الشرعية والعقلية، مثل الكلام وأصول الفقه.

## - أبو يوسف بن إسحاق : الناقل و المترجم للمنطق باللسان العربي

يُعد الكندي (876/800م) أول فيلسوف عربي حمل مشروعاً منهجاً لنقل المنطق الأرسطي إلى الثقافة الإسلامية. لم يكن مجرد ناقل، بل عمل على تبسيط المفاهيم المنطقية ومواءمتها مع اللغة والمفاهيم العربية. ركّز على وظيفة المنطق كأداة للتمييز بين الصواب والخطأ في التفكير، واعتبره مقدمة ضرورية لكل علم. من أبرز إنجازاته: تلخيص وشرح كتب

أرسطو المنطقية، وخاصة المقولات والقياس، كما قدّم مساهمات واضحة في ترجمة وتفسير المصطلحات المنطقية اليونانية إلى العربية، مؤسسًا لما سيُعرف لاحقًا بالبنية المصطلحية للمنطق في الثقافة الإسلامية<sup>1</sup>.

### – الفارابي : المؤسس الحقيقي للمنطق الفلسفي الإسلامي

يُعد أبو نصر الفارابي (870 / 950م) من أوائل المفكرين الذين انخرطوا في هذه العملية التأصيلية العميقة. ففي كتابه "القياس"، لم يقتصر على شرح ما ورد في "التحليلات" لأرسطو، بل أعاد تعريف القياس بما يتناسب مع طبيعة التفكير العربي الإسلامي، وركّز على الفرق بين القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي، منبهاً إلى استعمالاتها في كل من الفلسفة والشرع.

أما في مؤلفه "إحصاء العلوم"، فقد قدّم الفارابي رؤية موسوعية لوظيفة المنطق، حيث اعتبره أداة معيارية تضبط التفكير في جميع مجالات المعرفة، من اللغة والنحو إلى الفقه والكلام. وقد قسّم فيه العلوم تقسيمًا هرمونيًا ، مما يدل على مركزية المنطق في مشروعه الفلسفي. الفارابي كان أيضًا من أول من أدرك العلاقة بين المنطق واللغة العربية، فحاول

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 76 .

المواءمة بين المنطق اليوناني والبنية اللسانية العربية، مؤسسًا لما يمكن تسميته بـ"اللسانيات المنطقية" الإسلامية<sup>1</sup>.

### ب ابن سينا: من الشرح إلى التأسيس الموسوعي

أما ابن سينا (980 / 1037م)، فقد ذهب أبعد من الفارابي، إذ لا يكاد يوجد فيلسوف مسلم بعده إلا وقد تأثر بمنهجه المنطقي. ففي كتابه "الشفاء"، خصّص قسمًا واسعًا للمنطق، موزّعًا على تسعة أجزاء تغطي جميع عناصر الأورغانون، من المقولات إلى البرهان. لكنه أضاف إلى ذلك تصنيفًا داخليًا جديدًا للصور القياسية، وأدخل تحليلات نفسية وفلسفية عميقة لمفهوم الحد والتصور والتصديق.

لقد عالج ابن سينا الإشكاليات الإستمولوجية للمنطق، من حيث علاقته باليقين، وبنى تصورًا دقيقًا لمراتب المعرفة، بدءًا من الظن إلى الجزم، وانتهاءً بالعلم الضروري. وتميّز مشروعه المنطقي باعتماد منهج برهاني صارم، جعله لاحقًا مرجعًا مركزيًا للفكرين الإسلامي واللاتيني على حد سواء.

إن ما يميّز هذه المرحلة من التأليف المنطقي الإسلامي هو أنها لم تكن مجرد تلقي سلبي لما ورد في منطق أرسطو، بل كانت محاولة منهجية لإعادة بناء المنطق وفق

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 64-65.



خصوصيات الثقافة الإسلامية، بحيث يكون قابلاً للتطبيق في مجالات العقيدة والفقه والمناظرة، دون أن يُفقد المنهج العقلي صرامته ومقوماته.

وهكذا، لم يعد المنطق في نظر المسلمين "علم الفلسفة"، بل صار "علم النظر" و"آلة الاجتهاد"، ما مهّد لاحقاً لانخراطه العميق في علوم الشريعة، خصوصاً على يد الغزالي، الذي سيتعامل مع المنطق تعاملاً مركباً يتراوح بين التقدير الوظيفي والتحفّظ المذهبي<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص 3-5 .

## المبحث الثاني :

تأصيل المنطق في الفكر الإسلامي

## مدخل

بعد أن مهّدت حركة الترجمة الطريق أمام ولوج المنطق إلى الثقافة الإسلامية، ومع تراكم الفهم والتأويل للنصوص المنطقية الأرسطية، بدأ العقل الإسلامي في بلورة شخصية مستقلة لهذا العلم. غير أن هذه الشخصية لم تنشأ في فراغ، بل كانت ثمرة اجتهادات فردية ومشاريع فكرية أصيلة جسّدها عدد من الفلاسفة والعلماء المسلمين، الذين انكبوا على المنطق دراسةً وتحليلاً وتطويراً، متجاوزين مرحلة الشرح إلى آفاق الإبداع والتأصيل.

وقد تميز هؤلاء الأعلام بقدرتهم على إعادة تشكيل المنطق بما يخدم حاجات الفكر الإسلامي الناشئ، سواء في العقيدة أو الفقه أو العلوم العقلية. كما أنهم أدركوا أن المنطق ليس مجرد علم نظري، بل آلة منهجية يمكن تسخيرها لترشيد التفكير وتقويم الاستدلال، لا سيما في زمنٍ كان فيه الجدل العقدي، والنقاش بين المذاهب، في أوجه.

من هذا المنطلق، يحتفي هذا المبحث ببعض الأسماء البارزة في التاريخ الإسلامي العقلي، ممن كان لهم دور محوري في ترسيخ المنطق وتأصيله، أمثال: الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، وابن رشد .

تتجلى أهمية هذه الأعلام لا في تكرارهم لما جاء به أرسطو، بل في ما أضافوه من عمق مفهومي، وتكييف معرفي، وتوجيه وظيفي، جعل من المنطق مكوّنًا بنيويًا في المشروع العلمي الإسلامي.

وسيتّم في هذا المبحث تتبّع مساهمات هؤلاء الفلاسفة في ضوء التحولات التي عرفها المنطق الإسلامي، وكيف استطاعوا الجمع بين الوفاء لصرامة المنهج العقلي والانفتاح على الخصوصيات الدينية والثقافية التي تفرضها البيئة الإسلامية.

### المطلب الأول : دور الكندي والفارابي في تبيئة المنطق

لم يكن إدماج المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية مجرد عملية ترجمة لغوية، بل مثّل خطوة تأسيسية نحو "تبيئة" هذا العلم داخل النسق المعرفي العربي الإسلامي، وذلك بفضل جهود فلاسفة بارزين في طليعتهم يعقوب بن إسحاق الكندي وأبو نصر الفارابي، اللذين شكّلا معًا حجر الزاوية في تعريب المنطق وضبطه وتوجيهه نحو خدمة الفكر الإسلامي، بعيدًا عن صورته الأولى المرتبطة بالسياق الوثني اليوناني.

#### • أولاً : الكندي - تمهيد المنطق في الأفق الإسلامي

يُعد يعقوب بن إسحاق الكندي، المعروف بلقب "فيلسوف العرب"، أول مفكر عربي مسلم أدرك القيمة المعرفية للمنطق الأرسطي واشتغل عليه ضمن بيئة إسلامية، ليس بوصفه علمًا

غريباً أو دخليلاً، بل باعتباره أداة عقلية ضرورية لفهم العالم والدين معاً. لقد وعى الكندي منذ البداية أن المنطق، بما هو "آلة تعصم الذهن من الخطأ"، لا يتعارض مع مقاصد الشريعة، بل يمكن أن يكون معيناً لها في تقويم الفكر واستتباط الأحكام، ما دام يُفهم ضمن نسق معرفي توحيدي يحترم الوحي ولا يناقضه<sup>1</sup>.

في كتابه "رسالة في المدخل إلى علم المنطق بأقسامه"، سعى الكندي إلى تبسيط المفاهيم المنطقية الأساسية من قبيل: المقولات، الحدود، والقياس، وذلك بقصد تقريبها إلى القارئ المسلم، وتحريرها من شوائبها اليونانية الوثنية، حيث دعا إلى "تصفية المنطق من شوائبه العقائدية"، وإعادة صياغة مصطلحاته بلغة عربية منسجمة مع البيان القرآني ومفاهيم الشريعة<sup>2</sup>. فبالنسبة له، لا يكون المنطق مجرد ترجمة حرفية لنصوص أرسطو، بل فعل تأويلي تأصيلي، يسعى إلى دمج الفكر البرهاني مع الرؤية الإسلامية الكونية.

وفي رسالته في "الفلسفة الأولى"، أشار الكندي إلى أن المنطق ليس حكراً على الثقافة اليونانية، بل هو أداة كونية لتقويم العقل، مؤكداً أن كل معرفة لا تستند إلى ضوابط عقلية سليمة محكومة بالمنطق، تبقى معرفة ظنية وغير مُبرهنة<sup>3</sup>. ومن هنا، وضع المنطق في موضع

<sup>1</sup> الكندي يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 102.

<sup>2</sup> علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965، ج1، ص 218-222.

<sup>3</sup> الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الشرق، بيروت ط5، 1985، ص234-237.

"المدخل إلى سائر العلوم"، سواء كانت دينية كالكلام وأصول الفقه، أو طبيعية كالطب والفيزياء، ليُصبح بذلك شرطًا لأي تفكير منهجي سليم.

وبفضل هذا الوعي المبكر، نجح الكندي في أن يُؤسس لما يمكن اعتباره مشروعًا تمهيدًا لتبني المنطق في الثقافة الإسلامية، مشروع لا يتورط في صدام مع المرجعية الدينية، ولا يفرط في البعد العقلاني؛ بل يعمل على إيجاد أرضية مشتركة بين النص والعقل، بين البرهان والإيمان، وهو ما جعله فاتحة مدرسة عقلية واسعة امتدت لاحقًا مع الفارابي وابن سينا والغزالي<sup>1</sup>.

### • ثانيًا: الفارابي - التأسيس البنيوي للمنطق الفلسفي الإسلامي

لقد احتل أبو نصر الفارابي<sup>2</sup> (950/874م) موقعًا محوريًا في مسار الفلسفة الإسلامية، لا بوصفه مجرد شارح لمنطق أرسطو، بل باعتباره واضع اللبنة الأولى لرؤية عقلانية

<sup>1</sup> بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق ص 76-77.

\*أبو نصر الفارابي (260هـ/874م - 339هـ/950م) أحد أبرز أعلام الفلسفة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ولقب بـ"المعلم الثاني" بعد أرسطو، نظرًا لما قدّمه من إسهامات نوعية في تطوير المنطق والفكر الفلسفي ضمن سياق إسلامي عقلاني. وُلد في مدينة فاراب، وتلقى علومه في بغداد، حيث انفتح على الفلسفة اليونانية وعلوم العصر، ليصبح لاحقًا من رواد المدرسة المشائية، ومن المؤسسين الفعليين للمنهج العقلي في الفكر الإسلامي. اتسم مشروعه الفلسفي بالشمول، حيث عمل على تصنيف العلوم في كتابه إحصاء العلوم، وبنى تصورًا نظريًا للدولة المثالية في آراء أهل المدينة الفاضلة. كما كانت له إسهامات بارزة في المنطق، إذ أعاد ترتيب أبوابه، وميّز بين وظيفة اللغة والمنطق في التفكير، وجعل المنطق علمًا قائمًا بذاته لا مجرد آلة للفلسفة. وقد سعى الفارابي إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة، وبين العقل والوحي من جهة أخرى، مؤسسًا بذلك لفكر فلسفي إسلامي يتكامل فيه البرهان العقلي مع مقاصد الشريعة. وقد أثّرت مؤلفاته العميقة في من جاؤوا بعده، خصوصًا ابن سينا وابن رشد، كما بلغ أثره الفلسفة اللاتينية عبر الترجمات التي نهلت من أعماله المنطقية والسياسية. للتوسع أكثر أنظر،

متكاملة، أعادت بناء المقولات الأرسطية داخل نسق معرفي إسلامي ذي خصوصية تأويلية<sup>1</sup>. فقد كان من أعلام الفكر الإسلامي الذين أحدثوا تحولاً نوعياً في دراسة المنطق، إذ تجاوز دور المفسر والمبسط إلى موقع المؤسس لنظرية منطقية تقوم على أسس جديدة، تجعل من المنطق ليس مجرد أداة خادمة للخطاب الجدلي أو الكلامي، بل بنية تأسيسية جوهرية للفكر العقلي في ذاته.<sup>2</sup>

وقد تجلّى هذا التوجه في أعماله الكبرى، لا سيما إحصاء العلوم والبرهان، حيث سعى الفارابي إلى إدماج المنطق الأرسطي في البنية المعرفية الإسلامية، ليس بوصفه علماً وافداً يُقبل كما هو، بل بوصفه جهازاً مفاهيمياً قابلاً لإعادة الترتيب والتكييف بما يتلاءم مع خصوصيات اللغة العربية وطبيعة التفكير الإسلامي<sup>3</sup>. فكان مشروعه بمثابة محاولة نقدية لإعادة إنتاج المنطق بما يخدم الحاجة إلى نسق علمي إسلامي عقلاني، يوفّق بين مقولات البرهان الفلسفي ومقاصد الشريعة، ويجمع بين دقة التفكير الأرسطي وشمولية الرؤية التوحيدية الإسلامية<sup>4</sup>.

الفاخوري، حنا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الشرق، بيروت، ط.5، 1985، ص. 205-210، فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المشرق، بيروت، 1986، ص106-113.

<sup>1</sup> الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 5-10 .

<sup>2</sup> الفارابي، البرهان، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت: 1986، ص. 145-162

<sup>3</sup> المرجع نفسه ص 160-162.

<sup>4</sup> فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 111-113. كحالة، عمر رضا .معجم المؤلفين ،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 5، ص 137-187.

ففي كتابه إحصاء العلوم، وضع الفارابي تصورًا دقيقًا لموقع المنطق في هرم المعارف، فاعتبره "القانون الذي يضبط الفكر" كما يضبط النحو اللغة<sup>1</sup>، قسّم الفارابي كتابه "إحصاء العلوم" إلى خمسة فصول رئيسية، ضمّت ثمانية علوم محورية: علم اللسان، وعلم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، وعلم التعاليم (الرياضيات)، والعلم المدني، بالإضافة إلى علمي الفقه والكلام، اللذين أدرجهما ضمن النسق المعرفي الإسلامي<sup>2</sup>. وقد شكّلت هذه الإضافة وخصوصًا إدراج الفقه والكلام مظهرًا دالًّا على تحوّل منهجي عميق في التصور المعرفي الإسلامي للعلوم، وابتعادًا ملحوظًا عن التصنيف الأرسطي التقليدي الذي لم يكن يعترف بهذه العلوم ضمن دائرة البرهان العقلي<sup>3</sup>.

هذا التوسيع في التقسيم العلمي لا يعكس مجرد ترتيب شكلي جديد، بل يدلّ على تأصيل فلسفي يروم إعادة بناء سلّم المعارف بما يراعي خصوصيات العقل الإسلامي وتاريخه الكلامي والفقهّي. فالفارابي لم يكتف بنقل المنطق الأرسطي، بل أعاد ترتيبه ودمجه داخل بنية معرفية

<sup>1</sup> الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم. المرجع السابق، ص. 5-10.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 5-10.

<sup>3</sup> Fakhry, Majid, History of Islamic Philosophy, New York, Columbia University Press, 2004, pp. 137-139.



توحيدية، حيث يتكامل العقل مع الوحي، وتُمنح العلوم النقلية شرعية عقلانية من خلال أدوات المنطق ومقولاته<sup>1</sup>.

لقد عبّر هذا الترتيب الجديد عن توجه تأويلي تأصيلي، يجمع بين إرث الحكمة اليونانية ومتطلبات البنية الثقافية الإسلامية، ويُمهد الطريق لتبئية المنطق داخل العلوم الشرعية والكلامية. فبهذا العمل، لا يُعد الفارابي مجرد ناقل عن أرسطو، بل مفكرًا مجددًا أفلح في إعادة إنتاج المقولات المنطقية وفق تصوّر إسلامي شامل، يمزج بين العقل والشرع، ويمنح للمنطق مكانة وظيفية مركزية في بناء المعرفة الإسلامية<sup>2</sup>.

في فلسفة الفارابي، يحتلّ المنطق موقعًا تأسيسيًا يتجاوز كونه مجرد أداة تابعة للخطاب الفلسفي أو الكلامي، ليصبح علمًا قائمًا بذاته، ذا استقلالية منهجية ومكانة معرفية متقدمة على سائر العلوم. خلافًا لأرسطو الذي نظر إلى المنطق بوصفه الأركان، أي آلة تخدم باقي المعارف، يُعيد الفارابي صياغة هذه العلاقة، فيجعل المنطق البنية العقلية القبلية التي لا غنى عنها لأي تفكير سليم. فهو ميدان يُعنى بتقويم العقل ذاته، لا بوصفه جزءًا من الفلسفة، بل كصناعة مستقلة، لا تدخل ضمن صناعة أخرى<sup>3</sup>. وهو ما يؤكد بقوله: "ليس ينبغي أن يُعتقد في

<sup>1</sup> Nasr, Seyyed Hossein, Science and Civilization in Islam, Harvard University Press, 1968, pp 74-76.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، البرهان، تحقيق، رفيع العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 145-162.

<sup>3</sup> محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2007، ص 26-27.

هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها قائمة بنفسها، وليست جزءاً لصناعة أخرى<sup>1</sup>. بهذا المنظور، يصبح المنطق القانون الذي يضبط العقل ويوجهه نحو الصواب، ويمنحه المعايير اللازمة لتمييز الخطأ من الصواب، والصدق من الكذب، سواء في القول أو في التفكير. وتتجلى معالم هذا المشروع المنطقي في كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"، حيث يعالج الفارابي علاقة اللغة بالفكر، منطلقاً من تحليل البنية اللفظية للخطاب المنطقي. فيقسم الألفاظ إلى قسمين رئيسيين:

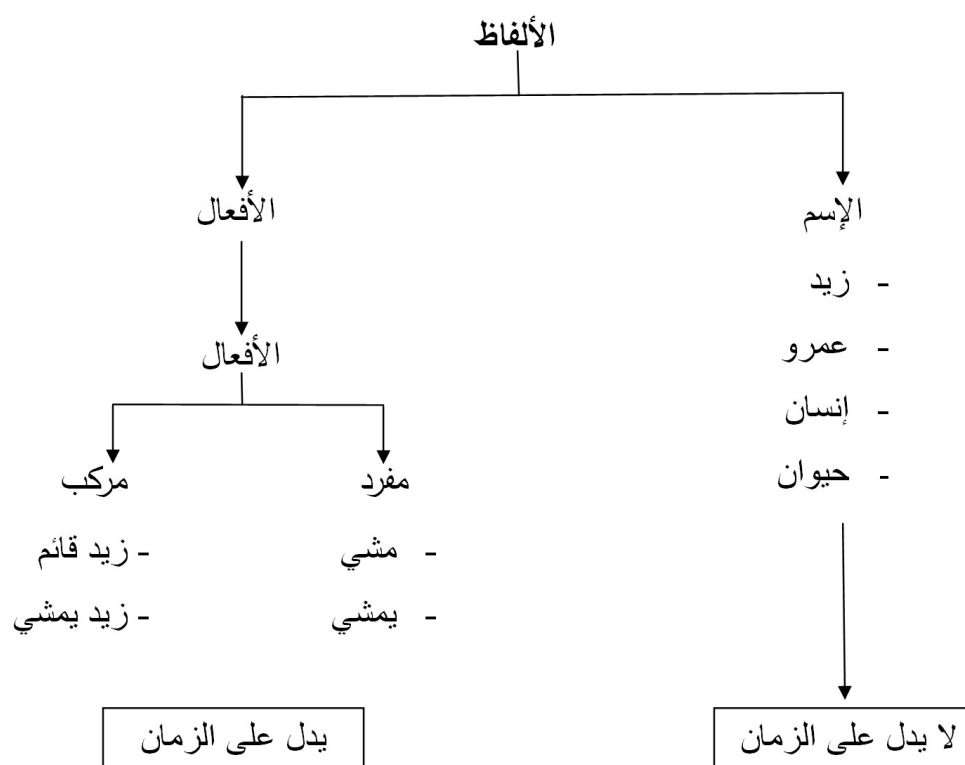
- **الأسماء** : مثل "زيد"، "حيوان"، وهي تدل على معنى ثابت لا يقترن بزمان، كقولنا "زيد"، وهو اسم مفرد يشير إلى فرد من أفراد الإنسان دون وصفه بفعل أو حال.
- **الأفعال** : مثل "مشى"، "يمشي"، وتشير إلى حدث مقترن بزمن. وقد تُركّب الجملة المنطقية من اسمين كما في "زيد قائم"، أو من اسم وفعل كما في "زيد يمشي".

هذا التصنيف اللفظي يبرز أهمية اللفظ في بناء المعنى المنطقي، ويُمهّد لربط التفكير الاستدلالي بالبنية اللغوية، وهو ما يجعل اللغة عند الفارابي أداة لا تقل شأنًا عن الفكر نفسه، بل تتكامل معه في صياغة القضايا وتوليد الأحكام<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ط1968،،2،ص108.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 42 .

إن تقديم المنطق على الفلسفة في النظام المعرفي عند الفارابي (874م - 950م) ليس خياراً تقنياً فحسب، بل ينبع من رؤية معرفية ترى في المنطق الشرط الأول لإنتاج العلم الصحيح. فلا يمكن لأي طالب للفلسفة أو العلوم الأخرى أن يباشر استكشاف القضايا الكبرى دون امتلاك أدوات المنطق، باعتباره "الصناعة" التي تقوم الفكر وتوجهه. بهذا الفهم، يصبح المنطق عند الفارابي مقدمة ضرورية لكل بناء معرفي، سواء في الطبيعيات، أو الإلهيات، أو السياسة، أو الفقه، مما يجعل منه أساساً جامعاً بين العقل والنقل، بين البرهان والشرعية.



**الشكل رقم 38:** رسم بياني لأقسام الألفاظ عند الفارابي للتوسع أكثر انظر كتاب رحمه شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2007، ص28.

في سياق معالجته لمسألة العلاقة بين الألفاظ والمعاني، يذهب الفارابي (874م - 950م) إلى أن الكلمة لا تُدرس من حيث هي صوت أو بنية لفظية، بل من حيث دلالتها على المعنى العقلي. يقول في هذا السياق: "بالجملة، فإن الكلمة لفظ مفردة تدل على المعنى، وعلى زمانه"<sup>1</sup>. ومن هذا التعريف، يُفهم أن الألفاظ عند الفارابي ليست مجرد أدوات تواصل، بل هي قوالب ضرورية لتشكل المعاني في الذهن. فـ"الفعل"، على سبيل المثال، لا يدل فقط على حدث، بل يقترن بالزمن الذي وقع فيه هذا الحدث، في حين أن "الاسم" يدل على المعنى دون أن يحدده بزمن معين. ففي قوله: "زيد"، نكون أمام اسم مجرد يدل على فرد معين من الناس، دون الإشارة إلى زمن فعله. أما في القول: "زيد يمشي"، فإن الفعل "يمشي" يشير إلى حدث مقترن بالزمن الحاضر، ويظهر الفرق بين الاسمين والفعل من حيث الوظيفة الزمنية والدلالية.

ويرى الفارابي أن المنطق لا يهتم بالألفاظ من حيث مادتها الصوتية أو اللفظية، وإنما باعتبارها قوالب ذهنية لصوغ المعنى، إذ لا يمكن للعقل أن يدرك المعاني المجردة أو يُجري عملياته الاستدلالية دون وسيط لغوي. وهذا ما يجعل العلاقة بين اللغة والمنطق جوهرية في فلسفته، حيث يُعد اللفظ أداة تشكيل المعنى، وليس مجرد ناقل له.

وبما أن المنطق يخاطب العقل الإنساني في كل زمان ومكان، وبكل لغة من اللغات، فإن الفارابي يُسقط عنه صفة الانتماء القومي أو الثقافي الخاص، ويمنحه طابعًا كليًا وعالميًا.

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، المرجع السابق، ص 108.

فالمنطق، في نظره، علم لا يتغير بتغيّر اللغة أو الثقافة، وإنما يُترجم عبرها ويستمر في أداء وظائفه العقلية في ضبط المعاني وتوجيه الفكر.

ومن بين أبرز المبادئ التي يتأسس عليها هذا النسق المنطقي عند الفارابي، قانون عدم التناقض، الذي يعتبره "أعلى قوانين العقل"، وبه يُفصل بين ما هو صادق وما هو كاذب، وبين ما هو ممكن وما هو مستحيل. فالقضية التي تقول: "زيد قائم"، لا يمكن أن تكون صحيحة في الوقت ذاته الذي تُقال فيه "زيد ليس قائماً"، لأن العقل لا يقبل أن يكون الشيء هو نقيضه في آنٍ واحد. وبصياغته الدقيقة، "الشيء لا يمكن أن يكون هو ولا هو في نفس الوقت ومن نفس الجهة"، وهو ما يجعل من هذا القانون قاعدة لكل استدلال سليم.

وفي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، يتناول الفارابي كذلك مسألة الكليات، وهي المفاهيم العامة التي تُحمل على الجزئيات. فيميز بين الكليات التي تشترك في الحمل على الأفراد، مثل "إنسان"، و"حيوان"، و"نبات"، وبين تلك التي لا يحمل بعضها على بعض مطلقاً، كما في قوله: «الكليات التي لا تشترك في الحمل على الأشخاص واحدة بأعيانها، فإن تلك لا يحمل بعضها على بعض أصلاً مثل: الإنسان، الفرس، الثور...»<sup>1</sup>. فهذه الأخيرة، وإن كانت كلية في دلالتها، إلا أنها لا تندرج ضمن علاقة شمولية منطقية فيما بينها، بل تنتمي إلى أجناس مختلفة.

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969، ص 62.

في معرض تحليله لمفهوم الكليات، يرى الفارابي أن العقل لا يستطيع التفكير في الأشياء إلا من خلال الحدود التي تُعرّف بها، وهذه الحدود لا تتكوّن إلا عبر الكليات الخمس التي تشكّل أدوات العقل الأساسية في التصور والتصنيف. يقدّم الفارابي تقسيمًا دقيقًا لهذه الكليات، على النحو التالي: الجنس، وهو المفهوم الكلي الذي يشترك فيه عدد من الأنواع، كـ"الحيوان" الذي يضم الإنسان والفرس والثور؛ والنوع، وهو ما يُطلق على مجموعة من الأفراد المتحدّين في الماهية، مثل "الإنسان"؛ والفصل، وهو الخاصية الجوهرية التي تميز النوع عن غيره من الأنواع في نفس الجنس، مثل "الناطق" الذي يفصل الإنسان عن سائر الحيوانات؛ والخاصة، وهي الصفة غير الجوهرية التي تقتصر على نوع معين، كقدرة الإنسان على "الضحك"؛ وأخيرًا العرض العام، وهو ما يشترك فيه أنواع مختلفة تنتمي لأجناس متعددة، مثل "المتحرك"<sup>1</sup>

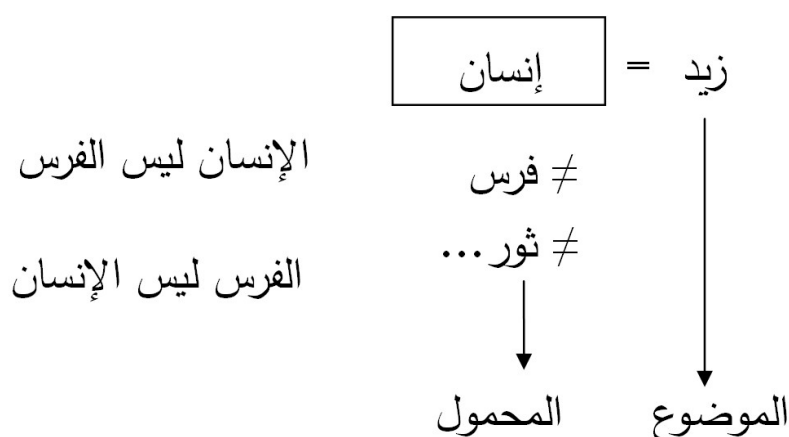
هذه الكليات ليست مجرد تصنيفات لغوية أو مفاهيم تداولية، بل تمثل - في تصور الفارابي بنى تصويرية منظمة للعقل، تتيح له الانتقال المنهجي من التصور إلى التصديق. ومن هنا تأتي أهمية الحد والقياس، بوصفهما آليتين مركزيتين في البناء المعرفي المنطقي. فالحَدّ هو الأداة التي تُنتج التصور، ويُبنى من خلال بيان الجنس والفصل، كما في تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق"؛ أما القياس، فهو العملية التي ينتج عنها التصديق، ويقوم على ربط مقدمتين منطقيتين تفضيان إلى نتيجة يقينية. ومثال ذلك: "كل إنسان فانٍ (مقدمة كبرى)، و"زيد إنسان"

<sup>1</sup> الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، المرجع السابق، ص 61-64 .

(مقدمة صغرى)، إذن "زيد فإن" (نتيجة)، حيث يُشكّل "إنسان" الحد الأوسط الرابط بين المقدمتين<sup>1</sup>.

ويؤكد الفارابي أن صحة القياس مرهونة بصحة الحدود المستخدمة ودقة التعريفات، لأن الخلل في التصورات يؤدي بالضرورة إلى فساد في النتائج. ولهذا، فإن المنطق في نظره ليس ترفاً معرفياً، بل هو ضرورة إبستمولوجية لضبط حركة الفكر، وتنظيم انتقاله من المعاني إلى الأحكام، ومن التصورات إلى القضايا<sup>2</sup>.

إن مقارنة الفارابي لمسائل اللفظ، الكليات، وقوانين الفكر تكشف عن محاولة جادة لبناء منطق عقلاني مستقل، يستوعب تعدد اللغات والاختلاف الثقافي، دون أن يتخلى عن صرامته المنهجية. وهذا ما يجعل من مشروعه في المنطق نموذجاً مبكراً لما يمكن أن نُطلق عليه المنطق التأويلي الإسلامي، حيث تتفاعل البنية اللفظية مع البنية العقلية لإنتاج المعرفة.



<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 10-12 .

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع نفسه ص 11-12

**الشكل رقم 39:** رسم بياني لموضوع الكليات عند الفارابي في (كتاب الألفاظ) للتوسع انظر محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا، دار قرطبة، ط 1، الجزائر، 2007، ص 29.

يرى الفارابي أن الإدراك العقلي لا ينفصل عن الوسيط اللفظي، فالذهن لا يدرك المعنى إلا من خلال لفظ يُشير إليه. فمثلاً، لا يُمكن للعقل أن يُكوّن تصوّراً دقيقاً لمفهوم "الجسم" إلا إذا كان قد سبق له إدراك عناصره الجزئية، كالطول، والعرض، والعمق، واللون، والثقل. فكلّ تصور مركّب - كـ "الجسم" - يعتمد على تصورات أولية تمهّد له، وعلى هذا النحو، تتشكّل الكليات من تراكم جزئيات محسوسة. يقول الفارابي: «الحواس آلات الإدراك، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات»<sup>1</sup>.

غير أن بعض التصورات كـ "الواجب" و "الممكن" لا تحتاج إلى إدراك حسي سابق، لأنها مفاهيم ذهنية خالصة تُفهم بالفطرة العقلية أو بالحدس النظري، دون أن تمر بالوسائط الحسية. وهنا يميز الفارابي بين التصور المركّب الذي يحتاج إلى مقدمات ذهنية حسية، والتصور البسيط الذي يمكن أن يكون معطىً أولياً في الذهن. يتبيّن من هذا التحليل أن الإدراك المفهومي عند الفارابي يقوم على مبدأ التراكم التصوري، بحيث يُبنى المفهوم الكلي من صور جزئية أدركتها

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 98.



الحواس، ثم تُنقَى وتُعمَّم عبر عمل العقل. فكل تصور - ما لم يكن بديهياً - يفترض تصورات سابقة تُشكل بنيته الذهنية، ويغدو اللفظ حينها أداة حاسمة في التعبير عن المعنى وضبطه.

وفي الأخير يرى الفارابي أن العقل لا يستطيع التفكير في الأشياء إلا من خلال الحدود التي تُعرّف بها، وهذه الحدود لا تتكوّن إلا عبر الكليات الخمس التي تشكّل أدوات العقل الأساسية في التصور والتصنيف. يقدّم الفارابي تقسيماً دقيقاً لهذه الكليات، على النحو التالي :

الجنس، وهو المفهوم الكلي الذي يشترك فيه عدد من الأنواع، كـ"الحيوان" الذي يضم الإنسان والفرس والثور؛ والنوع، وهو ما يُطلق على مجموعة من الأفراد المتحدّين في الماهية، مثل "الإنسان"؛ والفصل، وهو الخاصية الجوهرية التي تميز النوع عن غيره من الأنواع في نفس الجنس، مثل "الناطق" الذي يفصل الإنسان عن سائر الحيوانات؛ والخاصة، وهي الصفة غير الجوهرية التي تقتصر على نوع معين، كقدرة الإنسان على "الضحك"؛ وأخيراً العرض العام، وهو ما يشترك فيه أنواع مختلفة تنتمي لأجناس متعددة، مثل "المتحرك"<sup>1</sup>. فهذه الكليات ليست مجرد تصنيفات لغوية أو مفاهيم تداولية، بل تمثل - في تصور الفارابي - بنى تصويرية منظمة للعقل، تتيح له الانتقال المنهجي من التصور إلى التصديق. ومن هنا تأتي أهمية الحد والقياس، بوصفهما آليتين مركزيتين في البناء المعرفي المنطقي. فالحَدّ هو الأداة التي تُنتج التصور، ويُبنى من خلال بيان الجنس والفصل، كما في تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق"؛ أما القياس،

<sup>1</sup> الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، المرجع السابق، ص 61-64 .

فهو العملية التي ينتج عنها التصديق، ويقوم على ربط مقدمتين منطقيتين تفضيان إلى نتيجة يقينية. ومثال ذلك: "كل إنسان فانٍ" (مقدمة كبرى)، و"زيد إنسان" (مقدمة صغرى)، إذن "زيد فانٍ" (نتيجة)، حيث يُشكّل "إنسان" الحد الأوسط الرابط بين المقدمتين.<sup>1</sup>

ويؤكد الفارابي أن صحة القياس مرهونة بصحة الحدود المستخدمة ودقة التعريفات، لأن الخلل في التصورات يؤدي بالضرورة إلى فساد في النتائج. ولهذا، فإن المنطق في نظره ليس ترفاً معرفياً، بل هو ضرورة إبستمولوجية لضبط حركة الفكر، وتنظيم انتقاله من المعاني إلى الأحكام، ومن التصورات إلى القضايا.

وأما في كتاب التوطئة، يعتمد الفارابي على تصنيف المحمولات إلى بسيطة ومركبة؛ فالمحمول البسيط عنده هو الكلي المفرد، كـ"الإنسان" أو "الحيوان"، بينما المركب ما تتركب من لفظين، مثل: "الحيوان الناطق" أو "الإنسان الأبيض". وقد صنّف المحمول المركب إلى أربعة أوجه:

1. جنس و فصل، كما في "الإنسان: حيوان ناطق"، وهو حدّ حقيقي.

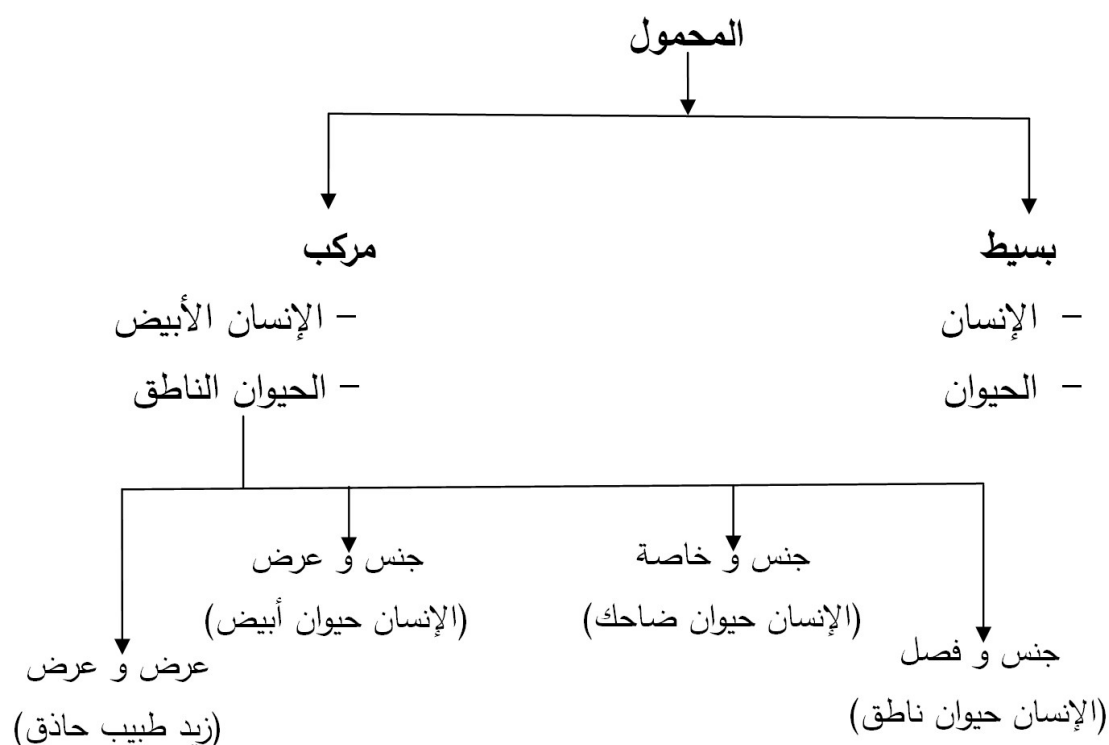
2. جنس و خاصّة، مثل "الإنسان: حيوان ضاحك".

3. جنس و عرض، كـ"الإنسان: حيوان أبيض".

<sup>1</sup> الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع السابق، ص 1/10.

#### 4. عرض وعرض، ك"زيد: طيب حاذق."

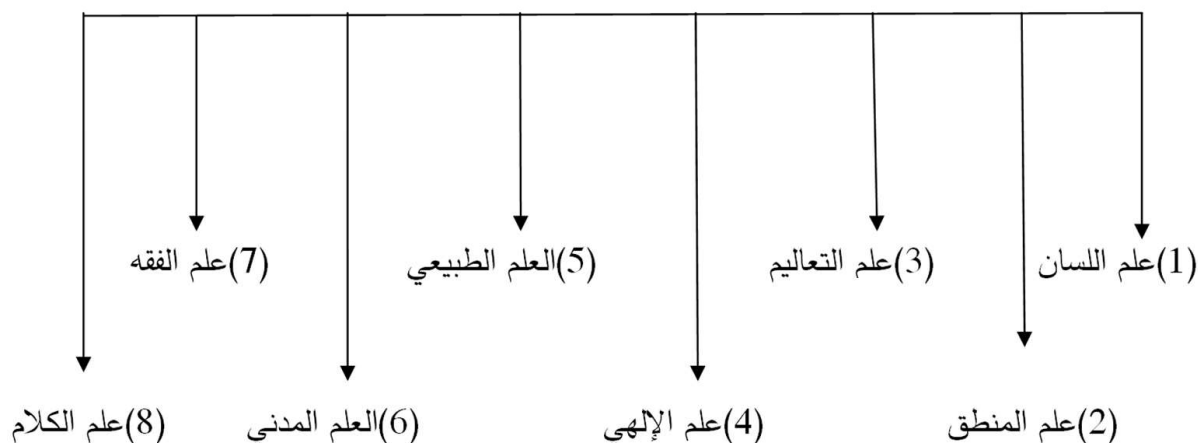
يرى الفارابي أن المعرفة نوعان :حدّ، يعبر عن ماهية الشيء وجوهره، ورسم، يصف الشيء ببعض خصائصه غير الجوهرية؛ ف"الإنسان: حيوان قابل للبيع والشراء" يُعد رسمًا لا حدًا. كما يميز بين "المعقول في الذهن"، مثل "الإنسان" كمفهوم كلي يُحمل على كثيرين، و"المعقولات الخارجية"، كالأفراد المحسوسين مثل "زيد" و"عمرو". فالاسم الكلي يتضمن دلالة على أفرادهِ، ويُشكّل المحمول المركب وسيلة لتعريفها أو وصفها ضمن نسق منطقي دقيق<sup>1</sup>.



**الشكل رقم 40:** رسم بياني لتقسيم الفارابي في كتابه التوطئة للمحمول إلى بسيط و مركب، للتوسع انظر محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2007، ص31

1 الفارابي، التوطئة، تحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت، 1996، ص 105/102 .

كتاب إحصاء العلوم عند الفارابي



**الشكل رقم 41:** رسم بياني لتقسيم كتاب (إحصاء العلوم) للفارابي للتوسع أنظر كتاب أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر، مصر 1948، ص 45.

ملاحظة:

يُعد تصنيف العلوم عند الفارابي في كتابه إحصاء العلوم نموذجًا مميزًا لمحاولة عقلنة المعارف الإنسانية وفق رؤية شاملة تتسجم مع البنية الفكرية الإسلامية. وقد استهل الفارابي تقسيمه بعلم اللسان، باعتباره المدخل الطبيعي لتنظيم الفكر، إذ لا يُتصور إدراك المعاني دون انتظام الألفاظ، ولا يُبنى منطق سليم على تعبير فوضوي. ويرى أن علم اللسان هو الآلة التي تضبط العبارات وتقومها بحسب ما تقتضيه لغة كل أمة وثقافتها<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع السابق، ص 5-7.

عقب ذلك، خصّ الفارابي المرتبة الثانية لعلم المنطق، وعلل ذلك بقوله: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتُسدد الإنسان نحو الطريق الصواب ونحو الحق»<sup>1</sup>. فالمنطق، في تصوره، ليس أداة جدلية فحسب، بل معيار عقلي شامل، يُصحح آليات التفكير، ويُحصّن الذهن من الزلل<sup>2</sup>.

ثم انتقل إلى تصنيف العلوم النظرية، فبدأ بالعلم الإلهي، الذي يتناول الموجودات من حيث هي موجودة، ويتعالى عن المادة نحو المبادئ العليا والعلل الأولى. يليه العلم الطبيعي، الذي يبحث في قوانين الطبيعة والمادة والحركة، ويُعنى بفهم الكائنات المتغيرة في العالم المحسوس<sup>3</sup>.

وفي سياق متصل، أدرج علم التعاليم (الرياضيات)، باعتباره العلم الذي يربط المجرد بالمقدّر، ويضبط الكمية والمقدار، وهو يشمل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. ويُشكّل هذا العلم، في فلسفة الفارابي، الجسر الرابط بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية.

<sup>1</sup> الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع السابق، ص53.

<sup>2</sup> Ibid "p6

<sup>3</sup> الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع نفسه، ص8-10.

أما العلم المدني، فقد خُصص لدراسة الاجتماع البشري والسياسة وأشكال الحكم، بوصفها ضرورات تفرضها طبيعة الإنسان المدنية، وحاجته إلى نظام عادل يضمن له الكمال الأخلاقي والاجتماعي.

و في خطوة تأسيسية غير مسبوقة، ضمّ الفارابي إلى نسقه المعرفي علم الفقه وعلم الكلام، رغم أنهما لم يكونا جزءًا من التصنيف الأرسطي الأصلي. وقد عبّر بهذا الإلحاق عن وعي عميق بخصوصية الفكر الإسلامي، ورغبة في إدماج العلوم الدينية ضمن بنية عقلية فلسفية منسجمة، تُراعي التوازن بين النقل والعقل، بين الشريعة والحكمة<sup>1</sup>.

بهذا الترتيب المنهجي المتدرج، يظهر لنا الفارابي لا كشارح لأرسطو فحسب، بل كمفكر مبدع أعاد صياغة المعرفة الإنسانية من داخل الثقافة الإسلامية، مؤسسًا بذلك لمعمار فلسفي يجمع بين الدقة المنطقية والخصوصية الحضارية<sup>2</sup>.

يندرج "كتاب العبارة للفارابي" ضمن الكتب المنطقية التي تولي عناية خاصة بالقضايا ذات الجهة، حيث يُفرّق بدقة بين الضروري، والممكن، والمطلق. وتكمن أهمية هذا التصنيف

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، المرجع السابق، ص 9-10 .

<sup>2</sup> Fakhry, Majid. A History of Islamic Philosophy, New York : Columbia University Press, 1983, pp. 107-112

في ضبط أحكام القضايا بحسب علاقتها بالزمان وإمكان الوجود أو الامتناع، وهو ما يشكل ركيزة أساسية في بناء القياس المنطقي والاستدلال السليم<sup>1</sup>.

فالقضية الضرورية هي التي لا يمكن أن يكون نقيضها صحيحًا في أي وقت من الأوقات، لأنها تعبر عن ارتباط جوهري لا يقبل الانفكاك بين الموضوع والمحمول. مثال ذلك: "كل ثلاثة عدد فرد"، فصفة الفردية ملازمة لعدد الثلاثة دائمًا، في الماضي والحاضر والمستقبل، ولا يمكن تصور "الثلاثة" عددًا زوجيًا دون الوقوع في تناقض عقلي. هذا النوع من القضايا يمثل أرقى درجات اليقين المنطقي، ويُعتمد عليه في القياسات البرهانية.

أما القضايا التي لا تكون ضرورية، فهي قضايا حالية أو ظرفية، تتغير بتغير الزمان والمكان. كقولنا: "زيد في الدار" أو "زيد قائم". فهذه القضايا قد تكون صادقة الآن، ولكنها لا تظل كذلك بالضرورة؛ إذ يمكن أن يكون زيد خارج الدار، أو جالسًا لا قائمًا، في وقت لاحق. فالمحمول هنا عارض غير ملازم للموضوع، ما يجعل القضية مندرجة تحت نطاق الإمكان أو الحدوث المؤقت<sup>2</sup>.

أما القضايا ذات المادة الممكنة، فهي تلك التي يُحتمل أن يُوجد فيها المحمول في الموضوع، كما يُحتمل ألا يُوجد. وهي تقف في مرتبة وسطى بين الضروري والمستحيل. مثال

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب العبارة، تحقيق رفيع العجم، دار المشرق، بيروت، 1985، ص 157.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ص 157.

ذلك: "زید سيكون عالمًا". فالعلم ليس حاصلًا حاليًا، لكنه ممكن التحقق في المستقبل. هذا النوع من القضايا له وظيفة مهمة في المنطق الاستقبالي (propositional futurity)، حيث يُبنى عليه التنبؤ، والخطاب الاحتمالي، وتقدير الإمكانيات.

يُبرز هذا التحليل الفارابي دقة في استكشاف جهة القضايا، وهو مبحث متقدم في المنطق، يعكس وعيًا فلسفيًا بالتمايز بين الأحكام المطلقة، والاحتمالية، والزمانية. وبهذا، يصبح المنطق عنده ليس فقط علمًا للبرهان، بل أداة لتحليل الواقع وتقدير الاحتمالات الممكنة في الفكر والوجود<sup>1</sup>. أما في مؤلفه البرهان، نظر الفارابي لمفهوم القياس البرهاني بوصفه الوسيلة الأنجع للتيقن العقلي، وشدد على ضرورة تنقية المقدمات من الأوهام والانطباعات المسبقة قبل اعتمادها في استنتاج الأحكام<sup>2</sup>. ومن ثم، لم يكن ينظر إلى المنطق كعلم للفلاسفة فقط، بل كضرورة للعقل المسلم المجتهد في الفقه والأصول والعقائد.

وقد كان الفارابي من أوائل من وعى العلاقة العميقة بين المنطق واللغة، حيث رأى أن اللغة العربية تملك طاقات عقلية كامنة تؤهلها لتكون حاضنة للفكر المنطقي، بل وبيئة صالحة للتأويل البرهاني. ففي رسائله حول الجدل والبلاغة، ذهب إلى أن البنى اللغوية العربية (خصوصًا النحو والبيان)

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، العبارة، المرجع السابق ص. 131-135

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، البرهان، المرجع السابق، ص. 145-162.



فهي تسمح بتوليد الاستدلالات دون الحاجة إلى التمسك الحرفي بالبنية اليونانية<sup>1</sup>. والأهم من ذلك، أن الفارابي لم يفصل بين المنطق والتوحيد، بل جعله أداة لحماية العقل المسلم من التناقضات، وضبط الاجتهاد، وتنقية الاستدلال الديني من الخل، مؤسسًا بذلك مدرسة عقلية إسلامية مستقلة، تتخذ من المنطق أساسًا للتفكير المنهجي الرصين.

ومن القضايا الدقيقة التي تناولها الفارابي ما يتعلق بالشكل الرابع للقياس، حيث لاحظ غيابه في كتاب القياس، ولم يقدم دليلاً صريحاً على رفضه، ربما لأنه لا يعود إلى أرسطو، أو لأنه - في رأيه - ليس بقياس حقيقي من حيث الإنتاج، إذ لا يُفضي إلا إلى قضايا جزئية وسوالب كلية، مخالفاً بذلك الشكل الأول الذي هو الأساس البرهاني<sup>2</sup>. كما ذهب إلى أن ترتيب القياس يبدأ بالمقدمة الصغرى ثم الكبرى، وهو عكس ما درجت عليه الصياغات الشائعة، وذلك لأسباب تتعلق بالأولوية المعرفية في تصور الجزئي قبل الكلي<sup>3</sup>.

في "كتاب الجدل"، فصل الفارابي الصناعات القياسية الخمس :

البرهان / السفسة / الخطابة / الشعر / الجدل<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الفاخوري، حنا، المرجع السابق، ص 243/240.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، القياس، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ص. 156-158. محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2007، ص 41/35 .

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 153-151 .

<sup>4</sup> محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، دار قرطبة، ط1، الجزائر، 2007، ص 41 / 35

وهذه الصناعات ليست متساوية في القيمة، بل تتفاوت بحسب درجة اليقين ووسائل الإقناع<sup>1</sup>. فالبرهان يتقدّمها، لأنه وحده يوفّر اليقين العقلي، بينما الجدل والسفسطة يُستخدمان في مقام المناظرة، والخطابة والشعر يخاطبان عامة الناس بالصور والتمثيلات<sup>2</sup>.

على مستوى القضايا الحملية، ميّز الفارابي بين قضيتين:

- إحداهما يكون موضوعها كلياً، كقولنا: "الإنسان حيوان".
- والأخرى يكون موضوعها جزئياً أو شخصياً، كقولنا: "زيد حيوان".

وهنا، يقسم القضايا الكلية إلى محصورة ومهملة. فالمحصورة ما سُبقت بأداة تحديد مثل: "كل"، "بعض"، "لا واحد"، كما في "كل إنسان حيوان"؛ أما المهملّة، فهي ما لم تُسبق بأي أداة تخصيص، كقولنا: "الإنسان حيوان"، دون توضيح الشمول أو التخصيص<sup>3</sup>.

أمّا من حيث بنية القضية، فيصنفها إلى:

- ثنائية الحدود، كما في "زيد ذاهب"، حيث تتركب من موضوع ومحمول.
- وثلاثية الحدود، كما في: زيد كان فصيحاً، حيث تدخل أداة الربط "كان" كعنصر ثالث، وهو ما يُعرف بقضية مركّبة تُعبّر عن الحال والزمن<sup>4</sup>، وتُستخدم في ربط المحمول

<sup>1</sup> الفارابي، كتاب الجدل، تحقيق محمد تقي دانش، مركز نشر جامعة طهران، طهران، 1961، ص. 42-45.

<sup>2</sup> محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، المرجع السابق، ص 39.

<sup>3</sup> لفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، 1986، ص. 60-63.

<sup>4</sup> محمد شطوطي، النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس، المرجع السابق، ص 41.

بالموضوع في سياق زمني معين<sup>1</sup>. كل هذه المعالجات تُبرز دقة الفارابي المنهجية، وتؤكد موقعه المفصلي في تاريخ تطوّر المنطق داخل الثقافة الإسلامية، ليس بوصفه ناقلًا للتراث اليوناني، بل بوصفه مؤسسًا لعقلانية إسلامية متميّزة، تتداخل فيها أدوات البرهان، مع متطلبات العقيدة، ومقاصد الحضارة.

نستخلص في الأخير أن إسحاق الكندي قد وضع اللبنة الأولى للمنطق في الإسلام، و الفارابي هو من شَيّد الصرح الكامل لهذا العلم، بمنهجية صارمة، ورؤية تأصيلية متكاملة، جعلت من المنطق الميزان الذي تُوزن به المعاني قبل إصدار الأحكام، والآلية التي تضبط النشاط العقلي في كل المعارف<sup>2</sup>.

يتّضح، في ضوء مسار تطوّر المنطق في الفكر الإسلامي، أنّ هذا التطوّر لم يكن تكرارًا ساذجًا للأنماط اليونانية الموروثة، بل كان لحظة تفاعل إبداعي بين العقل الإسلامي وميراث الفلسفة القديمة، أُعيد فيه النظر إلى المنطق من موقع الخصوصية الحضارية والدينية. فقد كانت إسهامات الكندي بداية هذا التحوّل، حيث سعى إلى رفع الغربة عن المنطق، وأعاد تعريفه في أفق شرعي، معتبرًا إياه أداة معيارية للتمييز بين الصواب والخطأ، دون أن يتعارض مع ثوابت العقيدة، بحيث لم يتعامل مع المنطق كعلم دخيل، بل ك ممارسة عقلية مشروعة تخدم

<sup>1</sup> محمد شطوطي، المرجع السابق، ص. 64-66

<sup>2</sup> بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت: 1984، ص 93-98.

غايات الإسلام المعرفية والأخلاقية<sup>1</sup>. أما الفارابي، فقد تجاوز حدود التكييف إلى مرحلة البناء المعرفي المنهجي، فأسس لمنطقٍ إسلامي تتكامل فيه البنية البرهانية الأرسطية مع الروح التوحيدية. لم ينظر إلى المنطق كأداة فنية تكميلية فحسب، بل بوصفه عنصرًا تأسيسيًا للفكر، وشرطًا أوليًا لكل ممارسة عقلية في الفلسفة والعلوم<sup>2</sup>. لقد منح المنطق منزلة فوقية في التراتب المعرفي، إذ لا يُتصوّر التفكير السليم في الإلهيات أو الطبيعيات أو حتى الفقه، دون امتلاك أدوات الاستدلال المنطقي<sup>3</sup>.

بهذه الجهود، انتقل الفكر الإسلامي من مرحلة الترجمة والاستيعاب إلى طور الإبداع والتأصيل، مفتتحًا عهدًا من التجديد الفلسفي والعقلي، تجلّى لاحقًا في أعمال ابن سينا، والغزالي، وابن رشد، الذين واصلوا تشييد هذا البنيان العقلي الراسخ.

### المطلب الثاني: نظرية المنطق عند ابن سينا

أولاً: ابن سينا - الموسوعي الذي رفع المنطق إلى مرتبة الاستقلال البنيوي

<sup>1</sup> الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 101-104 .

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 5-12 .

<sup>3</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، المرجع نفسه، ص 64-65 .

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا \* (980-1037م)، يُعد من أعظم الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى، وقد ذاع صيته في العالمين الإسلامي واللاتيني بفضل موسوعيته العقلية، وإسهاماته المتميزة في الطب، والمنطق، والفلسفة. بحسب موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، فإن ابن سينا هو الفيلسوف الذي بلور الفلسفة المشائية في الإسلام، وجمع بين الفلسفة الأرسطية والنزعة الأفلاطونية، مطعّمة بتأويلات مستمدة من التصوف والطب

\* **ابن سينا** : وُلد أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا في قرية أفشنة القريبة من بخارى عام 370هـ/980م، في أسرة ذات اهتمامات علمية وإدارية. كان والده من أهل بلخ، وقد عمل في إدارة ضيعة تابعة للدولة السامانية، مما أتاح لابنه بيئة تعليمية مثالية شجعت على طلب العلم المبكر. أظهر ابن سينا نبوغًا استثنائيًا منذ صغره، فحفظ القرآن الكريم وهو لم يتجاوز العاشرة، ثم شرع في دراسة العلوم العقلية والنقلية على يد نخبة من المعلمين الذين وقَّروهم له والده. في سن مبكرة، ألّم ابن سينا بعلوم الحساب، الفقه، الأدب، الطب، والفلسفة، وكان شغوفًا بمنهج البحث العقلي والمنطقي، إذ دأب على تحليل المسائل من خلال ترتيبها ضمن قوالب قياسية، ساعيًا إلى استخلاص الحد الأوسط الذي يُفضي إلى النتيجة المنطقية. وقد اعتمد على التأمل الذاتي، والرياضات الروحية كالصلاة والدعاء، إذا استعصى عليه فهم قضية ما. بلغ أوج نضجه العلمي في سن السادسة عشرة، لكنه واجه صعوبة في استيعاب كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو حتى اطلع على شرح الفارابي لأغراضه، وهو ما كان كافيًا لفتح مغاليق النص الأرسطي أمامه. عالج الأمير نوح بن منصور الساماني وهو في مقتبل العمر، فنال بذلك شهرة علمية باكرة، غير أن اضطرابات الدولة السامانية، ووفاته والده، أجبرته على الانتقال من مدينة إلى أخرى، بين جرجان، الري، أصفهان، وهمدان. رغم تقلّباته السياسية ومشاركته في مهام الدولة، ظل وفيا للعلم والتدريس والتأليف. وكانت حياته تُقسّم بين أوقات العلم والكتابة في الليل، وأداء المهام الرسمية في النهار. وخلال حبسه أو فترات اختبائه، ألّف العديد من كتبه الكبرى، على رأسها الشفاء الذي يُعدّ موسوعة فلسفية جامعة، والنجاة، والإشارات والتنبيهات، والفلسفة المشرقية، كتاب الانصاف، كتاب القانون وقد ترك تراثًا علميًا ضخماً يقارب 250 مؤلفًا، توزعت بين المطولات، والمتوسطات، والرسائل، معظمها في الطب، الفلسفة، المنطق، والعلوم الرياضية. كان ابن سينا فيلسوفًا موسوعيًا بامتياز، جمع بين العقل والحدس، بين التأمل العقلي والتجربة العلمية، كما أسّس مدرسة فلسفية خاصة به، تسمى "المدرسة المشائية الإسلامية"، مزج فيها بين أرسطو، أفلاطون، والرؤية التوحيدية الإسلامية. توفي ابن سينا سنة 428هـ/1037م في همدان، تاركًا أثرًا لا يُمحى في الفكر الإسلامي والغربي على حد سواء، بعدما تُرجمت أعماله إلى اللاتينية. فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام (ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1976، ص 23/3 .

العقلي، وتميّز بقدرته على التوفيق بين العقل والوحي<sup>1</sup>. ويُعد ابن سينا بحسب دائرة المعارف الفلسفية، من أبرز الأسماء التي لعبت دورًا محوريًا في نقل الفكر الإغريقي إلى العالم اللاتيني، عبر الترجمات التي تمت في العصور الوسطى<sup>2</sup>. وتؤكد أيضا موسوعة أن ابن سينا أسس فلسفة معرفية متكاملة، تقوم على التدرج من المحسوس إلى المعقول، وربط بين مراتب الإدراك والمنطق الصوري، وهو أول من قدّم تحليلًا نفسيًا لعملية الإدراك، انطلاقًا من مبادئ منطقية دقيقة<sup>3</sup>.

وقد وصفه هنري كوربان\* في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" بأنه "الروح العميقة للفلسفة الإسلامية الشرقية"<sup>4</sup>، وأن تأثيره تجاوز حدود الجغرافيا الإسلامية إلى الفكر الغربي، حيث كان يُعرف في أوروبا باسم Avicenna، وتُدْرَس كتبه لقرون في جامعات باريس وأوكسفورد<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984 ج1، ص 307/ 312

<sup>2</sup> Macmillan Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1, New York, Macmillan Reference, 1967, pp 188/190.

<sup>3</sup> Frederick Copleston, A History of Philosophy: Medieval Philosophy, New York, Image Books, 1993, p. 230–235.

\*فإن هنري كوربان، في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية، يصف الفلسفة الإسلامية الشرقية بأنها "الروح العميقة للفلسفة الإسلامية"، مشيرًا إلى بعدها الروحي والباطني، كما يتجلى في الحكمة الإشراقية والتصوف الفلسفي، ويرى أنها تجاوزت حدود النقل والتقليد نحو تجربة تأويلية عقلية وروحية أصيلة داخل الحضارة الإسلامية.

<sup>4</sup> هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عوידات للنشر والطباعة، الط2، بيروت: 1998، ص 79

<sup>5</sup> Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1990, p. 202–215

في إطار تحليل المنطق ضمن مشروع ابن سينا الفلسفي، يتضح أن هذا المفكر لم يُدرج المنطق كعلم ثانوي أو آلي تابع، بل منحه منزلة مركزية، بوصفه الركيزة المنهجية لضبط الفعل العقلي وضمان مشروعية المعرفة. لقد كان ابن سينا مدركًا لقصور العقل الإنساني، رغم طاقاته التأملية، عن بلوغ التفكير المنهجي السليم إذا تُرك بلا توجيه. فالعقل، بحسبه، عُرضة للخطأ والانحراف المنهجي، ولا يُعوّل عليه في استخراج الحقائق ما لم يُقوّم ويُهذّب عبر آلة ضابطة، تتمثل في المنطق<sup>1</sup>.

انطلاقًا من هذا الوعي، يتعامل ابن سينا مع المنطق باعتباره جهازًا إجرائيًا ملازمًا للعمليات العقلية، لا مجرد علم شكلي أو تقني، بل أداة تنظيمية تتولى ضبط طرائق الاستدلال، وتُرشد الفكر إلى المسالك الصحيحة نحو إدراك المعقولات، بعيدًا عن الزلل الذهني والتناقض الداخلي. فالمسألة لديه لا تتعلق فقط بصحة الشكل المنطقي، بل كذلك بمطابقته لمسار البحث في الواقع.

وقد أسند إلى المنطق في مشروعه مكانة تأسيسية مزدوجة: من جهة هو علم يُؤسس لبنية البرهان العقلي، ومن جهة ثانية هو وظيفة عقلية إنسانية عليا، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمصير

<sup>1</sup> عطاء الله زرارقة، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الروافد، بيروت، 2012، ص 63.

الحقيقة وإمكان اليقين، وهو مايفسر تخصيصه لهذا العلم مؤلفات متعددة، وتقديمه كمقدمة ضرورية لسائر المعارف في " كتابه الموسوعي الشفاء"<sup>1</sup>.

ومن حيث الأصول النظرية، يظل منطق ابن سينا امتداداً للفكرين الأرسطي والفارابي،. ويُعدّ تأثيره في ابن سينا من أبرز أوجه الامتداد والتطور في الفكر المنطقي الإسلامي. ففي الوقت الذي انطلق فيه الفارابي من إحصاء العلوم وكتابه البرهان لترسيخ موقع المنطق كعلم معياري، كان ابن سينا يتلقى هذا البناء المفاهيمي ليعيد بلورته ضمن مشروع فلسفي موسوعي أشمل.

و في هذا السياق، يرى عادل فاخوري أن العلاقة بين المفكرين ليست علاقة خصومة أو قطيعة معرفية، بل علاقة تكميل وتواصل. إذ يقول: "ولا شك أن ابن سينا اقتبس مادة منطق الشفاء عن الفارابي. يكفي أن نقابل ما بين شروحات الفارابي وكتب ابن سينا الموافقة لها، حتى يتأكد لنا الشبه الكبير في الأفكار والتركيب، ويجعلنا نعتبر ابن سينا متمماً للفارابي لا خصماً له"<sup>2</sup>. وهذا الرأي يُبرز التواصل البنوي بين المشروعين، حيث انتقل المنطق من كونه علماً وظيفياً عند الفارابي إلى كونه بنية عقلية شاملة عند ابن سينا، دون أن يفقده ذلك جذوره الأولى.

<sup>1</sup> عطاء الله زرارقة، المرجع السابق، ص 63-64.

<sup>2</sup> عادل فاخوري، منطق العرب، من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 25.



فابن سينا، في كتابه الشفاء، لم يأت من فراغ، بل استفاد من شروحات الفارابي، لا سيما في تقعيد المقولات، وتبويب القياس، وضبط الفروق بين البرهان والجدل والخطابة.

وعليه، فإن ابن سينا لم يكن ناقصاً للفارابي، بل واصل اشتغاله في أفق تأصيلي أكثر نضجاً، حيث انتقل بالمنطق من الوظيفة التعليمية إلى أداة تأسيسية في المعرفة والوجود. وهذا ما يجعل من تواصله مع الفارابي دليلاً على تكامل المدارس العقلية الإسلامية في تعميق وتطوير الموروث الأرسطي ضمن سياق فلسفي إسلامي خالص.

غير أنه يتميز عنهما بتركيبه التأويلي وإضافاته الدقيقة في بنية الاستدلال وتفصيلات الخطاب المنطقي. ويذهب ماجد فخري في هذا الصدد إلى أن مقدمة الشفاء تمثل خلاصة لعلم المنطق، حيث تتداخل العناصر الأرسطية مع أفكار مستمدة من الأفلاطونية الجديدة والرواقية، ما يمنح المشروع المنطقي لابن سينا طابعاً تأويلياً خاصاً، يخرج عن الإطار المدرسي الصرف<sup>1</sup>.

أما من وجهة نظر روجر باكون، فإن أهمية ابن سينا تكمن في تقريبه المنطق من التجربة، أي من مبدأ الانطلاق من الجزئيات نحو الكليات، في حركة استدلالية تعكس ملامح

<sup>1</sup> ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كامل اليازجي، بيروت 1979، ص 184-185.

أولية لما سيُعرف لاحقًا بالمنهج العلمي الحديث<sup>1</sup>. فابن سينا، وفق هذا الطرح، يُؤسس لنقلة نوعية تربط بين التفكير المنطقي والملاحظة التجريبية، دون تفريط في الصرامة العقلية.

وبهذا المعنى، فإن مساهمته المنطقية تتمثل في تحويل المنطق من نسق صوري مغلق إلى أداة تحليلية في خدمة الواقع التجريبي، إذ لم يفصل بين الاستدلال المنطقي والظواهر الحسية، بل ربط بينهما ربطًا محكمًا، يجعل من الملاحظة والتجربة أدوات فعالة ضمن آلية الاستنتاج. ومع ذلك، لم يسقط ابن سينا في النزعة الحسية الخالصة، بل ظلّ وفياً لدور العقل في تأويل المعطى الحسي وتفسير الظواهر، ما يجعل مساهمته التجريبية مرتبطة دومًا بنظر عقلاني أعلى، يسعى إلى إدراك الماهيات لا مجرد الوقائع. ويبلغ هذا التداخل بين العقل والتجربة ذروته حين يُصرّح ابن سينا قائلًا:

« فلو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها يمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فحسب. وإن ذلك لا يوجد إلا أن يقترن به نظر وقياس، غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالأحرى إن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك»<sup>2</sup>. فهذا النص يُظهر بوضوح كيف أن التجربة، في

<sup>1</sup> عطاء الله زارقة، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، المرجع السابق، ص 64.

<sup>2</sup> ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق أبو العلي عفيفي، ج3، القاهرة، 1956، ص 97.

تصور ابن سينا، لا تُنتج يقيناً إلا إذا اقترنت بقياس عقلي متعالٍ على الملاحظة نفسها، بما يعبر عن رؤية تكاملية بين الحس والعقل، تُعد من أبرز معالم مشروعه المنطقي والمعرفي<sup>1</sup>.

**ثانيا : تميّز المشروع المنطقي لابن سينا بملامح منهجية كبرى:**

تميّز ابن سينا بقدرته الاستثنائية على تفكيك البنية الداخلية للعملية المعرفية المنطقية إلى عناصرها الأولية، وذلك ضمن سياق منهجي دقيق، يجمع بين التحليل الفلسفي والتصور النفسي للمعرفة. وقد انطلق، في معالجة هذا الموضوع، من التمييز الجذري بين التصور والتصديق، باعتباره الأساس الذي تقوم عليه بنية التفكير العقلي السليم.

#### أ التصور والتصديق - ثنائية المعرفة العقلية

في المنظومة المعرفية والمنطقية لابن سينا، يرى أن كل معرفة عقلية لا تخرج عن أحد نوعين: (التصور و التصديق) فيُعدّ "التصور المرحلة الأولى والأساسية في عملية الإدراك العقلي.

فيُعرّفه ابن سينا بأنه إدراك المفهوم مفردًا، دون أن يُحكم عليه بشيء، أي دون إثبات أو نفي وهو فهو إدراك لمعنى الشيء أو ماهيته دون أن يُنسب إليه أو يُنسب هو إلى غيره .على

<sup>1</sup> ابن سينا، قانون في الطب ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 2003، ص 15.

سبيل المثال، عندما نُدرِك مفهوم "الإنسان" أو "الحرية"، فإننا نكوّن صورة ذهنية لهذا المفهوم دون إصدار حكم عليه. فيقول ابن سينا\* :

|                          |                                     |
|--------------------------|-------------------------------------|
| اللفظ إما مفرد في المبنى | ليس لجزء منه جزء المعنى             |
| وهو الذي قيل بلا تأليف   | كقولنا زيد أو الظريف                |
| أو الذي تعرفه بالقول     | للجزء منه دل جزء الكل               |
| وهو الذي في ضمنه تأليف   | كقول زيد هو الظريف                  |
| فكل لفظ مفرد فامّا       | يعم معناه الكثيراً عما <sup>1</sup> |

وهنا قصد ابن سينا أن اللفظ إما أن يكون مفرداً في المبنى وليس لجزء منه جزء المعنى ويكون بلا تأليف مثل زيد ،أو يكون معرفاً بالقول أنه جزء منه يدل على الكل.

فيرى ابن سينا أن اللفظ المفرد هو ما دل على معنى محدد لا يدل أي جزء من أجزائه على أي جزء من أجزاء المعنى ، فلفظ ( الانسان ) مثلاً يدل على معنى محدد ، و ينقسم إلى

\*أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، ولد (370هـ/980م) في أفشنة ،قرب بخارى ، وتوفي سنة (428هـ/1037م) ، ودفن بهذان ، لقب بالشيخ الرئيس لتضلعه في علوم الحكمة و الطب ،عمل في جميع اثاره على التوفيق بين الحكمة و الاسلام ،جمع بين العقيدة الاسلامية و الفلسفة اليونانية و الفارسية و الهندية ، يجمع بين الروحانية في الوجود و العقلانية في المعرفة و الاشرافية في الحكمة ، واهتم بالتمييز بين الممطن و الواجب و بين الماهية و الوجود ، و بنظرية الفيض المخلوقات عن الخالق و بدراسة النفس لاثباتها و معرفة قوامها ، اهم اثاره في الطب "القانون" و وفي الحكمة موسوعة فلسفية هي "الشفاء" و "النجاة" و "الاشارات و التنبهات" ورسالات كثيرة منطقية و نفسانية و الاهية و سياسية و اخلاقية و تصوفية .للتوسع انظر كتاب، محمود يعقوبي، معجم الفلسفة ، مكتبة الشركة الجزائرية، ص 300-301.

<sup>1</sup> ابن سينا ،منطق المشرقين ،القصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية ، القاهرة، ص 5.

قسمين الإن -والسان -أي من الجزأين لا يدل على أي معنى من الإنسان.<sup>1</sup> و في الأخير نختم بقول ابن سينا على اللفظ الجزئي و اللفظ الكلي بقوليه الشهيرين :

|                             |                                     |
|-----------------------------|-------------------------------------|
| وكل لفظ مفرد فأما           | يعم معناه كثيرا جما                 |
| وهو الذي يعرف بالكلي        | أما الذي يعرف بالجزئي               |
| فهو الذي يوقع بالمعنى الاحد | على فريد واحد من العدد              |
| كقولنا محمد أو حفص          | وهو الذي له يقال الشخص              |
| وكل كلي فاما ان رفع         | وجود ما قيل عليه يتمتع <sup>2</sup> |

فيُشير الشيخ الرئيس إلى أن التصور هو إدراك الماهية، وهو أساس كل معرفة، إذ لا يمكن الانتقال إلى التصديق (الحكم) دون تصور سابق. فالتصور يُمثل المعرفة الأولية للمفاهيم، ويُعدّ شرطاً ضرورياً لأي عملية استدلال لاحقة. وقد أكد ابن سينا على هذا التمييز في كتابه "الشفاء"، حيث بيّن أن المعرفة إما تصور، وهو إدراك الماهية، أو تصديق، وهو الحكم بين تصورين.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> د. فضل الله مهدي، مدخل إلى علم المنطق -المنطق التقليدي، دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط4، بيروت 1990 ص 47.

<sup>2</sup> ابن سينا ، منطق المشرقين، المرجع السابق، ص5.

<sup>3</sup> ابن سينا، الشفاء: المنطق، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008، ص 85-87.

في المنظومة المنطقية لابن سينا، يُعدّ " التصديق المرحلة الثانية في عملية الإدراك العقلي، ويأتي بعد التصور. فهو إدراك المفهوم مقترنًا بالحكم، أي إثبات أو نفي شيء عن شيء آخر. على سبيل المثال، عندما نقول: "الإنسان فانٍ" أو "الحرية قيمة إنسانية"، فإننا لا نكتفي بتصوير مفهومي "الإنسان" أو "الحرية"، بل نُضيف حكمًا يُثبت أو ينفي صفة معينة عن هذا المفهوم.

يشير ابن سينا إلى أن التصديق يتضمن نسبة بين موضوع ومحمول، ويُعبّر عنه بقضية منطقية قابلة للصدق أو الكذب. فهو يُمثّل المعرفة التي تتضمن الحكم، ويُعدّ شرطًا ضروريًا لأي عملية استدلال لاحقة. وقد أكد ابن سينا على هذا التمييز في كتابه "الشفاء"، حيث بيّن أن المعرفة إما تصور، وهو إدراك الماهية، أو تصديق، وهو الحكم بين تصورين.

ويُبرز ابن سينا أهمية التصديق في بناء القضايا المنطقية، حيث يُمثّل الأساس الذي تُبنى عليه الاستدلالات والنتائج. فلا يمكن الانتقال من التصور إلى الاستدلال دون المرور بمرحلة التصديق، التي تُتيح للعقل إصدار الأحكام وربط المفاهيم ببعضها البعض<sup>1</sup>.

يُميّز ابن سينا بين التصور الذي وهو تصور الماهية وإدراك المفهوم المجرد دون إثبات وجوده أو نفيه، والتصديق، الذي هو الحكم بوجود أو عدم وجود شيء ما. وهذا التمييز جوهرى في نظرية المعرفة والمنطق، ويشكّل الأساس لكل تفكير برهاني عنده. ويعتبر ابن سينا أن الحدّ

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء، المرجع السابق، ص 85-87.

(التعريف) هو الوسيلة الأولى والأهم في تحصيل التصورات الدقيقة، ويُفترض فيه أن يكون جامعاً مانعاً؛ أي أنه يجمع الخصائص الضرورية للشيء، ويمنع دخول ما ليس منه. ومن أشهر الأمثلة التي استعملها ابن سينا لتوضيح حدّ الماهيات: تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق"، حيث "الحيوان" يمثل الجنس القريب الذي يشمل الإنسان وغيره، بينما "ناطق" هو الفصل المميز الذي يميز الإنسان بالعقل دون غيره من الكائنات. ويرى ابن سينا أنه لا مجال لقيام استدلال صحيح دون تصورات دقيقة، وهذه التصورات لا تُكتسب إلا من خلال الحدّ. وبالتالي، فإن الحدّ سابق على التصديق، ويُعد أداة لضبط المعنى قبل الخوض في القضايا والنتائج<sup>1</sup>.

وهذا التمييز هو ما يُكسب الفكر طابعه المركب: إذ تبدأ العملية المعرفية بتصور المفاهيم، ثم تُبنى عليها الأحكام عبر أدوات الاستدلال العقلي. (إن المعلومة النظرية إنما تحصل أولاً بالتصور، ثم بالتعقل التصديقي)<sup>2</sup>.

#### ب: الحدّ - أداة إنتاج التصورات

في كتابه "الشفاء"، وتحديدًا في قسم "البرهان"، يُبرز ابن سينا أهمية الحدّ (التعريف) كوسيلة أساسية لتصوّر الماهيات، معتبراً إياه أساساً لكل معرفة صادقة. فالحدّ يُمكن من إدراك جوهر

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء: المنطق، البرهان، المرجع نفسه ص 91-94.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 12-67.

الأشياء، مما يُفضي إلى تصوّر دقيق للموضوعات، وهو شرط ضروري لبلوغ اليقين في المعرفة.

يُعرّف ابن سينا الحدّ بأنه "القول المشتمل على الجنس والفصل"<sup>1</sup>، أي أنه تركيب منطقي يتألف من عنصرين: الجنس الذي يُمثّل الإطار العام للشيء، والفصل الذي يُميّزه عن غيره داخل هذا الإطار. فمثلاً، في تعريف "الإنسان" على أنه "حيوان ناطق"، يُعدّ "حيوان" الجنس، و"ناطق" الفصل، مما يُشكّل تعريفاً جامعاً مانعاً يُحدّد ماهية الإنسان بدقة.

ويُشير ابن سينا إلى أن الحدّ لا يُكتسب من البرهان أو الاستقراء، بل يُدرك مباشرة من خلال تحليل الماهية ذاتها. فهو يرى أن "الحدّ لا يُكتسب من البرهان ولا القسمة ولا حدّ ضدّ المحدود ولا الاستقراء"، مما يُبرز أهمية الحدّ كأداة مستقلة وأساسية في بناء المعرفة.

كما يُبرز ابن سينا العلاقة بين الحدّ والتصنيف العلمي للأشياء، حيث يُمكن الحدّ من تصنيف الموجودات ضمن مراتب عقلية واضحة، مما يُسهّل عملية الفهم والتنظيم المعرفي. فبواسطة الحدّ، يُمكن التمييز بين الأنواع والأجناس، وتحديد الخصائص الذاتية لكل منها، مما يُسهم في بناء نسق معرفي متماسك.

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء: المنطق، البرهان، المرجع السابق، 67.



وبهذا، يُشكّل الحدّ عند ابن سينا أداة مركزية في المنظومة المعرفية، تُسهم في تحقيق تصوّر الدقيق للموضوعات، وتُمهّد الطريق نحو تصديق يقيني، مما يُبرز مكانته في الفلسفة الإسلامية كوسيلة لتحقيق المعرفة الصادقة.<sup>1</sup>

### ج : القياس – أداة إنتاج التصديقات

في المنظومة المنطقية لابن سينا، يُعدّ القياس الأداة المركزية في إنتاج التصديقات، حيث يُعرّفه بأنه: "قول مؤلف من قضايا إذا سُلّمت، لزم عنها قول آخر . "يتكون القياس من مقدمتين على الأقل، ترتبطان عبر حد أوسط يؤدي إلى نتيجة منطقية . مثال كلاسيكي على ذلك:

- المقدمة الكبرى: كل إنسان فانٍ.

- المقدمة الصغرى: زيد إنسان.

- النتيجة: إذن، زيد فانٍ.

الحد الأوسط هنا هو "إنسان"، الذي يربط بين المقدمتين ويؤدي إلى النتيجة.

ما يميز ابن سينا هو تركيزه على ضرورة تطهير المقدمات من الشبهات والأوهام، لتكون

النتيجة يقينية .ولهذا صنّف أنواع القياس إلى:

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء، المنطق، المرجع السابق، ص 92 .

- القياس البرهاني: يعتمد على مقدمات يقينية ويؤدي إلى نتائج يقينية.
- القياس الجدلي: يعتمد على مقدمات مشهورة أو مقبولة عند الجمهور.
- القياس الخطابي: يهدف إلى الإقناع ويعتمد على مقدمات مظنونة.
- القياس السفسطائي: يعتمد على مقدمات مغلوطة ويؤدي إلى نتائج خاطئة.

ويؤكد ابن سينا أن "القياس هو السبيل الأوثق إلى التصديق، لكنه لا يُعتمد إلا إذا كانت مقدماته معلومة باليقين أو مقبولة بالشهرة أو الاستقراء . "وهذا يعني أن صحة القياس تعتمد على صحة مقدماته، وأنه لا يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة إلا من خلال مقدمات صحيحة . وبالتالي، يُعدّ القياس عند ابن سينا أداة منهجية لضبط التفكير والاستدلال، ويُبرز أهمية التمييز بين أنواع القياس المختلفة بناءً على نوعية المقدمات والنتائج<sup>1</sup>.

(القياس هو السبيل الأوثق إلى التصديق، لكنه لا يُعتمد إلا إذا كانت مقدماته معلومة باليقين أو مقبولة بالشهرة أو الاستقراء)<sup>2</sup> كون الحدّ شرطاً ضرورياً قبل الانتقال إلى القياس والاستدلال؛ وضوح الماهية كمُدخل معرفي للبرهان.

### ج. 1) تفكيك العملية المعرفية الكاملة

يجمع ابن سينا بين هذه العناصر لتشكيل بنية منطقية دقيقة:

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء: المنطق، المرجع السابق، ص 94/91.

<sup>2</sup> المرجع نفسه ، ص 92 .

التصور = الإدراك الأولي للماهية = عبر الحد.

التصديق = بناء حكم عقلاني = عبر القياس.

وهو بهذا يُعيد بناء المنطق من كونه "علمًا آليًا" إلى كونه علمًا إبستمولوجيًا، يتناول كيف يتكوّن الفكر، وكيف تُبنى المعرفة، وفق معايير عقلية صارمة، خادمة في آنٍ لمجالات الفقه والكلام والعلوم الطبيعية<sup>1</sup>.

ج. (2) الترتيب المعرفي للمراتب: يبدأ من الوهم، إلى الظن، ثم الظن الراجح، وأخيرًا العلم الضروري، فترتيب هرمي يكشف عن بعد إبستمولوجي دقيق، يميّز بين درجات المعرفة وفق مستوى الوثوقية والبرهان<sup>2</sup>.

ج. (3) لبعد النفسي في المعرفة: يرى ابن سينا أن الإدراك الحسي ليس سوى بداية أولى، ولا تكتمل المعرفة إلا بتدخل العقل الذي يصوغ من المادة الحسية مفاهيم عقلية مجردة<sup>3</sup>.

ج. (4) إعادة ترتيب أقسام الأورغانون: أعاد ابن سينا ترتيب منطق أرسطو، مبررًا الفرق بين القياس البرهاني، والجدلي، والخطابي، والسفسطائي، بما يتلاءم مع حاجات

<sup>1</sup> ابن سينا، الشفاء (قسم المنطق)، تحقيق إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1952، ص 12-67.

<sup>2</sup> علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج2، القاهرة، 1965، ص 187-194.

<sup>3</sup> حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 248-253.

الخطاب الإسلامي، وجعل من "الحد الأوسط" قاعدة استدلالية في بناء البرهان في ترتيبه لأقسام "الأورغانون"، أعاد صياغة النظر المنطقي الأرسطي بما يتناسب مع متطلبات الفكر الإسلامي، وحافظ على التمييز بين القياس البرهاني، والجدلي، والخطابي، والسفسطائي، مبرزاً أن كل نمط من هذه الأنماط يخدم غاية معينة في بناء الحجاج أو البرهان كما شدد على دور "الحد الأوسط" في بناء القياس، إذ يُعد الرابط الأساس الذي يولّد الاستنتاج الصحيح. وقد قدّم تصوراً منهجياً لما يُعرف بعملية توليد المعرفة من خلال ترابط القضايا<sup>1</sup>.

بفضل هذا المشروع، يكون ابن سينا قد نقل المنطق من كونه مجرد أداة للتفكير، إلى كونه علماً مستقلاً ذا بعد نظري ونفسي، قادر على تفسير المعرفة واليقين. وقد أثر تأثيراً بالغاً في كل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي، خاصة بعد ترجمة أعماله إلى اللاتينية ابن سينا ونقله المنطق من أداة إلى علم مستقل: إن التأصيل النظري الذي قدّمه ابن سينا، خاصة بعد تأثر الغرب به، يؤكد أنه لم يُقدم المنطق كأداة فحسب، بل كعلم عقلي مستقل قادر على إنتاج اليقين والمعرفة، فكان له الأثر البارز في الفلسفة المدرسية الأوروبية لاحقاً<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 115-123.

<sup>2</sup> بدوي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص 120-123.

من هنا، قدّم ابن سينا مشروعًا عقلانيًا متكاملًا، جعل فيه المنطق أصلًا في بناء المعرفة الفلسفية والشرعية، فكان يشغل به على مستوى التصور والتصديق، ويُعدّه شرطًا لكل إنتاج فكري منضبط. لم يكن المنطق عنده مجرد آلة للبرهان، بل كان علمًا تأسيسيًا تتقوّم به العلوم وتنظم به معايير الحكم والاستدلال. ومن هنا، نقل ابن سينا المنطق من طور الأداة إلى طور العقلانية النظرية المتكاملة، مؤثرًا في الفلاسفة المسلمين واللاتين على حد سواء، لا سيما بعد ترجمة أعماله إلى اللاتينية في أوروبا الوسيطة. كما نبّه إلى خطورة استعمال المنطق في الجدل الفاسد والفسطية، داعيًا إلى ضبطه بمعايير أخلاقية تضمن التزامه بوظيفته المعرفية والبرهانية، وتمنع انحرافه عن غايته الأصلية.

ويتّضح من هذا المشروع أن المنطق في السياق الإسلامي لم يُختزل في إعادة إنتاج النموذج الأرسطي، بل تحوّل إلى مجال تأصيل ذاتي وتوسيع مفاهيمي، بحيث بات يخدم قضايا العقل، والوحي، والوجود، في آنٍ واحد. وقد مهّد هذا التصور طريقًا جديدًا بلغ ذروته لاحقًا في تنظيرات الغزالي النقدية، وبناءات ابن رشد البرهانية.

## المبحث الثالث:

التجديد المنطقي في الفكر الإسلامي

## مدخل

لقد وجد العقل المسلم نفسه أمام تراث منطقي يوناني واسع ومترامي الأطراف، إلا أنه لم يخضع له خضوع التلميذ لأستاذه، بل اختار أن يُعيد تشكيله ضمن رؤيته التوحيدية التي تُعلي من شأن النص، وترى أن كل علم لا ينسجم مع مقاصد الشريعة وحقائق الوحي، لا يُقبل إلا بقدر ما يُعاد تأويله و"أسلمته"<sup>1</sup>. ومن ثمّ، لم يكن تعامل المسلمين مع المنطق تقليدًا أعمى، ولا قطيعة معرفية شاملة، بل كان فعلًا تأويليًا نقديًا، سعى إلى الجمع بين الفاعلية العقلية والوفاء للمرجعية الدينية. لقد تطور هذا التعامل من مجرد الترجمة والشرح إلى مستوى أعمق وأكثر نضجًا، تمثل في دمج المنطق ضمن البنية المعرفية الإسلامية، لا باعتباره علمًا دخيلًا أو منافسًا للعلوم الشرعية، بل كأداة منهجية ضرورية لضبط الفكر، وتصحيح مسارات الاستدلال، وتعزيز القدرة على التمييز بين البرهان والجدل والمغالطة<sup>2</sup>. وهكذا برز ما يُعرف في تاريخ الفكر الإسلامي بـ"مرحلة التجديد المنطقي"، وهي لحظة معرفية فارقة تجاوزت مجرد الاستيعاب إلى التأصيل والتكييف، وجعلت من المنطق عنصرًا فاعلًا في تطوير أدوات النظر الاجتهادي، والتفكير العقدي، والممارسة الفقهية المنضبطة<sup>3</sup>.

## المطلب الأول : مظاهر التجديد المنطقي

<sup>1</sup> محمد مهران، المنطق عند العرب: تطوره وتأثره بالمنطق اليوناني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1998، ص 42 .

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 57-59.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 103 .

• على المستوى المعرفي - المنطق في خدمة العقيدة والكلام

في هذا المستوى، جرى تطويع المنطق لخدمة قضايا الإيمان، والجدل العقدي، وهو ما نلمسه بشكل جلي في أعمال أبي حامد الغزالي، الذي لم يتعامل مع المنطق كمجرد أداة للاستدلال البرهاني، بل كميزان عقلاني يُعين على التمييز بين الحجج السليمة والباطلة. وفي مقدمات كتابه المستصفى، جعل من دراسة المنطق مقدمة ضرورية قبل الخوض في الأصول، معتبراً أن من لا يُحسن المنطق لا يُوثق بعلمه<sup>1</sup>.

ومع ذلك، لم يبالغ الغزالي في تمجيد المنطق، بل قيّده بحدود منهجية، مبيّناً أنه غير كافٍ في مقامات الكشف والحدس، ولا في إدراك حقائق المعارف الإلهية، التي لا تُنال إلا بالتصفية الروحية. هذا التوازن بين التقدير العقلي للمنطق والتحفظ الإيماني منحه الغزالي مكانة مركزية في التوفيق بين العقل والنقل.

• على المستوى الأصولي - المنطق في خدمة أصول الفقه والاجتهاد

برز المنطق كذلك كأداة حيوية في ضبط القواعد الأصولية والفقهية، لا سيما في عمليات الاستنباط والاجتهاد، إذ تم توظيف مفاهيم الحد، والقياس، والمقدّمة، والعلة، داخل منظومات الفقه، لتقويم الفكر الأصولي وتحديد شروط الاستدلال الصحيح. فكان يُستخدم لضبط مباحث

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1993 ص 10-14.



العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، مما أضفى على علم الأصول صرامة منهجية لم تكن متوفرة قبل دخول المنطق إليه<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق، يُعدّ الآمدي وابن الحاجب من أبرز الأصوليين الذين تبَنّوا هذا التوجه، حيث استثمروا البنية المنطقية الأرسطية في صياغة قواعد أصول الفقه، مما أدى إلى نقلة نوعية في نسق الفكر الفقهي، بحيث لم يعد يقوم فقط على الحفظ والنقل، بل صار يعتمد أيضاً على التحليل والتركيب والاستدلال المنهجي.

اتجاهات العلماء تجاه المنطق:

انقسم علماء الإسلام في هذه المرحلة إلى ثلاث اتجاهات رئيسية:

- اتجاه مؤيد، رأى في المنطق أداة مشروعة منهجياً، ووسيلة عقلية تحصّن الفكر الشرعي من الوقوع في الخطأ؛ أبرز ممثليه: الغزالي، ابن رشد، الآمدي، وابن الحاجب.
- اتجاه متحفّظ أو رافض، خاصة لدى بعض أهل الحديث، الذين نظروا إلى المنطق على أنه يحمل بذوراً فلسفية أجنبية قد تؤدي إلى التباس في العقيدة، ومنهم ابن الصلاح، الذي ألّف رسالة شهيرة في تحذير المشتغلين بالمنطق.

<sup>1</sup> الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، بيروت، 1996، ص 18-22.

- اتجاه انتقائي ناقد، لم يرفض المنطق لذاته، وإنما سعى إلى تهذيبه وتنقيته من الشوائب الكلامية والفلسفية، كما فعل ابن تيمية في الرد على المنطقيين، حيث نقد المنطق الأرسطي من منطلق شرعي، مؤكداً أن القياس الفقهي والجدل القرآني أولى في الاستدلال من الأقيسة البرهانية<sup>1</sup>.

ورغم هذا التباين، فإن الاتجاه العام داخل المدارس العقلية الإسلامية كان يميل إلى اعتماد المنطق كأداة قابلة للتكيف، شريطة أن يُعاد توجيهه بما يتناسب مع مقاصد الشريعة، وروح الإسلام.

في الأخير نستنتج إن هذا التجديد المنطقي لم يكن خضوعاً لأرسطو، ولا قطيعة معه، بل كان فعلاً نقدياً تأصيلياً، استلهم التراث اليوناني، ثم أعاد صوغ مفاهيمه ضمن رؤية إسلامية شاملة. وهو ما يبرر الدور الحيوي الذي لعبه المنطق في خدمة علم الكلام من جهة، وعلم الأصول والاجتهاد من جهة ثانية، مما يجعله أحد أعمدة الفكر الإسلامي الوسيط، وأحد مفاتيح فهم العقلية الإسلامية المركبة، التي جمعت بين البرهان والإيمان، بين الحدس والعقل، وبين النص والمنهج.

### المطلب الثاني: توظيف المنطق في علم الكلام

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، المصدر السابق، ص14.

شكّل علم الكلام أحد أهم الحقول التي احتضنت المنطق وفعلته في سياق الدفاع عن العقيدة الإسلامية ورد الشبهات. وقد أدرك المتكلمون المسلمون منذ وقت مبكر أن المنطق يمكن أن يلعب دورًا حاسمًا في تنظيم الحجج، وتقنين المسائل العقدية، خاصة في مواجهة المذاهب الوافدة كالمجسّمة والدهرية، أو في المناظرات الداخلية بين الفرق الإسلامية (كالمعتزلة، والأشاعرة، والكرامية).

في هذا السياق، برزت أسماء الجويني، والباقلاني، والغزالي بوصفهم روادًا في أسلمة المنهج المنطقي داخل علم العقيدة، دون التضحية بروح النص القرآني. وقد حرص هؤلاء على التمييز بين:

- القياس البرهاني الذي يُعتمد في المسائل الأصولية.
- والقياس الظني أو الخطابي الذي يُستأنس به دون بناء العقائد عليه<sup>1</sup>.

وهنا أن القياس البرهاني يفيد العلم اليقيني في المسائل الأصولية والعقلية بحيث بلغ هذا التوظيف المنطقي ذروته عند الغزالي، الذي جعل المنطق شرطًا ضروريًا لكل علم، ووصفه في مقدمة كتابه "محك النظر" بأنه آلة لا يُوثق بعلم من لم يتقنها، دون أن يمنحه قداسة فلسفية

<sup>1</sup> أبوحامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص112.

مطلقة، إذ ظل يعتبر أن الذوق الصوفي والإلهام أعلى من العقل البرهاني في بعض مراتب المعرفة<sup>1</sup>.

### المطلب الثالث: تكييف المنطق في أصول الفقه

في موازاة علم الكلام، عرف علم أصول الفقه تطوراً نوعياً مع إدماج أدوات المنطق في بنية الاستدلال الفقهي، فصار يُستخدم في:

- تحديد المفاهيم (الحد).
- ضبط القياس الشرعي.
- تصنيف الأدلة والعلل.
- تمييز الصحيح من الفاسد في طرق الاستنباط.

وقد لعب هذا التوجه دوراً مركزياً في بناء منهج اجتهادي عقلاني ينهض على قواعد واضحة، ويجنب الفقيه السقوط في العشوائية أو التحكم. ومن أبرز الأعلام الذين نظّروا لهذا الاتجاه:

- الشافعي، بوصفه المؤسس الأول لعلم الأصول، وإن كان المنطق في زمنه لم يُدَوَّن بعد بشكل مستقل.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص ص112-113.

- الغزالي، الذي افتتح كتابه "المستصفى" بمقدمة منطقية تنتظر لبنية الاستدلال.
- الأمدي وابن الحاجب، الذين استكملوا هذه الرؤية، ففصلوا في العلاقة بين المنطق والقواعد الفقهية.

لقد صار المنطق، في هذا السياق، جزءًا من "عدّة المجتهد"، بل شرطًا من شروط أهلية الاجتهاد كما أقرّ بذلك بعض علماء الأصول.

تبيّن من خلال هذا المبحث أن الفكر الإسلامي لم يكتفِ باستهلاك المنطق كمنتج معرفي يوناني، بل أعاد توجيهه توجيهًا وظيفيًا عميقًا، فجعله خادمًا للعقيدة والشرعية، دون أن يُفَرِّط في أدواته الصارمة. وقد أنتج هذا التفاعل نمطًا من التفكير البرهاني المؤصل إسلاميًا، كان له أثر كبير في تطور علوم الكلام والأصول والجدل.

في إطار تحليلنا النقدي للمصادر التي تؤرخ لتطور الفكر المنطقي، تبيّن لنا من خلال دراسة كتاب المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل للفيلسوف الفرنسي روبير بلانشي ، في ترجمته العربية التي أنجزها الدكتور محمود اليعقوبي، أن هذا العمل، رغم ما يتمتع به من اتساع زمني يمتد من العصر اليوناني حتى المنطق الرياضي الحديث، يعاني من إغفال منهجي واضح لدور المناطقة المسلمين في العصر الوسيط<sup>1</sup>. فالخطاب التاريخي الذي يتبناه بلانشي

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص 112-113.

يندرج ضمن ما يسميه البعض بـ"الاستبعاد الإستمولوجي الصامت" للمساهمات العلمية غير الأوروبية، لا سيما تلك التي انبثقت عن الحضارة الإسلامية إبان العصور الوسطى. وعلى الرغم من بعض الإشارات المقتضبة إلى ما يسمى بـ"المذاهب الوسيطة" أو "المؤلفين الوسيطين"، فإن الكاتب لا يُدرج الفلاسفة المسلمين ضمن السلسلة التكوينية الأساسية للمنطق، بل يتجاوزهم بسرعة، مكتفياً ببعض العبارات العامة حول حركة الترجمة ونشاط دار الحكمة ببغداد سنة 832م، أو الإشارة إلى ألقاب مثل "المعلم الثاني" للفارابي، و"المعلم الثالث" لابن سينا، من دون الخوض في جوهر إضافاتهم المفاهيمية أو مناهجهم المنطقية الأصيلة<sup>1</sup>.

وقد أشار بلانشي إلى دور الرهبان السريانيين في الوساطة الترجمية بين التراث اليوناني والعربي، وإلى الأثر اللاحق لشروح ابن رشد في الجامعات الغربية، إذ قال: "لكن التأثير العربي على المدرسين الغربيين هو بوجه خاص تأثير ابن رشد [...] وقد اعتاد المدرسيون على تلقيه بالشرح"<sup>2</sup>، إلا أن هذه الإشارات بقيت في حدود السرد التاريخي التوثيقي دون أن تترجم إلى اعتراف إبستيمي حقيقي بوظيفة هؤلاء في تطوير مفاهيم كـ"القياس الحملي"، و"القياس الشرطي"، وربط المنطق باللاهوت العقلي في الفكر الكلامي.

<sup>1</sup> روبير بلانشي، المنطق و تاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة محمود اليعقوبي، دارالكتب الحديث، القاهرة، 2004، ص153-154.

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الإتصال، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص45-46.

ويصل المؤلف إلى ما يشبه الخلاصة في قوله: "إن هذه المساهمات قد وسعت ميدان المنطق... فانضاف الفن الجديد (ars nova) إلى الفن القديم (ars vetus)"<sup>1</sup>، ومع ذلك، يدرج ذلك كله في سياق التطور الأوروبي للمناهج المدرسية، لا في إطار التأثير الحضاري المتكامل.

من خلال هذا التوجه، يتضح أن بلانشي يعيد إنتاج سردية مركزية أوروبية تعتبر الفكر المنطقي مسارًا خطيًا يبدأ مع أرسطو ويُستأنف مع راسل، متجاوزًا قرونًا من الإبداع المنطقي في العالم الإسلامي، والتي أسهمت ليس فقط في حفظ التراث الأرسطي، بل في تجديده وإغنائه بمفاهيم ومقاربات جديدة. إن هذا الغياب لا يمكن تأويله على أنه نتيجة لضيق المساحة أو ترتيب الأولويات، بل هو انعكاس لبنية معرفية ترى في العقل الأوروبي مصدرًا حصريًا للإبداع الفلسفي<sup>2</sup>. وعليه، فإن من الواجب على الباحثين المعاصرين، لا سيما في السياق العربي الإسلامي، إعادة قراءة تاريخ المنطق من منظور تكاملي متعدد المصادر، يراعي المساهمات الحضارية التي طالما وُضعت على الهامش، وإدراجها ضمن مسار تطوري عقلاني وإنساني، تتقاطع فيه الثقافات وتتبادل فيه النماذج المعرفية.

<sup>1</sup> روبير بلانشي، المنطق و تاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة محمود اليعقوبي، المرجع السابق، ص 154.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، 154.

## الفصل الثالث:

آثار الغزالي وابن رشد بين التقليد و التجديد

- المبحث الأول : المنطق عند الغزالي
- المبحث الثاني : المنطق عند ابن رشد



## مدخل

يُعدّ علم المنطق من أبرز الحقول المعرفية التي شكّلت محورًا لصدامات معرفية حادة بين التراث الفلسفي اليوناني والعلوم الإسلامية العقلية، إذ ظلّ موضع جدل طويل بين من رآه أداة للتمييز البرهاني وبين من اعتبره تهديدًا لصفاء العقيدة وتعدًّا على نقاء الوحي. وقد بلغ هذا الجدل ذروته في القرنين الخامس والسادس الهجريين، مع مفكرين بارزين سعوا إلى تأصيل العلاقة بين الشرع والعقل بمنظورات مختلفة، وفي مقدّمتهم أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي، اللذان مثلاً نموذجين متمايزين في تعاطيهما مع المنطق من حيث المقاصد والوظيفة والمنهج. لقد جسّد كل من الغزالي وابن رشد وجهًا من وجوه ثنائية عميقة طالما شغلت الفكر الإسلامي، وهي ثنائية التقليد والتجديد. فالأول انطلق من عمق العلوم الشرعية ليعيد بناءها على أسس منطقية وكلامية دقيقة، واضعًا المنطق في خدمة الشريعة، ومؤكّدًا على أن النظر العقلي ضرورة لفهم الوحي وليس تهديدًا له. أما الثاني، فقد استند إلى التراث الأرسطي ليعيد قراءته قراءة برهانية عقلانية من الداخل، متجاوزًا الجدل الكلامي، ودافع عن المنطق بوصفه جوهر الفلسفة، ووسيلة لا غنى عنها لإدراك الحقيقة، سواء في الطبيعة أو في النص الديني.

وفي هذا الإطار، فإن ثنائية التقليد والتجديد ليست مجرد تقابل بين الانغلاق والانفتاح،

بل هي تجسيد لتوتر معرفي أصيل بين الوفاء لما تراكم من علوم، والسعي إلى تجاوز حدودها

لصالح رؤية أكثر عقلانية أو روحية. وقد استطاع الغزالي أن يجدد من داخل التقليد دون أن يتجاوزه، بينما سعى ابن رشد إلى تفكيك التقليد الفقهي الكلامي، ليؤسس خطاباً جديداً يؤمن بأن لا خلاف جوهرى بين الحكمة والشرية، متى ما أحسن النظر.

من هنا، يُعنى هذا الفصل بتفكيك مسارات التداخل والتمايز في مشروعى هذين المفكرين، لا بغرض المفاضلة، بل من أجل كشف كيف سلك كل منهما طريقه في التعامل مع التراث، وكيف أعاد تشكيل أدواته المفهومية وفق مقصده الخاص. فالسؤال الجوهرى الذى نطرحه هو: هل كان الغزالي وابن رشد مجرد ناقلين متمرسين للمنطق الأرسطى، أم مجددين للمناهج داخل بنية الثقافة الإسلامية؟

انطلاقاً من هذا الإشكال، يتبنى الفصل منهجاً مقارناً تحليلياً، يتناول في مبحثه الأول الغزالي بوصفه فقيهاً أصولياً ومتكلماً صوفياً وظّف المنطق لإعادة بناء النظر العقدي والفقهي، وفي مبحثه الثانى ابن رشد، بوصفه شارحاً لأرسطو ومدافعاً عن الفلسفة الإسلامية العقلانية. أما الغاية، فهي إبراز حدود اللقاء والافتراق بين المشروعين، ومدى مساهمتهما كل من زاويته في نقل المنطق من حقل الفلسفة الأجنبية إلى فضاء الشريعة الإسلامية، لا كأداة دخيلة، بل كجهاز تأصيلي قابل للتطويع والتهديب.

المبحث الأول:

المنطق عند الغزالي

## مدخل

احتلَّ المنطق في السياق الإسلامي الوسيط موقعًا إشكاليًا مركَّبًا، إذ ظلَّ في نظر الكثيرين علمًا دخيلًا على الحقل الديني، لما يحمله من حمولة فلسفية يونانية ذات أصول أرسطية، يُخشى أن تَطمس نقاء الوحي أو تُحدث انزياحًا عن معايير الاستنباط المألوفة. غير أنَّ هذا التصور بدأ يتعرض لتصدعات معرفية في القرنين الخامس والسادس الهجريين، حين ظهرت أصوات عقلانية تنتظر إلى المنطق لا كغريب عن الشريعة، بل كأداة ضرورية لضبط آليات التفكير وضمان صحَّة الاستدلال، وفي طليعة هذه الأصوات برز موقف الغزالي كأحد أبرز من دافعوا عن ضرورة المنطق داخل العلوم الإسلامية.

لقد تعامل الغزالي مع المنطق بمنظور تأصيلي، لا يستند إلى الإعجاب بالفكر الأجنبي أو الولاء الفلسفي، بل إلى قناعة منهجية صارمة مفادها أن العلوم الدينية وعلى رأسها أصول الفقه والكلام لا يمكن أن تستقيم من حيث البنية الحجاجية والاستدلالية، إلا إذا استندت إلى آلة دقيقة قادرة على التفريق بين البرهان والظن، وبين القياس والتمويه. هكذا أصبح المنطق، في تصوره، "مِيعَار العلم" و"محك النظر"، أي الأداة التي تمكّن طالب العلم من تصفية المعارف، وتنقية طرق الاستدلال من الخلط والمغالطة.

هذا الموقف لم يكن مجرد تأييد عابر، بل اتخذ صيغة إدماج وظيفي ممنهج، تمثل في إدراج المنطق في مقدمة مؤلفاته الكبرى، خاصة كتابه الأصولي المستصفى من علم الأصول، حيث أعلن أن "من لا يُتقن المنطق لا يُؤمن عليه الاجتهاد"، مؤسساً بذلك لما سيُعرف لاحقاً بـ"المدخل المنطقي إلى العلوم الشرعية". لم يُوظف المنطق بوصفه بديلاً عن النص، بل بوصفه شرطاً لأداء النظر الصحيح في النص.

من جهة أخرى، لم ينظر الغزالي إلى المنطق كمجرد ترسانة تقنية للاستدلال، بل كبنية عقلية تنظم التفكير في العقيدة كما في الفقه، وقد استخدمه بوعي في مجالات الكلام، كما في الاقتصاد في الاعتقاد، وفي النقد الفلسفي ذاته، كما في تهافت الفلاسفة. وبذلك، مثّل مشروعه معبراً فاصلاً بين مرحلة التوجس من المنطق، ومرحلة شرعنته المعرفية داخل المنظومة الإسلامية.

إن دراسة موقف الغزالي من المنطق تكشف تحوُّلاً نوعياً في تاريخ العقل الإسلامي، حيث لم يعد المنطق علماً محظوراً أو مشبوهاً، بل أصبح أداة نظر مشروعة ومطلوبة، بل ومشروطة للدخول في مجال الاجتهاد. وهو ما يجعل من الغزالي أحد المفكرين المؤسسين لمكانة المنطق في الحقل الإسلامي، لا بوصفه وافداً، بل بوصفه جزءاً من هندسة النظر الشرعي الرشيد.

### المطلب الأول : السيرة الذاتية و المسار العلمي

وُلد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي سنة 450هـ/1058 م بمدينة طوس، إحدى حواضر إقليم خراسان الكبرى في العصر السلجوقي. ينتمي إلى أسرة متواضعة من الناحية الاقتصادية، غير أن والده كان تقيًا محبًا للعلم وأودعه هو وأخاه أحمد عند أحد الصوفية بعد وفاته، ليُعنى بتربيتهما وتعليمهما. وقد بدأ الغزالي دراسته في الكتاب، ثم انتقل إلى حلقات العلم، حيث تلقى تعليمه الأولي في الفقه الشافعي والكلام والأصول<sup>1</sup>.

كان من أبرز شيوخه الإمام الجويني (إمام الحرمين)، الذي أثر فيه تأثيرًا بالغًا، خاصة في علم الكلام والأصول، ومهّده للارتقاء لاحقًا إلى مصاف كبار المتكلمين. بعد وفاة الجويني، التحق الغزالي بلاط الوزير نظام الملك الطوسي، الذي قرّبه إليه وعهد إليه بمهمة التدريس في المدرسة النظامية ببغداد عام 484 هـ، وهو لم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، في سابقة لم تكن معهودة لعلماء عصره.

في بغداد، أظهر الغزالي نبوغًا لافتًا في علوم الدين والمنطق والفلسفة، حتى عُدّ من كبار علماء الأمة، وذاع صيته في أنحاء المشرق الإسلامي. غير أن هذا المجد العلمي رافقه اضطراب داخلي روحي عميق، عبّر عنه بنفسه في كتابه المنقذ من الضلال، حيث دخل في

<sup>1</sup> ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص192 .

أزمة وجودية دفعته إلى التخلي عن منصبه التدريسي، والاعتزال والانقطاع للتأمل والزهد عام 488 هـ.<sup>1</sup>

أمضى الغزالي نحو عشر سنوات في التجوال بين الشام والقدس والحجاز، متعبداً متأملاً، حتى استقرت قناعته بصدق المنهج الصوفي في معرفة الله. عاد إلى طوس بعد هذه الرحلة الروحية، وأقام في زاوية قرب مسقط رأسه، يدرّس ويؤنّ خلاصة تجربته الفكرية والروحية.

من أبرز مؤلفاته في هذه المرحلة إحياء علوم الدين، الذي عدّه بعض الباحثين أعظم عمل في الفكر الإسلامي الوسيط؛ فقد جمع فيه بين الفقه، والتصوف، وعلم النفس الأخلاقي، والنقد الاجتماعي، وأعادته إلى روح الإسلام النقية<sup>2</sup>. كما كتب قبل ذلك تهافت الفلاسفة، الذي رد فيه على الفلاسفة المسلمين، وخصوصاً ابن سينا والفارابي، متهماً إياهم بالكفر في ثلاث مسائل، من بينها قدم العالم، وإنكار البعث الجسدي، وعلم الله بالجزئيات، وقد أثار هذا الكتاب جدلاً واسعاً ورد عليه لاحقاً ابن رشد في كتابه تهافت التهافت<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 29.

<sup>2</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ، دار المعرفة، بيروت ، 1980، ص 5.

<sup>3</sup> الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ، دار المعارف ، القاهرة، 1961، ص 87-98.

تميّز الغزالي بشخصية مركّبة :فقيه أصولي، متكلم عقلاني، فيلسوف ناقد، وصوفي عارف، وقد ترك تراثًا بالغ الأثر، سواء في العالم الإسلامي أو في الفكر الأوروبي الوسيط، حيث تُرجم بعض كتبه إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر<sup>1</sup>.

توفي أبو حامد الغزالي في طوس سنة 505هـ / 1111 م، عن عمر ناهز الواحدة والستين، وترك وراءه إرثًا فكريًا غزيرًا يُعد من أمهات المرجعيات في الفكر الإسلامي.

### المطلب الثاني : موقفه من المنطق و أثره في الفكر الأصولي

لم يكن علم المنطق، في مستهل نشأته داخل الحضارة الإسلامية، من العلوم التي حظيت بقبول فوري أو تأييد مطلق؛ بل ظل محاطًا بكثير من التحفظ والارتياب، وذلك بسبب ما رافقه من خلفية يونانية وثنية، وأدوات مفاهيمية وفلسفية أرسطية، لم تكن مألوفة في أوساط علماء الشريعة والمتكلمين. لقد ارتبط المنطق، في أذهان كثير من فقهاء القرون الأولى، بالفلسفة المشائية، التي كانت تُعد دخيلة على نسيج العلوم الإسلامية، ومحتملة بما اعتُبر خروجًا عن "صفاء الوحي"، بل وتعدّ على "حدود النقل". وقد أدّى هذا الربط إلى نشوء موقف نقدي شديد من المنطق، لا من حيث بنيته فقط، بل من حيث مقصديته الحضارية.

<sup>1</sup> Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology, Oxford University Press, 2009, p. 1



في هذا السياق الجدلي المعقد، الذي ساد فيه التوتر بين النقل والعقل، وُلد موقف الإمام أبي حامد الغزالي ، الذي يُعدّ واحدًا من الوجوه المؤسسة للنهضة المنهجية في الفكر الإسلامي الوسيط، لا من خلال تبنيه للمنطق فحسب، بل من خلال إعادة تشكيل وظيفته وتوطينه داخل العلوم الإسلامية بوصفه أداة منهجية لا يستقيم التفكير السليم دونها.

واللافت في مسيرة الغزالي أنه لم ينشأ في بيئة فلسفية ولا في مدرسة عقلانية حرة، بل نشأ في بيئة فقهية شافعية تقليدية، تحكمها قواعد المذهب وأدبيات الفتيا، وتُحاط فيها الفلسفة بالحذر، والمنطق بالتوجس. وقد كان تشربه لهذا الوسط كافيًا ليجعل منه عالمًا مقلدًا كسائر علماء عصره، لولا نزوعه الفطري نحو التأمل العقلي والبحث التحليلي، وميوله المبكر إلى استكشاف المعارف المجاورة، بما في ذلك الفلسفة والمنطق، مما جعله يُطلّ على هذه العلوم بعين نقدية وباحثة لا رافضة<sup>1</sup>.

تلقّى الغزالي تعليمه على يد إمام الحرمين الجويني، وهو أحد الأعلام الذين مزجوا بين الكلام الأشعري والمنطق العقلي، فكان له دور مركزي في إعادة بناء التصور المعرفي للطالب الغزالي، خاصة فيما يتصل بطرائق الاستدلال والنظر العقلي. لكن الغزالي لم يكتفِ بمجرد التلقي، بل أعاد النظر في أدوات التحصيل نفسها، وبدأ يلاحظ أن كثيرًا من أهل الكلام والفقه

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص 87-89.

يستخدمون مصطلحات من قبيل القياس، الدليل، الحد، دون وعي بمبانيها المنطقية الصارمة، مما جعله يكتشف تدريجيًا ضرورة المنهجية للمنطق.

وبعد مرحلة من التردد، بلغ الغزالي قناعة فكرية راسخة، مفادها أن المنطق هو الشرط المسبق لكل تفكير علمي أو اجتهد شرعي، وأنه الأداة الوحيدة القادرة على أن تُميز بين البرهان والجدل، بين الظن واليقين .وقد عبّر عن هذه القناعة في مقدمة كتابه محك النظر، حيث يكتب بنبرة يقينية حاسمة: "من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلًا"<sup>1</sup>.

لقد أدرك الغزالي، في سياق نقده لطرائق الاستدلال المعتمدة لدى الأصوليين والمتكلمين، أنّ كثيرًا منهم يخلط بين الظن واليقين، وبين الجدل والبرهان، وهو خلط لا يمكن تجاوزه إلا باعتماد أداة محايدة قادرة على تقويم النظر وتصويب الاستدلال؛ وهي المنطق. ومن هذا المنطلق، لم يكتف الغزالي باعتبار المنطق علمًا مساعدًا يُدرس على هامش علوم الشريعة، بل اتخذ خطوة منهجية حاسمة حين ضمّنه في مقدمة كتابه الأصولي المستقصى من علم الأصول، مُبرّرًا أن ضبط آلة الفكر شرط سابق على عملية الاستنباط، وأن من لا يُتقن مبادئ المنطق لا يُؤمن عليه الاجتهاد .وقد شكّل هذا التوظيف المنهجي سابقة فكرية رائدة، جعلت من الغزالي أول من أدرج المنطق صراحة في بنية علم أصول الفقه، مؤسسًا بذلك لما سيُعرف لاحقًا

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص 10 .

ب"المدخل المنطقي إلى علم الأصول"، وهو المسار الذي واصل تطوره مع أعلام لاحقين كالبيضاوي، والتفتازاني، والشاطبي، ليصبح تقليدًا علميًا مستقرًا في الحقل الأصولي الإسلامي.<sup>1</sup>

### المطلب الثالث: حضور المنطق في كتبه الأصولية و الكلامية في الدفاع عن الشريعة

لقد توسع الغزالي في توظيف المنطق في مؤلفاته المتنوعة، سواء في علم الكلام أو أصول الفقه أو حتى في الدفاع عن العقيدة. ففي المنقذ من الضلال، يبين أن إدراك اليقين لا يتم إلا عبر أدوات عقلية صارمة، ويعترف بأن الجدل لا يكفي وحده، بل يحتاج إلى نور يُقَدَف في القلب بعد مباشرة النظر، وهو نظر مشروط بمنهج سليم، أي بمنطق دقيق.<sup>2</sup>

أما في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"، فقد حاول التوفيق بين الإيمان والعقل، ووظف أدوات منطقية دقيقة لإثبات العقائد، دون الانزلاق إلى منطق الفلاسفة، ولا إلى خطاب المتكلمين الجدلي. وفي تهافت الفلاسفة، لم يهدم المنطق، بل استعمله في نقد الفلسفة ذاتها، مما يدل على عمق وعيه النقدي.<sup>3</sup>

أما في حقل "أصول الفقه"، فقد أحدث الغزالي قفزة نوعية، إذ استند في بناء قواعده الاستنباطية على القياس المنطقي لا فقط الأصولي، كما فعل في المستصفى. فبدأ الكتاب

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المصدر السابق، ص 9-10.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 36.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص 87-98.

بمقدمة في المنطق وطبق قواعده على المفاهيم الأصولية، مبيّنًا أن القياس الفقهي لا يمكن فهمه إلا برده إلى أصوله العقلية الصورية<sup>1</sup>.

تتوزع أعمال الإمام الغزالي في المنطق بين عدد من المؤلفات، أبرزها كتاب "معيان العلم" الذي خصصه لتطبيق قواعد البرهان. وفي مستهل هذا الكتاب، يعرض الغزالي تصورًا منهجيًا دقيقًا لطبيعة المعرفة وأقسامها، مميّزًا بين نوعين أساسيين من العلم: العلم بذوات الأشياء، وهو ما يُعرف بـ التصور، والعلم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض، سواء بالإثبات أو النفي، وهو ما يُسمّى تصديقًا. ويؤكد أن كل بحث معرفي ينتهي بالضرورة إلى أحد هذين النمطين: إما أن يُفضي إلى تصور، أو إلى تصديق<sup>2</sup>.

ويبيّن الغزالي أن ما يؤدي إلى التصور يُطلق عليه اسم القول الشارح، ويشمل التعريف (الحد) أو الوصف (الرسم)، في حين أن ما يؤدي إلى التصديق يُسمى "حجة"، وتشمل القياس، أو الاستقراء، أو سواهما من طرائق الاستدلال. أما الغاية من كتابه هذا، كما يصرّح، فهي بيان المبادئ التي يقوم عليها القول الشارح، سواء كان تعريفًا حديثاً أو رسماً<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology, Oxford University Press, 2009, p. 5

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص 7-8.

<sup>3</sup> محمد روي، "منهج الغزالي في التأليف في علم المنطق"، مجلة الفلسفة والعلوم، العدد 2/1، المغرب 2021، ص 197.

وكذا المبادئ التي تقوم عليها الحجة الموصلة إلى التصديق، سواء كانت قياساً منطقياً أو نمطاً آخر من أنماط الحجاج العقلي<sup>1</sup>. و أيضاً كتاب "محك النظر" فيعد هذا الكتاب أيضاً من أبرز مؤلفاته في مجال المنطق، حيث يتجلى فيه سعيه الحثيث لتقريب مباحث المنطق الأرسطي إلى الأذهان الإسلامية، وتوظيفها في خدمة العلوم الشرعية. يمثل هذا الكتاب مرحلة نضج في مشروع الغزالي الفكري، إذ يتجاوز فيه الطابع التعليمي إلى بناء منظومة منطقية متكاملة تتسم بالعمق والتحليل الدقيق.

#### ❖ بنية الكتاب ومضامينه

يتألف "محك النظر" من قسمين رئيسيين:

#### • القسم الأول: في القياس

في القسم الأول من كتابه "محك النظر"، يُقدّم الإمام أبو حامد الغزالي معالجة دقيقة لمباحث القياس المنطقي، مُركّزاً على شروط القياس الصحيح، ومُميّزاً بين أنواعه المختلفة.

#### أ شروط القياس الصحيح

يبدأ الغزالي بتحديد شروط القياس الصحيح، مؤكداً على ضرورة التمييز بين القياس البرهاني، الذي يعتمد على مقدمات يقينية ويؤدي إلى نتائج يقينية، والقياس الجدلي، الذي يستند إلى

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص 7-8.

مقدمات مشهورة ومقبولة، والقياس الخطابي، الذي يعتمد على الإقناع دون البرهان. ويُبرز أهمية تطهير المقدمات من الشبهات والأوهام لضمان صحة النتائج.

### ب تقسيم القياس إلى ثلاثة فنون

يقسم الغزالي القياس إلى ثلاثة فنون رئيسية:

– **القياس البرهاني** : يُبنى على مقدمات يقينية تؤدي إلى نتائج يقينية، ويُستخدم في العلوم التي تتطلب اليقين، مثل الرياضيات والطبيعات.

– **القياس الجدلي** : يعتمد على مقدمات مشهورة ومقبولة، ويُستخدم في المناظرات والجدل العلمي.

– **القياس الخطابي** : يستند إلى الإقناع والتأثير، ويُستخدم في الخطابة والوعظ<sup>1</sup>.

ويتناول الغزالي في كل من هذه الفنون كيفية تأليف المقدمات، وشروط الحد الأوسط، وأنواع القضايا، مُبرزًا أهمية الترتيب المنطقي للمقدمات للوصول إلى نتائج صحيحة. ويتناول الغزالي في كل من هذه الفنون كيفية تأليف المقدمات، وشروط الحد الأوسط، وأنواع القضايا، مُبرزًا أهمية الترتيب المنطقي للمقدمات للوصول إلى نتائج صحيحة.

### ج تحليل صور القياس المختلفة

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المصدر السابق، ص 8/7.

يُعنى الغزالي بتحليل صور القياس المختلفة، مُبرزاً أهمية الترتيب المنطقي للمقدمات للوصول إلى نتائج صحيحة. ويُوضح أن القياس يتكوّن من مقدمتين على الأقل، تربط بينهما علاقة منطقية عبر الحد الأوسط، الذي يُفضي إلى النتيجة. ويُبرز أهمية وضوح الماهية كمُدخل معرفي للبرهان، مؤكداً أن التصور الدقيق للماهيات لا يتم إلا من خلال حدود محكمة. تُظهر هذه المعالجة التزام الغزالي بالمنهج العقلي الصارم، حيث يُعيد صياغة المفاهيم المنطقية بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية، ويُبرز سعيه إلى تأسيس علم منطق إسلامي يُراعي الخصوصية الثقافية والدينية للأمة الإسلامية<sup>1</sup>.

#### • القسم الثاني: في الحد

◦ يُعالج الغزالي مفهوم الحد، مميّزاً بين الحد التام والحد الناقص، والفرق بين الحد والرسم.

◦ يُفصّل في شروط الحد الصحيح، مثل كونه جامعاً مانعاً، ويُوضح كيفية استخدام الحدود في تصنيف العلوم والمعارف.

◦ يُبرز العلاقة بين الحد والتصور، مؤكداً أن التصور الدقيق للماهيات لا يتم إلا من خلال حدود محكمة.

#### أ الأبعاد الفلسفية والمنهجية

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 49-58.

يُظهر محك النظر التزام الغزالي بالمنهج العقلي الصارم، حيث يُعيد صياغة المفاهيم المنطقية بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية . فهو لا يكتفي بنقل المفاهيم الأرسطية، بل يُنقّحها ويُعيد توظيفها في سياق يخدم مقاصد الشريعة . كما يُبرز الكتاب سعي الغزالي إلى تأسيس علم منطق إسلامي يُراعي الخصوصية الثقافية والدينية للأمة الإسلامية<sup>1</sup>.

### ب أهمية الكتاب في المشروع الغزالي

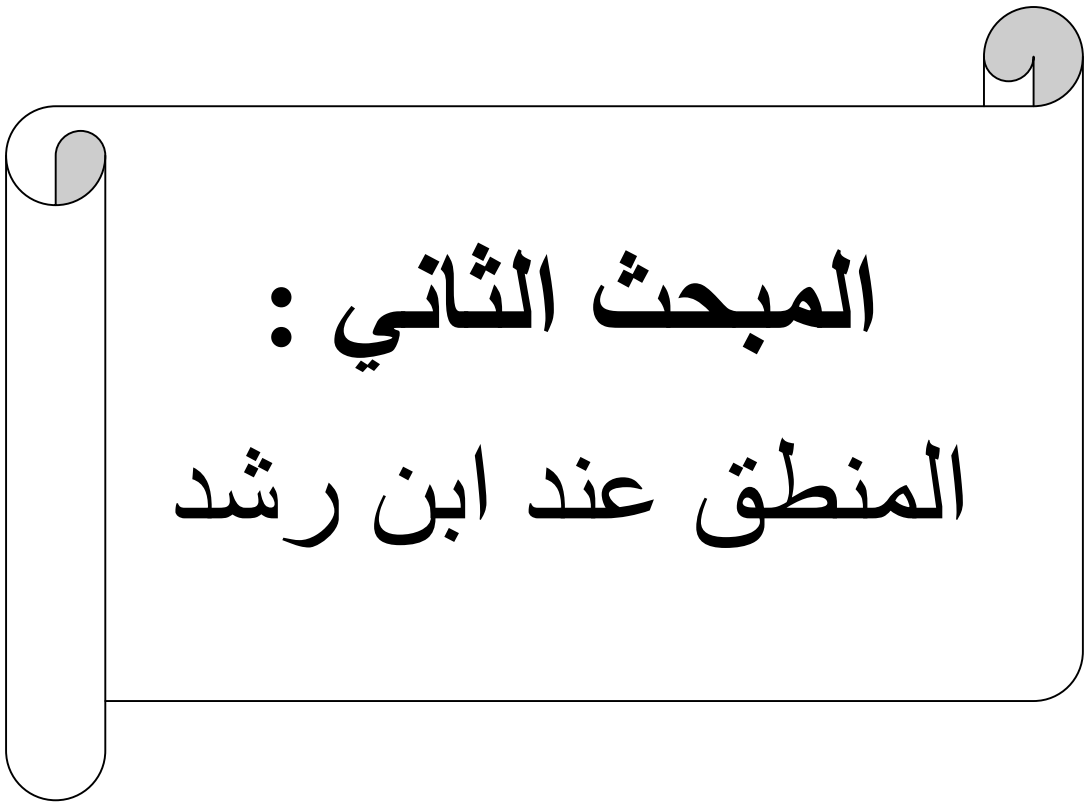
يُعتبر محك النظر حلقة مهمة في سلسلة أعمال الغزالي المنطقية، حيث يُكمل ما بدأه في معيار العلم ويمهد لما سيأتي في القسطاس المستقيم .ويُظهر الكتاب تطور فكر الغزالي من مجرد التعريف بالمنطق إلى بناء منظومة منطقية متكاملة تُسهم في ترسيخ العقلانية الإسلامية<sup>2</sup>. فنستخلص فير آخر الكتاب محك النظر ان الغزالي استخلص القواعد المنطقية في صورة مبسطة، والقياس الذي خصه لمسألة القياس الصوري المجرد. كل هذه الأعمال تدل على حضور راسخ للمنطق في مشروعه الإصلاحية والدفاعي عن الشريعة ضد التأويلات الفلسفية أو النزعات الصوفية المغالية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، المصدر السابق، ص 50-58.

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، المصدر نفسه ص 49-58

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ، 1961، ص 17.



A decorative scroll frame with a light gray background and a dark gray border. The frame has rounded corners and a vertical strip on the left side. The text is centered within the frame.

## المبحث الثاني :

### المنطق عند ابن رشد

### مدخل

يعدّ ابن رشد من أبرز المفكرين الذين أسهموا في ترسيخ المنطق داخل الثقافة الإسلامية، إذ جعله الأساس الذي تقوم عليه المعرفة اليقينية، ورأى فيه أداة تُميّز بها الأقوال الصحيحة من الفاسدة، ووسيلةً لضبط التفكير وتنظيم الاستدلال في مختلف مجالات المعرفة الفلسفية منها والشرعية. ومن خلال شروحه العميقة لمؤلفات أرسطو، فقد أعاد صياغة المنطق الأرسطي بما ينسجم مع البيئة الفكرية الإسلامية، وما أحدثه من تأثير عميق امتدّ إلى الفلسفة المدرسية في الغرب اللاتيني. و لهذا لقب بالشارح الأكبر. فمن هو ابن رشد؟

### المطلب الأول: السيرة الذاتية لفيلسوف قرطبة

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة (520 هـ 1126م) بمدينة قرطبة بالأندلس، في أسرة عريقة في العلم والقضاء؛ فقد كان جدّه وأبوه من كبار القضاة المالكية. تلقى تعليمه الأولي في الفقه والحديث واللغة العربية، ثم انصرف إلى دراسة الطب والفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية، فنبغ فيها جميعاً. وقد تأثر في بداياته بأعمال أرسطو التي وصلت إليه عن طريق الشروح المترجمة، وكرس جزءاً كبيراً من حياته لفهمها وتفسيرها.

في عهد الخليفة الموحي أبي يعقوب يوسف، لقي ابن رشد تشجيعاً كبيراً، فعُيّن قاضياً ثم طبيباً خاصاً للخليفة، ونال مكانة علمية مرموقة. غير أن الحظ لم يستمر إلى الأبد، فقد

تراجعت حظوته في أواخر عهد ابنه المنصور، ونُكِّلَ به وعُزل ونُفي إلى مراکش حيث توفي عام 595 هـ/1198م<sup>1</sup>. تاركاً خلفه آثاراً فكرية ضخمة في مختلف العلوم (الفلسفة، والمنطق، والطب، والفلك، والفقه)، وأبرزها شروحه على كتب أرسطو التي عرفت في الفكر الإسلامي أثراً كبيراً بوجه خاص والفكر الغربي اللاتيني الأوروبيين بوجه عام. ومن أهم هذه مؤلفات :

#### • شروحه على كتب أرسطو

تُعَدُّ شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو ( المنطق، الميتافيزيقا، الأخلاق، السياسة، الطبيعة ) من أعظم أعماله. وقد كتب ثلاثة أنواع من الشروح:

- الشرح الكبير (التفسيري)
- الشرح الأوسط (التحليلي)
- الشرح الصغير (الملخص)

هذه الشروح أُعيدت ترجمتها إلى اللاتينية وأثَّرت في نشوء ما يُعرف بـ الابن رشدية اللاتينية، خاصة في جامعات باريس وبولونيا خلال القرنين 13 و14م.

#### • تهافت التهافت

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 1 ، 1984، ص 316 .

كتابه الأشهر، كتبه ردًا على تهافت الفلاسفة للغزالي، ودافع فيه عن ابن سينا والفارابي، وعن العقل الفلسفي البرهاني، مبيّنًا أن الغزالي خلط بين البرهان والجدل.

### • فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

أبرز فيه مشروعية الفلسفة في الإسلام، مبيّنًا أن الشريعة تدعو إلى النظر العقلي، وأن التعارض بين العقل والنقل لا يكون إلا ظاهريًا.

### • الضروري في السياسة

وهو تلخيص لكتاب السياسة لأفلاطون، حاول فيه توفيق الرؤية السياسية الفلسفية مع النظام الإسلامي<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني : دفاع ابن رشد عن المنطق

في خضم السجلات الفكرية التي شهدتها الغرب الإسلامي بين أنصار الفلسفة وخصومها من الفقهاء والمتكلمين، برز ابن رشد بوصفه أشد المدافعين عن المنطق والفلسفة، معتبراً أن المنطق هو الأداة التي تحفظ العقل من الزلل، وتقوم مسالك الاستدلال، وتعين على فهم الشريعة ذاتها. وفي مقدمة كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، يجادل ابن رشد بأن دراسة المنطق والفلسفة ليست فقط مباحة، بل واجبة شرعاً لمن توفرت فيه الأهلية، لأنها السبيل

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، المرجع نفسه، ص 316-320 .

إلى إعمال العقل في فهم الموجودات، و"من نظر في الموجودات بعين الاعتبار فقد نظر في المصنوعات، وإذا نظر في المصنوعات فقد نظر في الصانع"، كما عبّر. وقد حرص ابن رشد في كتابه "الضروري في المنطق" على تبسيط علم المنطق بما يجعله ميسوراً للمشتغلين بالشريعة. ففصل بين الأجناس الخطابية والبرهانية والجدلية، ووضع لكل منها ميدانه، مؤكداً أن المنطق البرهاني هو الأحق بالاعتماد حين يتعلق الأمر بالبحث عن الحق، بينما المنطق الجدلي والخطابي يُستخدمان للإقناع لا للإثبات. كما ردّ على الغزالي في كتابه "تهافت التهافت"، مدافعاً عن المنطق والفلسفة في وجه التهم التي وُجّهت إليهما في كتاب "تهافت الفلاسفة"، مؤكداً أن الفلسفة لا تعارض الدين، بل تساعد على فهمه على وجه أدق وأعمق. وبذلك أسس ابن رشد لمشروع فلسفي عقلائي، يُعيد الاعتبار للمنطق كأداة منهجية لا غنى عنها في علوم الدين والدنيا، ويمدّ الجسور بين العقل والنقل، دون أن يقع في اختزال أحدهما لحساب الآخر<sup>1</sup>.

### المنطق عند ابن رشد: مقارنة تحليلية تفصيلية

#### • المنطق أساس النظر العقلي وميزان المعرفة

يرى ابن رشد أن المنطق ليس مجرد فن من الفنون أو علم مستقل، بل هو الآلة التي بها يُهتدى في كل نظر عقلي، و"القانون الذي يُميز به بين الصواب والخطأ في الفكر"، وهو بهذا شبيه

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص320.

بالنحو بالنسبة للغة: كما أن النحو يُقَوِّم اللسان، فالمنطق يُقَوِّم العقل. المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر الضروري في المنطق في هذا السياق، يعتبره ابن رشد شرطاً مقدماً على كل علم استدلالي، سواء في الفلسفة أو حتى في الشريعة، لأن الفهم الصحيح للنصوص الشرعية كما يرى يقتضي إعمالاً صحيحاً للقياس المنطقي.

### • تقسيم أنواع الخطاب والبرهان

يعتمد ابن رشد على التصنيف الأرسطي للخطاب، لكنه يطره ويُعيد تأويله في ضوء

الحاجات المعرفية الإسلامية، فتميّز بين:

- البرهان (القياس البرهاني): خطاب يقيني يُستخدم في العلوم الدقيقة والفلسفة.

- الجدل: يُستخدم في الردود والمناقشات بين المتخصصين.

- الخطابة: يُوجه للعامة لإقناعهم دون ضرورة اليقين.

ويؤكد أن القياس البرهاني هو الأدق والأصدق، وهو الذي ينبغي أن يعتمد عليه الباحث في

قضايا العقيدة والفكر والفلسفة، في حين أن القياس الجدلي والخطابي لهما وظائف تعليمية أو

خطابية لا ترقى إلى مرتبة اليقين<sup>1</sup>.

### • وظيفة المنطق في التوفيق بين الشريعة والحكمة

<sup>1</sup> بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، 316-317.

في كتابه فصل المقال، يقدم ابن رشد نظرية في التوفيق بين الدين والفلسفة، مركزها أن الشرع يدعو إلى النظر العقلي، والمنطق هو أدواته. لذا، لا تعارض بين الشريعة والحكمة إذا ما فهمتا على وجههما الصحيح. فإن الغرض من الشرع هو الحق، والغرض من الفلسفة هو النظر في الحق<sup>1</sup>، فهما إذاً يتفقان في الغاية «فصل المقال» بهذا، فإن المنطق ليس فقط غير مخالف للدين، بل هو ضروري لفهمه، وتفسيره تفسيراً عقلياً سليماً، خصوصاً في مواجهة القراءات الحرفية أو التأويلات المتسرفة.

#### • المنطق كمعيار لتقويم الخطاب المتكلمي

يرفض ابن رشد اعتماد المتكلمين على الجدل الكلامي بدل البرهان، وينتقد بناء العقائد على مقدمات ظنية أو شعارات خطابية، مما يجعل نتائجهم غير ملزمة عقلياً. وقد خصّص في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة تقييداً واسعاً لمنهجهم في الاستدلال. كما يرى أن بعض المذاهب مثل الأشاعرة خلطوا بين البرهان والجدل، مما أدى إلى نتائج باطلة أو ضعيفة الأساس، مشيراً إلى أن توظيف البرهان المنطقي هو ما ينبغي أن يُعتمد في المسائل الكبرى، لا الجدل أو التقليد.

#### • الشرح والتلخيص والتبسيط: مشروعه في تعليم المنطق

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1997، ص

كان لابن رشد دور كبير في إعادة شرح وتبسيط كتب أرسطو المنطقية، فكتب شروحًا طويلة، ومتوسطة، ومختصرة على كتب الأورغانون، بما فيها: كتاب المقولات، العبارة، التحليل، الجدل، البرهان. ومن أبرز أعماله في هذا الباب كتابه "الضروري في المنطق"، حيث يسعى فيه لتقريب علم المنطق إلى طالب العلم الشرعي، فيشرح المبادئ بأسلوب يسهل على المتلقي المسلم فهمها، ويُبرز مدى توافقها مع مبادئ الشريعة والعقل السليم.

#### • نقد الغزالي والرد على "تهافت الفلاسفة"

من أبرز مظاهر دفاعه عن المنطق موقفه من أبي حامد الغزالي، الذي انتقد الفلاسفة في كتاب تهافت الفلاسفة<sup>1</sup>. فكتب ابن رشد رده الشهير تهافت التهافت، مؤكداً أن الغزالي أساء فهم المنطق البرهاني، وأقام نقده على مقدمات ظنية لا تليق بمقام البحث العقلي الدقيق. يرى ابن رشد أن الغزالي خلط في استعمال القياس بين البرهاني والجدلي، وظن أنهما سواء، وهذا خطأ منهجي تهافت التهافت<sup>2</sup>.

#### المطلب الثالث: توظيف المنهج البرهاني في تأويل النص الشرعي

يؤسس ابن رشد مشروعه المعرفي على مركزية البرهان العقلي، الذي يعدّه أرقى مراتب الإدراك الإنساني، لكونه قائماً على مقدمات يقينية واستنتاجات ضرورية، تُفضي إلى نتائج لا

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص 87.

<sup>2</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، ص56.



مجال فيها للشك أو الظن. وبهذا، يميّز بدقّة بين البرهان من جهة، وأشكال الاستدلال الأدنى كالجدل والخطابة، التي تعتمد على المشهورات والقبول العام، لا على الضرورة المنطقية. وفي هذا الإطار المعرفي، يبرز قوله الشهير: "إذا تعارض ظاهر النص مع البرهان، وجب تأويل ذلك الظاهر"<sup>1</sup>، وهو قول لا يراد به نفي النص أو تعطيل ظاهره، بل التأكيد على أن النصوص إذا كانت ظنية في دلالتها يجب أن تُقرأ في ضوء اليقين العقلي، لأن الله في تصوّره لا يُشرّع ما يناقض العقل، إذ إن الشرع والعقل يشتركان في مصدر واحد هو الحقيقة. وعليه، فإن البرهان ليس مجرد أداة معرفية لفهم الطبيعة أو الفلسفة، بل هو أيضًا معيار تأويلي لفهم النصوص الشرعية، متى احتملت دلالاتها التأويل. وهذا ما يجعل البرهان، في نظر ابن رشد، جسرًا تأويليًا دقيقًا بين الحكمة والشرعية، لا منافسًا لها، بل مكملًا ومُبيّنًا لأعماقها العقلية، حيث يلتقي صفاء الإيمان مع نور الاستدلال.

إستنتاج:

يتكشف من خلال تحليل المشروع الرشدي في المنطق أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح للتراث الأرسطي، بل كان مؤسسًا لنموذج تأويلي عقلاني متكامل يسعى إلى إعادة ضبط العلاقة بين الخطاب الديني والفكر الفلسفي، من خلال ترسيخ البرهان العقلي كميزان أعلى للتمييز بين مراتب الخطاب. فقد اعتمد التصنيف الأرسطي للخطاب إلى برهاني، وجدلي، وخطابي، لكنه

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50.

أعاد تأويله ضمن حاجات العقل الإسلامي، مؤكداً أن البرهان وحده، لا الجدل ولا الخطابة، يُمكن من بناء معرفة يقينية في قضايا العقيدة والفلسفة، أما ما سواه فله وظيفة تعليمية أو تبليغية لا ترقى إلى مرتبة الإلزام العقلي. وفي كتابه فصل المقال، بلغ مشروعه ذروة نضجه المعرفي، إذ بين بمنهج صارم أن الشرع يدعو إلى النظر، وأن النظر لا يتم إلا بالبرهان، قائلاً: «فإن الغرض من الشرع هو الحق، والغرض من الفلسفة هو النظر في الحق، فهما إذاً يتفقان في الغاية»<sup>1</sup>؛ ليؤسس بذلك نظرية في التوفيق بين الحكمة والشريعة، يكون فيها المنطق لا خصماً للوحي، بل وسيطاً ضرورياً لفهمه وتأويله، خصوصاً في وجه القراءات الظاهرية أو التأويلات الجدلية المتسرفة. ومن هذا المنطلق، لم يتردد ابن رشد في نقد الخطاب الكلامي الذي اعتمد، حسب رأيه، على مقدمات ظنية وشعارات خطابية، بدل أن يُؤسس على القياس البرهاني، كما فعل في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة، حيث انتقد المتكلمين، وخصّ منهم الأشاعرة، لما رأى فيه من خلط بين الجدل والبرهان، مما أفضى إلى نتائج غير ملزمة عقلاً، ولا تستوفي شروط البرهان الفلسفي. كما تمثل شروحه وتلخيصاته لأعمال أرسطو، خصوصاً في الضروري في المنطق، بُعداً تربوياً وتبسيطياً يروم جعل المنطق في متناول طالب العلم الشرعي، عبر تقريب مفاهيمه وتوضيح توافقه مع مقاصد الشريعة والعقل السليم، تأكيداً منه أن المنطق لا يتعارض مع الدين، بل يفتح أفقاً تأويلياً أرقى لفهمه. وفي دفاعه عن المنهج العقلي

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 33.

البرهاني، لم يتوانَ عن الرد على تهافت الفلاسفة للغزالي، معتبراً أن الأخير أساء فهم وظائف الخطاب واختلط عليه القياس البرهاني بالجدلي، فكتب تهافت التهافت ليرد فيه على الانتقادات التي وُجّهت إلى الفلسفة، مؤكداً أن الغزالي أقام أطروحته على مقدمات لا ترقى إلى درجة البرهان، مما جعله يقع في نظر ابن رشد في أخطاء منهجية تمسّ جوهر البحث العقلي . وبذلك، يُستخلص أن مشروع ابن رشد في المنطق لم يكن مشروعاً شارحاً فحسب، بل رؤية فلسفية تجديدية جمعت بين التأسيس النظري، والنقد المعرفي، والتبسيط التعليمي، في أفق يعيد العقل إلى قلب التأويل، والمنطق إلى صلب النظر الديني، بما يكفل تحقيق الانسجام بين الشريعة والحكمة، ويمنح الفكر الإسلامي جهازاً مفاهيمياً صلباً لمجابهة الانغلاق والنقل غير النقدي.

# الفصل الرابع :

## دراسة مقارنة بين الغزالي و ابن رشد

– **المبحث الأول:** أوجه الاختلاف و التشابه بين الغزالي وابن رشد

– **المبحث الثاني:** الإنتقادات المعاصرة لموقفي الغزالي و ابن رشد

## مدخل

في خضمّ الجدل الكلاسيكي الذي شهدته الحضارة الإسلامية حول العلاقة بين العقل والنقل، برزت شخصيتان متقابلتان في النهج، متحدتان في الغاية: أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي. فإذا كان الغزالي قد انطلق من داخل المنظومة الكلامية والأصولية لإعادة بناء الفكر الإسلامي على أسس عقلية مضبوطة بالشرع، فإن ابن رشد شكّل على الضفة الأخرى مشروعاً عقلياً فلسفياً يسعى إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة من منظور برهاني صارم. وقد بلغ هذا الأخير من الدقة والتأصيل في شرحه للفلسفة الأرسطية أن لقّبه الفكر اللاتيني لاحقاً بـ"الشارح الأكبر"، في إشارة إلى عمق شروحه على كتب أرسطو، وقدرته على تجسير المسافة بين المعقول والمسموع، وبين الفلسفة والدين<sup>1</sup>.

وتبرز هذه المقارنة التحليلية، من خلال ثنائية "التقليد والتجديد" أو "العقل والوحي"، كيف أسهم كل من المفكرين في بناء تصوّر خاص لمسألة المنطق، التأويل، وحدود البرهان، معتمدين منطلقات منهجية متباينة، لكنها متكاملة في تشكيل ملامح العقل الإسلامي الوسيط<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 456.

<sup>2</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع نفسه ص 456.



**المبحث الأول :**  
**أوجه الاختلاف و التشابه بين**  
**الغزالي وابن رشد**

مدخل

لطالما شكّل التوتر بين العقل والنقل إحدى القضايا المركزية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، حيث مثّل مساحة خصبة للجدال بين العلماء والمتكلمين والفلاسفة، وأفرز مقاربات متباينة في فهم النصوص الشرعية وتحديد حدود تدخل العقل في تأويلها. وقد برز من بين هؤلاء المفكرين اثنان مثلاً قمتين متقابلتين في هذا النقاش: أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي.

إذا كان الغزالي قد دافع عن دور العقل بوصفه شرطاً لفهم الشريعة، إلا أنه أصرّ على ضرورة تقييده بضوابط النقل والمقاصد الشرعية. فقد جعل من المنطق خادماً للعلم الديني، ووسيلة لتحسين النظر العقدي والاجتهادي من الانزلاق في الظن والهوى. بينما ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأداة الأسمى لفهم الشريعة ذاتها، بل وشرّع وجوب التأويل العقلي إذا تعارض ظاهر النص مع البرهان، مجادلاً بأن "الدليل العقلي لا يعارضه ظاهر شرعي إلا وجب تأويل ذلك الظاهر"<sup>1</sup>.

يندرج هذا الفصل ضمن هذا السياق الإشكالي، ويهدف إلى تفكيك التصورات المتقابلة للغزالي وابن رشد بشأن مكانة المنطق والعقل في قراءة النصوص، كما يسعى إلى إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف في توظيف المنطق، وموقعه في البناء المعرفي لكل منهما. فالغزالي جعل

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50.

من العقل ميزانًا داخل حدود النص، في حين جعله ابن رشد مشرّعًا للتأويل وموجّهًا لفهم النص<sup>1</sup>.

وسنتناول في هذا الفصل مجموعة من المحاور المترابطة: أولاً، الإقرار المشترك لدى الغزالي وابن رشد بأهمية المنطق كأداة للفهم السليم؛ ثانيًا، أوجه التشابه في استعمالهما له في الدفاع عن الدين، مع إبراز حدود الاستعمال عند كل منهما؛ ثالثًا، أوجه الاختلاف الجوهرية التي تمسّ المنهج والغاية والمجال التطبيقي، من منطلق فلسفي عند ابن رشد وأصولي عند الغزالي؛ وأخيرًا، دور العقل في تفسير النصوص، بما يكشف موقع كل مفكر من الثنائية الكبرى التي شكلت مسار الفكر الإسلامي الوسيط: العقل والنقل.

### المطلب الأول : أوجه الاتفاق في توظيف المنطق

رغم اختلاف المنطلقات الفكرية والمنهجية بين الغزالي، الذي ينتمي إلى التقاليد الأصولية الكلامية، وابن رشد، الذي يتبنى المذهب الفلسفي المشائي، فإن كلا المفكرين تقاطعا في عدد من المواقف الجوهرية المتعلقة بالمنطق. هذا التقاطع لا يدل على اتفاق تام، بقدر ما يكشف عن اعتراف مشترك بضرورة الأداة المنطقية، مع اختلاف في التوظيف والمقصد. ومن أبرز نقاط الاشتراك ما يلي:

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال و التقرير مابين الشريعة و الحكمة من الإتصال، المصدر السابق، ص50-51.



## 1. الاعتراف بأهمية المنطق في تحصيل المعرفة

يتفق الغزالي وابن رشد على أن المنطق ليس ترفاً معرفياً ولا علماً ثانوياً، بل هو الأداة التي لا غنى عنها لترشيد العقل، وتمييز اليقين من الوهم، وتنظيم طرائق الاستدلال. فقد أكد الغزالي أن من لا يحيط بالمنطق لا ثقة بعلمه، معتبراً المنطق معياراً للفكر السليم، وشرطاً ضرورياً لتحصيل أي علم على وجه سليم<sup>1</sup>. هذه القناعة لم تكن مجرد تصريح، بل انعكست عملياً في مقدمة كتابه محك النظر، حيث بسط أصول المنطق وبيّن ضرورته لضبط النظر الفقهي والعقدي.

أما ابن رشد، فقد تجاوز مجرد الاعتراف بالأهمية إلى التمرکز حول المنطق بوصفه "المادة الأولى لكل علم"، مؤكداً أن فهم الشريعة نفسها متوقف على إتقان البرهان المنطقي، لأن "الشرع يدعو إلى النظر، والنظر لا يتم إلا بقواعد المنطق"<sup>2</sup>. ومن هنا كانت دعوته الحثيثة في فصل المقال إلى اعتبار المنطق لا علماً وافداً، بل آلية مضمّنة في جوهر النص الديني ذاته.

## 2. توظيف المنطق في خدمة الدين

رغم تباين موقع كل منهما من الفلسفة، فإن الغزالي وابن رشد التقيا في نقطة محورية، وهي استخدام المنطق لخدمة النظام المعرفي الإسلامي، كل وفق رؤيته.

<sup>1</sup> الغزالي، محك النظر، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص 10 .

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50- 55 .

فالغزالي وظّف المنطق في الدفاع عن العقيدة، وضبط أصول الفقه، وتأسيس قواعد الاجتهاد، كما يظهر بوضوح في مقدمة كتابه *المستصفى من علم الأصول*، حيث نصّ صراحة على أن "ضبط آلة الفكر مقدّم على الاجتهاد"<sup>1</sup>. لم يتبنّ المنطق بروح فلسفية، بل بروح إصلاحية تهدف إلى تقوية أدوات الفقيه والمتكلم، وتحقيق الانضباط في الاستدلالات الشرعية.

أما ابن رشد، فقد جعل من المنطق صلة الوصل بين الحكمة والشرعية، معتبراً أن التناسق بين الدين والعقل لا يمكن أن يتحقق إلا عبر منطق البرهان. ففي *فصل المقال*، يبين أن المعنى المقصود من النصوص الدينية لا يُدرك إلا لمن ملك أدوات النظر، وبلغ درجة اليقين، وهي مرتبة لا ينالها إلا من تمكّن من المنطق<sup>2</sup>.

### 3. التمييز بين البرهان والمغالطة

من المسائل التي ألحّ عليها كل من الغزالي وابن رشد هي ضرورة التفريق بين البرهان الصحيح والمغالطة. فقد لاحظ الغزالي أن كثيراً من المتكلمين يستخدمون المنطق بطريقة غير منضبطة، توظف المصطلحات دون فهم دقيق، مما يؤدي إلى خلط بين الظن واليقين. ومن هنا

<sup>1</sup> الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص 9-10 .

<sup>2</sup> ابن رشد، *فصل المقال*، المصدر السابق، ص 44-46

جاءت انتقاداته لأساليب الجدال العقيم، مؤكداً أن المنطق لا يُستعمل إلا بشروطه، وأن الانزلاق إلى السفسطة يُفسد مقاصد الدين<sup>1</sup>.

ابن رشد، من جانبه، انتقد التأويلات الكلامية التي تحوّلت إلى جدل لفظي خالٍ من البراهين الصورية، داعياً إلى العودة إلى منطق أرسطو، لا بوصفه مرجعية يونانية، بل باعتباره النموذج الأرقى للبرهان العقلي. وقد صاغ هذه الفكرة في تهافت التهافت، حيث أبان عن الفارق بين البرهان الحقيقي، والمغالطة الكلامية القائمة على التأويل المتكلف أو الإيهام<sup>2</sup>.

#### 4. نقد توظيف المنطق في غير محله

رغم دفاعهما عن المنطق، فإن كليهما حذر من سوء توظيفه أو إخراجة عن مجاله الطبيعي. الغزالي، في المنقذ من الضلال، عبّر عن رفضه للانبهار الأجوف بالمنطق، مؤكداً أن مجرد معرفة قواعده لا يضمن سلامة الفكر، إن لم تُقرن تلك المعرفة بأخلاق النظر وسداد المقصد<sup>3</sup>.

أما ابن رشد، فكان أكثر صرامة في رفض تحريف مبادئ المنطق باسم الشريعة أو الدفاع عنها، وهاجم التأويلات السطحية التي تُنتج أحكاماً ظاهرية بلا عمق منطقي، معتبراً أن

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، محك النظر، المصدر السابق، ص 15-17

<sup>2</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ج1، ص 56-59

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 44-45

ذلك إساءة مزدوجة: للعقل وللدين<sup>1</sup>. لذا دعا إلى تقييد المنطق في مجاله البرهاني الأصيل، دون أن يُحمل أكثر مما يحتمل.

### المطلب الثاني : أوجه الاختلاف في المنزع المنهجي و التأويلي

رغم القواسم المعرفية التي تجمع بين الغزالي وابن رشد في تقدير الوظيفة الأساسية للمنطق، فإن الفحص الدقيق لمشروعيهما يكشف عن تباينات عميقة تمسّ المنطلقات والمنهجيات والمقاصد. ولا يتعلق هذا التباين بمستوى الاستعمال فقط، بل بعمق الرؤية الفلسفية لمفهوم العقل ذاته وحدود تدخّله في الحقل الديني.

#### 1. المنطق المعرفي والمنهجي

يرى الغزالي أن المنطق لا يمتلك قيمة مستقلة عن المقاصد الدينية التي يخدمها، بل هو مجرد أداة لضبط الفكر ومنع الزلل في الاجتهاد أو الاعتقاد. لهذا السبب، فإن غاية توظيفه عند الغزالي تبقى مرتبطة بتقويم النظر الأصولي والكلامي. وقد عبّر عن ذلك في المستصفى حين قال إن "من لا يُحسن المنطق لا يُؤمن عليه الاجتهاد"<sup>2</sup>، مشيرًا إلى أن المنطق ليس غاية في ذاته، بل وسيلة مرهونة بالضوابط الشرعية.

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال، المصدر السابق ص 51- 52 .

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المصدر السابق، ص 9- 10 .

أما ابن رشد، فقد انطلق من رؤية برهانية عقلية، ترى أن المنطق هو العمود الفقري لكل معرفة صحيحة، سواء كانت دينية أو طبيعية أو فلسفية. فهو لا يقبل أن يُختزل المنطق في كونه خادماً للفقه أو الأصول، بل يراه مرجعية منهجية قائمة بذاتها، لها استقلالها المعرفي، ولا سلطان للنص عليها ما دامت تسير وفق البرهان. ولهذا قال صراحة في فصل المقال إن النظر العقلي واجب شرعاً، وأن المنطق هو شرط هذا النظر<sup>1</sup>. فيمكن القول إن الغزالي يجعل المنطق تابعاً لمقاصد الشريعة، بينما ابن رشد يجعل المنطق موجهاً لفهم الشريعة.

## 2. العلاقة بالفلسفة

تتجلى إحدى أبرز المفارقات بين الغزالي وابن رشد في موقف كل منهما من الفلسفة، بوصفها الحقل النظري الذي يحتضن المنطق ويغذيه. الغزالي، رغم اعتماده على أدوات المنطق في كتبه الكلامية والأصولية، كان من أشد ناقدَي الفلاسفة المشائين، وخصّص كتابه تهافت الفلاسفة لنقد آراء ابن سينا والفارابي، معتبراً أنهم وقعوا في الكفر في ثلاث مسائل<sup>2</sup>، منها القول بقدّم العالم وإنكار بعث الأجساد.

في المقابل، كرّس ابن رشد جهده الأكبر في الدفاع عن الفلسفة ومنطقها، وكتب تهافت التهافت ردّاً على الغزالي نفسه، مستعرضاً فيه إخلاله بقواعد البرهان والمنطق الفلسفي. وقد

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال، المصدر السابق، ص 45-46 .

<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص 124-129

اتهمه بعدم إدراك الفارق بين المراتب المنهجية للحجاج والبرهان، مشيراً إلى أن الغزالي خلط بين ما يجب أن يُبنى على البرهان، وما يجوز فيه الظن والتقليد<sup>1</sup>. بهذه المقابلة، يمكن القول إن الغزالي استعمل المنطق ضد الفلسفة، بينما ابن رشد استعمله في سبيلها.

### 3. المجالات التطبيقية للمنطق

اقتصر الغزالي في توظيفه للمنطق على حقول ضيقة نسبياً، شملت أصول الفقه وعلم الكلام وبعض كتاباته العقدية التربوية، مثل إحياء علوم الدين، حيث لا نجد توسعاً في التطبيقات المنطقية خارج دائرة العلوم الدينية. فغايته كانت دائماً تأمين الاستدلال في مسائل العقيدة والشريعة، لا في تأصيل نظام معرفي عام.

أما ابن رشد، فقد وسّع من تطبيقات المنطق، فجعل له حضوراً في الميتافيزيقا، والفلك، والعلوم الطبيعية، والأخلاق، وحتى تفسير النصوص الدينية. فهو يرى أن العقل البشري واحد في كل المجالات، وأن المنطق ينبغي أن يضبط النظر في الكون كما يضبط النظر في العقيدة. ولهذا، لم يُفرّق في كتاباته بين "العقل الفقهي" و"العقل الطبيعي"، بل تعامل مع العقل كجهاز كوني واحد<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص 20-22 .

<sup>2</sup> Davidson, Herbert A., Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Oxford University Press, 185-192pp, 1992, pp

#### 4. الارتباط الاجتماعي والثقافي

شكّل حضور الغزالي نقطة إجماع في الوسط السني، وقد حظيت أعماله، خاصة الأصولية والتربوية، بتقدير واسع، وتم تدريسها في المدارس النظامية، مما رسّخ مشروعه المعرفي كمقوم للخطاب السني المحافظ. وقد ساعده ذلك في ترسيخ المنطق داخل منظومة العلوم الشرعية دون معارضة تذكر.

أما ابن رشد، فكان مشروعه أكثر جذرية وأقل قبولاً، خاصة في المشرق الإسلامي. فقد اصطدم بفكر السلطة الموحدية في الأندلس، وقوبلت آراؤه بالتهميش، بل والنفي في أواخر حياته. وقد فُهمت كتاباته على أنها خروج عن حدود الفقه والشرع، ما أدّى إلى طمس كثير من آثاره في العالم الإسلامي، في حين ازدهرت ترجماته في العالم اللاتيني لاحقاً<sup>1</sup>.

#### 5. المصير التاريخي لتوظيف المنطق

تمكّن الغزالي من تأصيل تقليد علمي استمر قرونًا، تمثّل في إدراج المنطق في مقدمات كتب الأصول، حتى أصبح "المدخل المنطقي لعلم الأصول" تقليدًا معتمدًا لدى العلماء، من أمثال البيضاوي والتفتازاني والشاطبي. وبهذا تم تأطير المنطق داخل نظام التعليم الشرعي، مما منحه شرعية واسعة.

<sup>1</sup> Jolivet, Jean, La pensée arabe, Paris: PUF, 1996, pp. 142-145

أما ابن رشد، فقد كان تأثيره في المدارس الفلسفية الأوروبية أوضح منه في الفكر الإسلامي اللاحق. فقد تُرجمت معظم كتبه إلى اللاتينية، وساهمت في تكوين المنطق السكولاستيكي في أوروبا، حتى لُقّب بالشارح الأكبر. أما في السياق الإسلامي، فقد بقي تأثيره محدوداً، نخبويًا، ومعزولاً عن التيار العام<sup>1</sup>.

## 6. جدل العقل والنقل في مشروعَي الغزالي وابن رشد

يُعدّ الجدل حول العلاقة بين العقل والنقل من أبرز القضايا التي تشكّلت على ضوءها معالم الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وقد استقطبت عبر العصور مفكرين ومتكلمين وفلاسفة، تراوحت مواقفهم بين الانتصار المطلق للنقل بوصفه المصدر الأعلى للمعرفة، وبين الدعوة إلى إعمال العقل في فهم النصوص والتشريع والكون. ويبرز في هذا السياق كل من أبي حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي، باعتبارهما مفكرين مثلاً تيارين مختلفين – بل أحياناً متعارضين – في مقارنة هذا الجدل التأويلي والمنهجي.

### ❖ أولاً: الغزالي والعقل المؤمن على النقل

انطلق أبو حامد الغزالي من خلفية أصولية وكلامية جعلت من النقل مصدراً أعلى للمعرفة الدينية، لكن دون أن يغلق الباب أمام العقل، بل حاول أن يكيّفه ليكون أداة لفهم النص،

<sup>1</sup> Griffel, Frank, Al-Ghazali's Philosophical Theology, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp123–127



لا سلطة عليه. فالعقل عند الغزالي يُعدّ شرطاً في التكليف وفي إدراك الخطاب الإلهي، لكنه لا يُخَوِّل تجاوز حدوده في المسائل الغيبية أو الشرعية القطعية. ويظهر هذا التوازن في قوله: «لو لم يكن العقل شرطاً في معرفة الأمور الإلهية لما كان شرطاً في صحة التكليف»<sup>1</sup>.

فالغزالي لا يرفض العقل، بل يضبط حركته ضمن دائرة الشريعة، ويوظفه في أصول الفقه والكلام والجدل لحماية الدين من الشبهات. لكنه في الوقت ذاته، كان حذراً من استقلال العقل عن الوحي، وهذا ما دفعه إلى نقد الفلاسفة المشائين في تهافت الفلاسفة، واتهامهم بأنهم أفرغوا الدين من جوهره عبر خضوعه لنظام فلسفي غريب عن روحه. ولهذا، أسس لمفهوم العقل المسدّد بالوحي، لا العقل المكتفي بذاته.

#### ❖ ثانيًا: ابن رشد والعقل البرهاني المؤوّل للنقل

أما ابن رشد، فقد تبنى موقفًا أكثر عقلانية وبرهانية، قائمًا على أساس أن العقل ليس فقط أداة لفهم النص، بل هو شرط في التأويل ذاته. ففي فصل المقال، قرر أن الشرع يدعو إلى النظر العقلي، وأن النظر لا يتم إلا بقواعد منطقية. ولذلك، فإن كل تعارض ظاهري بين العقل

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 2005، ص 54.

والنص لا يُحلّ إلا بالتأويل: "الدليل العقلي لا يعارضه ظاهر شرعي، إلا وجب تأويل ذلك الظاهر"<sup>1</sup>.

فابن رشد لا يرى في النقل نقيضاً للعقل، بل يعتقد أن كلاهما يصدران عن مصدر واحد هو الله، وبالتالي لا تناقض بين كتاب الله المقروء (الكون) وكتابه المنطوق (الوحي). ولهذا فهو يدعو إلى تأويل النصوص التي تتعارض مع البرهان، شرط أن يكون التأويل صادراً عن الراسخين في العلم الذين يعرفون درجات الدلالة والبيان.

وتبرز هذه الرؤية بوضوح في كتبه فصل المقال وتهافت التهافت والضروري في السياسة، حيث يقدم مشروعاً متكاملأ يسعى إلى تحرير النظر الديني من الجمود الظاهري، وإدخاله في دائرة البرهان الفلسفي، من دون التخلي عن المرجعية النصية.

#### ❖ ثالثاً: تقابل المشروعين: تكامل مشروط أم تصادم منهجي؟

على الرغم من أن الغزالي وابن رشد يشتركان في الإقرار بأن العقل ضروري لفهم الدين، إلا أن اختلافهما يكمن في حدود العقل ووظائفه:

- فالغزالي يرى أن العقل خادم للشريعة، مقيد بقيود النقل، ويمنع عليه تجاوز النصوص القطعية، خصوصاً في العقائد والغيبيات.

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50.

- أما ابن رشد، فيعتبر العقل مرجعية كاشفة يجب أن يفهم النص في ضوءها، فإذا تعارض

النص مع البرهان، فإن النص قابل للتأويل، لا البرهان للإلغاء.

وهذا ما يجعل من مشروع الغزالي مشروعًا إصلاحيًا من داخل التقليد، يرمم نظام المعرفة

الشرعي باستخدام أدوات عقلية منضبطة، بينما يُعدّ مشروع ابن رشد ثورة تأويلية عقلانية تتجاوز

الموروث الكلامي باتجاه فلسفة برهانية تأسيسية.

#### ❖ رابعًا: الأثر التاريخي والمعرفي

كرّس موقف الغزالي هيمنة الفقه والكلام على المجال الديني لقرون، وأسهم في إضفاء

شرعية للمنطق داخل الأصول، لكنه أضعف في الوقت ذاته مسار الفلسفة العقلانية، وهو ما

لاحظه مفكرون معاصرون مثل الجابري وطه عبد الرحمن<sup>1</sup>. في المقابل، فإن تأثير ابن رشد

ظل محدودًا في العالم الإسلامي، لكنه كان بالغًا في الفضاء اللاتيني، حيث لُقّب بـ "الشارح

الأكبر"<sup>2</sup>، وأثر في فكر توما الأكويني\* (1225-1274م) وإسبينوزا\*\* (1632-1677م)،

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 147-149؛ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997، ص 110.

<sup>2</sup> الشارح الأكبر طلق لقب "الشارح الأكبر" على الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، وذلك تقديرًا لجهوده البارزة في شرح مؤلفات أرسطو وتفسيرها. هذا اللقب يعكس مكانة ابن رشد كأحد أبرز المفكرين الذين سعوا إلى توضيح الفلسفة الأرسطية ودمجها مع الفكر الإسلامي، للتوسع أنظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 456.

\* توماس الأكويني (1225-1274) هو أعظم فلاسفة اللاهوت في العصور الوسطى، ومؤسس المدرسة التوماوية، التي مثّلت ذروة التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة المسيحية. سعى إلى إدماج العقل في الإيمان دون أن يُخضع أحدهما للآخر، مما

بل وأعاد إحياء فكرة وحدة الحقيقة بين العقل والإيمان<sup>1</sup>.

### المطلب الثالث: الإقرار بدور العقل في تفسير النصوص

طالما شكّل التوتر بين العقل والنقل إحدى القضايا المحورية في بنية الفكر الإسلامي الكلاسيكي، حيث اتخذ موقعاً إشكالياً أنتج مسارات متعددة في فهم النصوص الشرعية وتأويلها، كما أثار نقاشات معمّقة بين العلماء والمتكلمين والفلاسفة، تراوحت بين القبول الحذر للعقل كأداة فهم، والرفض التام له باعتباره تهديداً لصفاء الوحي. وقد برز في صلب هذا الجدل مفكران يمثلان اتجاهين معرفيين متميزين في الرؤية والمنهج: أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي.

مثّل الإقرار بدور العقل في تفسير النصوص منعرجاً حاسماً في تطور الفكر الإسلامي، إذ لم يعد التعامل مع الكتاب والسنة مقتصرًا على ظواهر الألفاظ، بل أعيدت صياغة العلاقة بين النص والعقل، بين مقاصد الخطاب الإلهي وأدوات إدراكه البشرية. وفي هذا السياق، مثّل الغزالي وابن رشد قطبي هذا التحول: الأول سعى إلى تقييد العقل وتأطيره داخل حدود النص

جعله نموذجاً فريداً في الفلسفة المدرسية. للتوسع أكثر انظر بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، 1984، ص 316 .

\*\* باروخ سبينوزا (1632-1677 م) هو فيلسوف هولندي من أصل يهودي، يُعدّ من أبرز مفكري القرن السابع عشر. تميّزت فلسفته بمحاولة التوفيق بين العقل والدين، حيث رأى أن الله والطبيعة شيء واحد، وأن العقل هو الوسيلة لفهم الحقيقة الإلهية . وقد أثر سبينوزا بشكل عميق في تطور الفكر الفلسفي الحديث، خاصة في مجالات الأخلاق والسياسة والميتافيزيقا . للتوسع أكثر انظر نعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص 316.

<sup>1</sup> Davidson, Herbert A., Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Oxford University Press, 1992, pp. 185-190.

والشرع، والثاني دعا إلى تحرير العقل بوصفه الأداة الوحيدة القادرة على إدراك المعنى وتوجيه

التأويل.

فإذا كان الغزالي قد دافع عن ضرورة توظيف العقل لفهم الشريعة واستيعاب مقاصدها، فإنه في الوقت نفسه شدد على لزوم تقييده بضوابط النقل القطعي، وجعل من المنطق خادماً للشريعة ووسيلة لتحسين النظر الفقهي والكلامي من الانزلاق في الشك والظن. أما ابن رشد، فقد ذهب إلى أن العقل لا يكتفي بأن يكون أداة، بل هو المرجعية التي يُحتكم إليها لتفسير النص وتأويله، خصوصاً إذا تعارض ظاهره مع ما يثبت به البرهان العقلي، متمسكاً بمقولته الشهيرة: «الدليل العقلي لا يعارضه ظاهر شرعي، إلا وجب تأويل ذلك الظاهر»<sup>1</sup>.

يمثل اختلاف الغزالي وابن رشد في موقع العقل داخل عملية تأويل النصوص انعكاساً لتباين عميق في تصورهما لطبيعة العلاقة بين النص والعقل، حيث يتجلى ذلك في تفاوت واضح في وظيفة المنطق ومجاله وحدوده. ففي حين يرى الغزالي أن المنطق أداة تابعة تُستخدم لضبط النظر في الفقه والعقيدة ضمن الإطار المقاصدي للنص، يتبنى ابن رشد تصوراً يجعل من المنطق سلطة منهجية مستقلة، تتجاوز الظاهر إلى الكشف عن المقصد العقلي الكامن خلف النص، انطلاقاً من التلازم الضروري بين البرهان والتأويل.

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50 .

استناداً إلى هذا التمايز، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل تمثيلات العقل والمنطق في المشروعين المعرفيين لكلا المفكرين، من خلال تتبع موقع العقل في مؤلفات الغزالي ذات الطابع الأصولي والكلامي، ومقارنة ذلك بالمنظور البرهاني الذي يقدمه ابن رشد في كتاباته الفلسفية والتأويلية. ويهدف هذا التحليل إلى إبراز نقاط الاتفاق في الإقرار بوظيفة المنطق كأداة عقلية للفهم المنضبط، مع الكشف عن تباينات منهجية ومقصدية تؤسس لتصورين متباينين: أحدهما يُسند للعقل وظيفة خادمة في استنباط الأحكام وفق ضوابط الشرع، كما عند الغزالي، والآخر يمنح العقل مكانة المرجع الأعلى في قراءة النصوص وإعادة تأويلها بما يوافق مقتضيات البرهان، كما عند ابن رشد.

#### ❖ عند الغزالي: العقل المؤمن على الشريعة

يرى الغزالي أن العقل ليس خصماً للنص، بل شاهده ومفسره، وأن دور العقل لا يقتصر على الفهم اللغوي للنص، بل يشمل تحليل المقصد، وتقدير العواقب، واستنباط الأحكام الجديدة في ضوء أصول الشريعة. ففي كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، يقرّ بأن العقل هو "الشرط الأول في التكليف"، وأنه لولاه لما أمكن فهم الوحي ولا العمل به<sup>1</sup>.

إلا أن العقل، عند الغزالي، لا يتحرك في فراغ، بل داخل حدود مرسومة سلفاً بالنصوص القطعية، فهو أشبه بـ"الميزان" الذي توزن به الأخبار والتأويلات، لا "المشرّع" الذي يُنشئ المعنى

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 2005، ص46.

من ذاته. ومن هنا، فإن تفسير النصوص عند الغزالي يستند إلى مبدأ التلازم بين الظاهر والباطن، حيث يُفسر ظاهر النص بما يتوافق مع المقاصد الشرعية والعقلانية دون تعارض أو انحراف.

وفي إحياء علوم الدين، يؤكد أن القرآن يحتوي على طبقات من المعنى لا يدركها إلا من ارتقى عقله بالتربية الروحية، مما يجعل للعقل دوراً في كشف المقاصد الباطنة للنص، لا فقط في استنباط الأحكام الظاهرة<sup>1</sup>. وهذا ما جعل منه أحد رواد المقاربة المقاصدية للنص القرآني، التي تتوسل بالعقل من أجل فهم أعمق وأشمل للرسالة الإلهية.

#### ❖ عند ابن رشد: العقل شرط التأويل الصحيح

أما ابن رشد، فقد ذهب أبعد من الغزالي، معتبراً أن العقل ليس مجرد أداة لفهم النص، بل هو الأساس الذي بدونه لا يُفهم النص أصلاً. في فصل المقال، يقرر بوضوح أن النصوص الشرعية جاءت لدعوة الإنسان إلى أعمال نظره، وأنها تخاطب القادرين على التأمل العقلي، لا المقلدين<sup>2</sup>. ومن ثم، فإن تفسير النصوص لا يتحقق إلا لمن أتقن أدوات البرهان العقلي والمنطق الصوري.

<sup>1</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص 34-35

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، 1997، ص 44-46 .

يرى ابن رشد أن التعارض الظاهري بين النص والعقل لا يوجب رفض العقل، بل يدعو إلى التأويل الصحيح للنص، بما يتفق مع ما أظهره البرهان القطعي. فالعقل عنده ليس تابعاً، بل هو مفسّر وموجه للنظر الديني، يتدخل حينما تبدو المعاني النصية غير متسقة مع مبادئ العقل المؤكدة.

ويستند في ذلك إلى مبدأ : «الدليل العقلي لا يعارضه ظاهر شرعي، إلا وجب تأويل ذلك الظاهر»<sup>1</sup>. وهذا المبدأ جعل من ابن رشد أبرز المدافعين عن فكرة "التفسير العقلي للنصوص"، وهو تفسير لا يتجاهل ظاهر النص، لكنه لا يُعلّق الفهم على مجرد اللفظ، بل يبحث عن المقصد الكلي، والمنطق العقلي الذي يضمن الاتساق بين الدين والفلسفة.

يتبين من خلال المقارنة أن الغزالي و ابن رشد أقرا بدور العقل في تفسير النصوص،

لكن برؤيتين متباينتين:

- عند الغزالي، العقل مؤمن على الشريعة، يعمل داخل أفقها ويستمد شرعيته منها،

ويستخدم لتأمين الفهم وضمان الانضباط المنهجي، دون أن يُفسد المقاصد<sup>2</sup>.

- أما عند ابن رشد، فالعقل هو المرجعية الأعلى التي يجب أن يتسق معها ظاهر النص،

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال والتقرير بين الشريعة والحكمة من الإتصال، المصدر نفسه، ص 50

<sup>2</sup> الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983، ص 54-55



وهو ما يُحوّله من "أداة فهم" إلى "سلطة تأويل"<sup>1</sup>.

هذه المقارنة تضعنا أمام مفترقين منهجيين: عقل يُفَعِّل لفهم النص في حدوده (الغزالي)، وعقل يُحتكم إليه لتوجيه المعنى واستخلاص المقصد (ابن رشد). ومع ذلك، فإن كليهما أسهما في إحداث نقلة في الفكر الإسلامي من الحرفية الظاهرية إلى المعقولية التأويلية، كل من زاويته، وبمقاصده.

#### استنتاج:

يتّضح من هذا التحليل أن المنطق كان عند الغزالي وابن رشد مجال اتفاق واختلاف في آن واحد. فإذا كانا قد اشتركا في الإقرار بضرورته العقلية والمعرفية، فإنهما اختلفا جذرياً في خلفيات التوظيف وغاياته: الغزالي أخضع المنطق للشرع، وابن رشد أخضع الشرع للنظر العقلي البرهاني. وبهذا، فإن دراسة موقفهما من المنطق لا تكشف فقط عن تصوراتهما للعلم، بل عن مشروعين حضاريين متكاملين: أحدهما يُعلي من سلطة النص المؤول بعقل مُهذّب، والآخر يُعلي من سلطان العقل بوصفه طريقاً لفهم النص ذاته.

<sup>1</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، المصدر السابق، ص 61-63.

**المبحث الثاني :**  
**الانتقادات المعاصرة لموقف**  
**الغزالي و ابن رشد**

## مدخل

رغم الأثر العميق الذي خلفه كلُّ من أبي حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي في الفكر الإسلامي، فإنَّ مقاربتهم لمسألة العقل والمنطق لم تسلم من نقد المفكرين المعاصرين الذين أعادوا النظر في المشاريع التراثية الكبرى، سواء من زاوية التأسيس المعرفي أو من حيث الأثر الحضاري المتولّد عنها<sup>1</sup>. فقد دفع تطور الفلسفة، ونشأة مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وانكشاف الأزمات المنهجية في الفكر الإسلامي الراهن، إلى مساءلة التصورات التي حملها كل من الغزالي وابن رشد بشأن علاقة العقل بالنص، ومكانة المنطق في النظر الديني<sup>2</sup>. فقد اعتبر بعض المفكرين المعاصرين أن الغزالي، رغم إدماجه للمنطق في العلوم الشرعية، قد ساهم، من حيث لا يحتسب، في تحجيم المد العقلاني وتكريس هيمنة البعد الصوفي والكلامي، مما أدى إلى غلق باب الاجتهاد العقلي لصالح التسليم الإيماني. في المقابل، وُجّهت إلى ابن رشد انتقادات تتعلق بتجريدته الفلسفية، واعتماده على نموذج عقلاني أفلاطوني-أرسطي لم يكن دائماً منسجماً مع الواقع التاريخي والمعرفي للشريعة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 بيروت، ص 145-163.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 108-112.

<sup>3</sup> نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سعاد الصباح، بيروت، 1992، ص 88-90.

من هذا المنطلق، يسعى هذا الجزء إلى تحليل الانتقادات المعاصرة التي طالت المشروعين، وتفكيك دلالاتها المنهجية والفكرية، بما يكشف عن الحدود والإمكانات في كل منهما، ويمهّد لتصورات أكثر شمولاً عن مستقبل العلاقة بين المنطق والدين، والعقل والوحي في الفكر الإسلامي المتجدد<sup>1</sup>.

مثّل النقاش حول العلاقة بين العقل والنص، والمنطق والوحي، لبنة تأسيسية في فكر الغزالي وابن رشد، غير أن ما ميّز الفكر المعاصر هو انتقاله من مرحلة الدفاع عن المشروعية العقلية أو الشرعية للمنطق، إلى مرحلة جديدة من إعادة بناء العقل المسلم في ضوء التحولات العلمية والمعرفية والأنثروبولوجية، بما يتجاوز إطار الثنائية التقليدية: "العقل/النقل"، "البرهان/الإيمان"، نحو صيغ أكثر تركيباً ومرونة.

في هذا السياق، بدأت تتشكل منذ أواخر القرن العشرين ملامح ما يمكن تسميته بـ "تيارات التجاوز النقدي"، وهي قراءات فكرية جديدة حاولت تجاوز القطع مع التراث من جهة، وتجاوز التقليد غير النقدي من جهة أخرى، عبر العودة إلى أعمال الغزالي وابن رشد، لا بوصفهما رمزين لمواجهتين متضادتين، بل كبنيتين معرفيتين قابلتين للتحيين وإعادة التوظيف.

### بين إعادة تأويل الغزالي ونقدية ابن رشد

<sup>1</sup> عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 94-97.

اتجه بعض المفكرين المعاصرين، مثل طه عبد الرحمن\*، يُعدّ المفكر المغربي طه عبد الرحمن من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين سعوا إلى إعادة بناء المنطق والفكر الإسلامي على أسس أخلاقية وروحية، مستلهماً في ذلك البُعد الأخلاقي والمقاصدي من فكر الإمام الغزالي .

فقد رفض طه النزعة العقلانية الجافة التي تميزت بها الفلسفة الحديثة، داعياً إلى عقل "مؤيد بنور الوحي" لا منفصل عنه، يجمع بين مقتضيات العقل ومطالب الروح.

في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، يُميز طه عبد الرحمن بين ثلاثة أنماط من العقل: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد .ويعتبر العقل المؤيد، في نظره، أرقى هذه المراتب، إذ يجمع بين الفاعلية النظرية للعقل والتزكية الروحية للقلب، مما يُنتج معرفة تتجاوز الإدراك الحسي والتجريدي نحو "المعرفة الذوقية" أو الكشفية .ويشير طه إلى أن هذه المعرفة لا تُنال إلا بتوفيق إلهي، حيث يقول: "ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله في

\* طه عبد الرحمن هو فيلسوف ومفكر مغربي معاصر، وُلد سنة 1944 بمدينة الجديدة بالمغرب، ويُعد من أبرز رموز الفكر الإسلامي الحديث، ويُلقَّب غالباً بـ"فيلسوف الأخلاق" نظراً لإسهاماته الجذرية في مجالات المنطق وفلسفة اللغة وتأسيس نظرية أخلاقية من داخل المرجعية الإسلامية. تلقى تعليمه الجامعي في جامعة محمد الخامس بالرباط، ثم انتقل إلى جامعة السوربون حيث نال دكتوراه السلك الثالث عام 1972 عن أطروحته "اللغة والفلسفة"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن "رسالة في الاستدلال الجبّاجي والطبيعي". شغل منصب أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس، وارتبط مشروعه الفلسفي بتجديد الفكر الإسلامي على أسس عقلانية وروحية في آن، من خلال الجمع بين التحليل المنطقي الغربي والتجربة الصوفية الإسلامية. من أبرز مؤلفاته: العمل الديني وتجديد العقل، روح الحداثة، سؤال الأخلاق، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وثغور المراقبة .ويمثل طه عبد الرحمن بذلك تياراً متميزاً في الفلسفة الإسلامية المعاصرة يسعى إلى بناء عقلانية أخلاقية تُعيد التوازن بين الكسب العقلي والصفاء الروحي.للتوسع انظر ، طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006، ص 9-12 .

الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، كما يؤكد طه عبد الرحمن على أن المنطق، في سياق الفكر الإسلامي، يجب أن يُعاد تأويله وفقاً لمقاصد "الحكمة العملية" و"المعرفة الذوقية"<sup>1</sup>، بحيث لا يكون مجرد أداة صورية، بل وسيلة لتحقيق الكمال الأخلاقي والروحي. ويرى أن العقل الذي ينفصل عن الوحي يُصبح عُرضة للانحراف، في حين أن العقل المؤيد بنور الوحي يُحقق التوازن بين العقل والإيمان، ويُسهّم في بناء حضارة قائمة على القيم والأخلاق<sup>2</sup>. في إطار مقاربتة للعلاقة بين الفكر الإسلامي والمنطق، يواصل طه عبد الرحمن السير على خطى الإمام الغزالي في تأكيد أهمية المنطق بوصفه ضرورة عقلية لا غنى عنها في كل ممارسة علمية، مع فارقٍ دقيق يتمثل في أفق التجديد التداولي الذي يطرحه. فبينما كان الغزالي من أبرز مؤيدي المنطق الأرسطي ضمن مشروعه الدفاعي عن الشريعة، فإن طه عبد الرحمن يعيد تأصيل هذا العلم من منظور معرفي-أخلاقي جديد، معتبراً أن المنطق ليس ترفاً فكرياً ولا زخرفاً بلاغياً، بل هو "علم اضطراري" لا تستقيم أي معرفة عقلية خارجة عن ضوابطه.

ينتقد طه الموقف الشائع الذي يعتبر المنطق علماً تكميلياً أو محايداً، ويُصرّ على أن كل خطاب علمي لا يُضبط إلا من خلال منطق محدد، وبالتالي، فإن ممارسة العقل لا تُعد عقلانية ما لم تكن مؤطرة بمنهج منطقي صارم. وانطلاقاً من هذا التصور، يولي طه عبد الرحمن أهمية

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، 2006، ص 23-29.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المرجع نفسه، ص 23-29.

كبيرة لتدريس المنطق وتحديث مناهجه، مع إدراكه العميق للعوائق البيداغوجية التي حالت دون إدماجه الفعال في المنظومة التعليمية الإسلامية<sup>1</sup>.

كما يفسّر طه الموقف السلبي تجاه المنطق في بعض مراحل الفكر الإسلامي بكون المنطق الأرسطي جاء محمولاً على مفاهيم تداولية غريبة عن البيئة الإسلامية في لغتها وعقيدتها ونمطها المعرفي، وهو ما جعله، في نظره، مفتقراً إلى ما يسميه "آليات التقريب التداولي". "إذ لا يقبل العقل الإسلامي، كما يبين، الطابع التجريدي الذي اتسم به المنطق الإغريقي، وهو ما دفع طه إلى المطالبة بمواءمته مع القيم الأخلاقية والعمل التزكوي بدل الاكتفاء بتجريده النظري.

وفي مفارقة لافتة، لا يرى طه عبد الرحمن أن المنطق جزء من علم أصول الفقه، كما ذهب الغزالي، بل يعتبر العكس: أي أن علم الأصول هو نفسه تعبير عن نسق منطقي إسلامي متميز. فالمنطق في تصوره ليس بنية كونية ثابتة بل هو نسق اختياري، يلتزم به من يختاره إلى نهاية استدلالاته، وهو ما يبرر تعدد أنساقه بتعدد العقول والثقافات<sup>2</sup>.

من هذا المنطلق، ينظر طه إلى المنهجية الأصولية بوصفها الصيغة الإسلامية الأصلية للمنطق، لا في انغلاقها بل في انفتاحها على الأنساق المنطقية الأخرى، لا سيما

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2002، ص 140-142.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2006، ص 62-66 .

المنطق الأرسطي، الذي اشتغل عليه مفكرون مسلمون بآليات تقريبية مختلفة: فابن حزم ركّز على التقريب اللغوي واختصار المنطق، والغزالي على التقريب العقدي وتشغيل المنطق في الدفاع عن العقيدة، أما ابن تيمية فاشتغل على التقريب المعرفي وتهوين شأن المنطق<sup>1</sup>.

وبهذا، يُعيد طه عبد الرحمن صياغة العلاقة بين العقل والوحي، مُبرزاً أن العقل لا يُقصى، بل يُكمل ويُهذب بنور الوحي، مما يُنتج عقلاً مؤيداً بنور الإيمان، قادراً على فهم مقاصد الشريعة وتحقيق الحكمة العملية والمعرفة الذوقية<sup>2</sup>.

في المقابل، استلهم آخرون، مثل محمد عابد الجابري وحسن حنفي، النموذج البرهاني الرشدي، بوصفه نقطة انطلاق لإعادة بناء عقلانية عربية حديثة تتأى عن الغنوصية والبيانية وتؤسس لعقل برهاني نقدي<sup>3</sup>. وقد مثّلت شروحات ابن رشد لأرسطو، في هذا الإطار، مرجعية لاستئناف الفلسفة العربية بوصفها مشروع تحرير للعقل من سلطة الميتافيزيقا التأويلية.

من الثنائية إلى التعددية المنهجية. لم يعد الفكر الفلسفي المعاصر يكتفي بطرح الثنائيات الكلاسيكية، بل بدأ يسلك طريقاً جديداً يقوم على التداخل بين الحقول المعرفية: اللسانيات، التأويلية، فلسفة العلم، علم الأديان، وسوسيولوجيا المعرفة. وفي هذا الإطار، تبلورت مشاريع

<sup>1</sup> جمال بروال، (فلسفة الغزالي و امتداداتها في الفكر الفلسفي العربي و الغربي- طه عبد الرحمن ورونيه ديكارت أنموذجاً)، مجلة ميلاف للبحوث و دراسات، العدد 1، باتنة، 2021، ص 82-83.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص 85-87.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص 132-136.



مثل مشروع نصر حامد أبو زيد، الذي دعا إلى قراءة النصوص الدينية بمنهج تأويلي تاريخي، لا ينفي القداسة بل يفسرها داخل شروطها الثقافية<sup>1</sup>.

كما ظهرت مقاربات أكثر راديكالية، مثل طرح عبد المجيد الشرفي أو هشام جعيط، اللذين طالبا بإعادة تأويل المفاهيم الدينية الكبرى (النبوة، الوحي، العقل...) خارج منطق الدفاع العقائدي، وداخل فضاء التأويل النقدي المستنير بالعلوم الحديثة والأنثروبولوجيا<sup>2</sup>.

### نحو أفق تكاملي: من الفلسفة إلى الحكمة

تتجه بعض الرؤى المعاصرة إلى تجاوز الانقسام التقليدي بين الفقهاء والفلاسفة، مقترحة نموذجًا جديدًا للحكمة الإسلامية المتصالحة مع العقل والروح والواقع. وتندرج في هذا الأفق مساهمات معاصرة مثل مشروع رضوان السيد وفريد الأنصاري في الجمع بين التجديد الأصولي والوعي الحضاري، دون تفريط في مرجعية النص ولا انبهار بالعقل المجرد.

وهكذا، فإن آفاق التجاوز في الفكر المعاصر لا تقتصر على إعادة الاعتبار للعقل أو إعادة دمج المنطق في الحقل الإسلامية، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة بناء الفهم نفسه: فهم النص، فهم الذات، وفهم العالم. وهذا ما يجعل من الغزالي وابن رشد، لا مجرد محطات تاريخية، بل نقطة انطلاق متجددة لفكر يسعى إلى التوازن بين نور البرهان وحكمة الإيمان.

<sup>1</sup> نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990، ص 45-51.

<sup>2</sup> عبد المجيد الشرفي، لبنات في الإسلام المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 98-102.

### المطلب الأول: نقد الإفراط أو التفريط في استعمال المنطق

يُعدّ الموقف من المنطق في الفكر الإسلامي الكلاسيكي مساحة توتر دائم بين تيارات متقابلة: تيار يُفرط في تقديس المنطق حتى يُخرجه عن حدوده الوظيفية، وتيار آخر يُفرط فيه إلى درجة إقصائه واتهامه بتهديد صفاء الوحي. وفي هذا السياق، جاء نقد كل من الغزالي وابن رشد لهذه المواقف المتطرفة من داخل المعرفة الإسلامية نفسها، لا من خارجها، مع اختلاف واضح في المقاربات والمقاصد.

#### أولاً: الغزالي ونقد الإفراط الفلسفي والتفريط الكلامي

بالنسبة للغزالي، لم يكن المنطق هدفاً في ذاته، بل آلة لضبط الفكر ومنهج لتقويم النظر . وقد عبّر عن ذلك في مقدمة محك النظر بقوله: «من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلمه»<sup>1</sup>، مؤكداً أن من لا يضبط قواعد الاستدلال يقع في الخلط بين الظن واليقين، ويُعرض نفسه لمزالق الخطأ. لكنه، في الآن ذاته، انتقد بشدة الإفراط الفلسفي في تعظيم المنطق وتحويله إلى أداة لتأويل الشريعة تأويلاً مفرطاً، يؤدي إلى طمس مقاصدها الروحية والعملية.

وقد وُجه هذا النقد بوجه خاص إلى الفلاسفة المشائين، كابن سينا والفارابي، الذين بالغوا حسب الغزالي في التأويل العقلي المجرد، حتى أنكرو البعث الجسدي، وقالوا بقدم العالم، وهو

<sup>1</sup> الغزالي، محك النظر، المصدر السابق، ص 10 .

ما اعتبره الغزالي كفرًا صريحًا في ثلاث مسائل<sup>1</sup>. وفي كتابه تهافت الفلاسفة، كشف عن عجز المنطق الفلسفي في إثبات العقائد الإيمانية التي لا يُدركها إلا نور النبوة، لا عقل البرهان وحده. في المقابل، لم يُغفل الغزالي نقد التفريط السائد بين بعض المتكلمين والفقهاء، الذين يرفضون المنطق بدعوى كونه "علمًا دخيلًا"، أو يستخدمونه بشكل مغلوط دون تمييز بين الجدل والبرهان. في مقدمة المستصفى من علم الأصول، يرى أن الكثير من الخطابات الجدلية تقتصر إلى قواعد دقيقة للاستدلال، وأن العلوم الشرعية بحاجة إلى آلة تحفظها من التهافت<sup>2</sup>.

### ثانيًا: ابن رشد ونقد الإفراط التأويلي والتفريط الخطابي

أما ابن رشد، فقد تبنى موقفًا أكثر برهانية في نقده للإفراط والتفريط، سواء في تأويل النصوص أو في استعمال المنطق ذاته. فهو يعتبر أن رفض المنطق من قبل بعض المتكلمين هو تفريط واضح في مقتضى العقل، ويخالف أمر الشارع الذي دعا إلى النظر والتدبر. في فصل المقال، صرح بأن "الشرع يدعونا إلى النظر، والنظر لا يتم إلا بقواعد منطقية"<sup>3</sup>.

في المقابل، لم يتوان ابن رشد عن انتقاد الإفراط التأويلي لبعض الفلاسفة الذين - في محاولتهم لتأويل العقيدة على ضوء الفلسفة انزلقوا إلى إسقاطات عقلية غريبة عن منطق الشرع .

<sup>1</sup> الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص 125-130 .

<sup>2</sup> الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المصدر السابق، ص 9 .

<sup>3</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 44-46 .

وفي تهافت التهافت، يردّ على الغزالي لكنه يقرّ في الوقت نفسه بأن بعض الفلاسفة أخطأوا حين استعملوا مقولات ميتافيزيقية في تفسير الوحي دون اعتبار لمستويات المتلقين<sup>1</sup>. وقد دعا إلى تأويل منضبط لا يخالف البرهان، ولا يلغي ظاهر النص إلا عند الضرورة.

### ثالثاً: نحو توازن وظيفي للمنطق

يتفق الغزالي وابن رشد، رغم اختلاف رؤيتيهما، على أن المنطق ينبغي أن يُستخدم كأداة عقلية مضبوطة، لا غاية في ذاته ولا بديلاً عن النص. فالغزالي سعى إلى إدماج المنطق في بنية العلوم الشرعية دون خضوع أعمى له، أما ابن رشد، فعمل على إعادة الاعتبار للعقل بوصفه ضرورة دينية وعقلية معاً.

وكلاهما ينتقد بشدة الإفراط الذي يحوّل المنطق إلى مرجعية عليا تطغى على النص، كما ينتقد التفريط الذي يحرم الفكر من آليته التنظيمية. وبهذا، تشكّل كتاباتهم دعوة إلى وسطية معرفية ترى أن المنطق هو جسر منهجي بين العقل والوحي، وليس حاجزاً بينهما.

### المطلب الثاني : أثر موقفهم في الفكر الإسلامي الحديث خاصة و في الغرب اللاتيني عامة

يُعد موقف كل من الغزالي وابن رشد من المنطق أحد أبرز المفاصل التي أثّرت في تطور الفكر الإسلامي، كما كان لهما أثر بالغ في تشكيل مسارات الفكر الغربي الوسيط

<sup>1</sup> ابن رشد، تهافت التهافت، المرجع السابق، ص 62-63 .

والحديث .فهما، على الرغم من اختلافهما المنهجي، تركا بصمات متميزة في الثقافة العقلية، سواء داخل العالم الإسلامي أو في الفضاء الفلسفي الأوروبي.

### أولا : أثر الغزالي و ابن رشد في الفكر الإسلامي

#### أثر الغزالي في الفكر الإسلامي:

شكل الغزالي نقطة تحول في مسار إدماج المنطق في العلوم الشرعية. فقد استطاع، من خلال مؤلفاته مثل المستصفى ومحك النظر، أن يمنح المنطق مشروعية دينية واضحة، ويجعله جزءاً لا يتجزأ من أدوات الاجتهاد، وهو ما كرّس تقليداً علمياً دام قرونًا في المدارس الأصولية، كما عند البيضاوي(ت. 685 هـ-1286 م)\*، والتفتازاني والشاطبي. فقد صرّح في مقدمة المستصفى قائلاً: «ومَنْ لا يُحيط بعلم المنطق، فلا ثقة بعلومه أصلاً»<sup>1</sup> وأدى هذا الدمج إلى ما

\* الإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشيرازي، المعروف بـ"البيضاوي"، هو أحد أبرز علماء الإسلام في القرن السابع الهجري. وُلد في مدينة البيضاء قرب شيراز في بلاد فارس، وتلقى تعليمه على يد والده، الذي كان قاضياً وعالمًا شافعي المذهب، مما أثرى معرفته بالفقه وأصوله. تبنّى البيضاوي مكانة علمية مرموقة، حيث تولى منصب قاضي القضاة في شيراز، ثم انتقل إلى تبريز بعد أن صرف من القضاء، وتوفي فيها سنة (685 هـ-1286 م). اشتهر البيضاوي بتفسيره "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، الذي يُعد من أهم كتب التفسير عند أهل السنة والجماعة. جمع فيه بين الإيجاز والدقة، مستفيدًا من تفاسير سابقة مثل "الكشاف" للزمخشري و"مفاتيح الغيب" للفخر الرازي، مع تجنب ما فيها من اعتزالات. وقد لقي هذا التفسير قبولا واسعا، وترجم إلى عدة لغات، وكتب عليه العديد من الحواشي والشروح. من مؤلفاته الأخرى: "منهاج الوصول إلى علم الأصول" في أصول الفقه، و"طالع الأنوار من مطالع الأنظار" في علم التوحيد، و"الغاية القصوى في دراية الفتوى" في الفقه الشافعي، و"طلب اللباب في علم الإعراب" في النحو. تميزت كتاباته بالجمع بين المعقول والمنقول، مما جعله مرجعًا هامًا في مختلف العلوم الإسلامية للتوسع أنظر، محمد عبد الرحمن المرعشلي، "الإمام البيضاوي وتفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، موقع قصة الإسلام، نُشر في 2 أكتوبر 2017.

<sup>1</sup> الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص 9.

يمكن تسميته بالتطبيع المعرفي للمنطق داخل المؤسسات الإسلامية، حيث أصبح تعليمه مقدمة ضرورية للتفقه.

### أثر ابن رشد في الفكر الإسلامي:

على الرغم من أن تأثير ابن رشد داخل الفكر الإسلامي كان أقل انتشاراً من تأثير الغزالي، نظراً لطبيعة مشروعه الفلسفي العقلاني، إلا أن أثره كان عميقاً داخل التيارات الفكرية المستتيرة التي تبنت فكرة التوفيق بين العقل والنقل، كما هو الحال عند ابن طفيل\* وابن باجة\*\*. وقد مثل مرجعية لفلاسفة لاحقين مثل صدر الدين الشيرازي\*\*\* في محاولاته الجمع بين الحكمة

\* ابن طفيل (ت. 581هـ / 1185م) هو فيلسوف أندلسي وطبيب وعالم فلك، يُعد من أبرز أعلام الفكر الإسلامي في الغرب الإسلامي. اشتهر بعمله الفلسفي الرمزي *حي بن يقظان*، الذي يعرض فيه نموذجاً معرفياً وتربوياً لفهم الحقيقة عن طريق التأمل العقلي والتجربة الذاتية الصوفية، من دون اعتماد على التعليم التقليدي أو الشرعي. يُجسد هذا العمل تأليفاً بين الفلسفة الطبيعية والتجربة الروحية، ويظهر أثر الفلسفة الرشدية في التأكيد على قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة في انسجام مع الدين. للتوسع انظر ابن طفيل، *حي بن يقظان*، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

\*\* ابن باجة (ت. 533هـ / 1139م) هو فيلسوف وطبيب وعالم رياضيات وفلك أندلسي، يُعد من أوائل الفلاسفة المشائين في الغرب الإسلامي. اشتهر بكتابه العقلانية التي سعت إلى التوفيق بين الفلسفة والشرعية، وركز على الارتقاء العقلي للفرد من خلال العزلة الفكرية والتأمل الفلسفي، كما تجلّى ذلك في عمله الأبرز *تدبير المتوحد*. مثل ابن باجة مرحلة تمهيدية للمشروع الفلسفي الرشدي، وكان له تأثير واضح على ابن رشد في قضايا النفس والسياسة والمنطق. للتوسع انظر ابن باجة، *تدبير المتوحد*، تحقيق: محمد سليم العوافي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

\*\*\* صدر الدين الشيرازي (ت. 1050هـ / 1640م)، المعروف بلقب ملا صدرا، هو فيلسوف إيراني بارز من القرن السابع عشر، يُعد من أعظم فلاسفة الإسلام في العصر الصفوي ومؤسس ما يُعرف بالحكمة المتعالية (الحكمة المتعالية الإشراقية). جمع في مشروعه بين الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة، والتصوف، والكلام الشيعي الإمامي. من أبرز إسهاماته تطوير نظرية الحركة الجوهرية، وتقديم تصور موحد للوجود يدمج بين العقل والكشف والبرهان. تأثر بأعمال ابن سينا، وابن عربي، وابن رشد، لكنه تجاوزهم بإعادة تأسيس الميتافيزيقا الإسلامية على أساس وجودي بحث. للتوسع انظر، صدر الدين محمد

والشريعة<sup>1</sup>، ضمن رؤية برهانية ذات طابع تأويلي. وتجلّى هذا التأثير في الدفاع الصريح عن شرعية العقل في فهم الشريعة، حيث يقرر ابن رشد بأن «الشرع يدعو إلى النظر، والنظر لا يتم إلا بقواعد منطقية»<sup>2</sup>، وهو تأكيد على أن العقل ليس مجرد أداة مساعدة، بل جزء من بنية التكليف الشرعي نفسه. ومع ذلك، ظل مشروعه مثار تحفظ في المؤسسات التقليدية بسبب طغيان النزعة الفقهية على الثقافة الإسلامية في العصور المتأخرة، الأمر الذي حال دون انتشار واسع لأفكاره داخل المنظومات التعليمية الرسمية.

### ثانياً: أثر الغزالي و ابن رشد في الفكر الغربي

#### أثر الغزالي في الفكر الغربي:

رغم عدم انتشار مباشر لأعمال الغزالي في أوروبا المسيحية، فإن نقده للفلاسفة المسلمين، خاصة ابن سينا، قد أثر في فكر اللاهوتيين المسيحيين مثل توما الأكويني، الذين وجدوا في "تهافت الفلاسفة" مصدراً في التمييز بين الفلسفة واللاهوت<sup>3</sup>. كما أن الغزالي يُعد من

الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981، ج1، ص 13-14.

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمار، بيروت: دار الشروق، 1997، ص 46

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمار، بيروت: دار الشروق، 1997، ص 44

<sup>3</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009

أوائل من طرحوا نظرية الشك المنهجي في الإسلام، وهي الفكرة التي ستتردد أصدائها في الفكر الديكارتي لاحقاً.

### ب. أثر ابن رشد في الفكر الغربي:

تميّز ابن رشد الأندلسي بمكانة فريدة في الفكر الغربي، حتى لُقّب في أوروبا اللاتينية بـ Averroès و"الشارح الأكبر"، تقديرًا لعمق شروحه على مؤلفات أرسطو، التي نُقلت إلى اللاتينية منذ القرن الثالث عشر، ولا سيما عبر مدرسة طليطلة. لم تكن شروحه مجرد تعليقات، بل إعادة بناء عقلانية للنسق الأرسطي وفق منظور برهاني متماسك، مما جعلها مرجعية لفهم الفلسفة اليونانية في العصور المدرسية. وقد أثّرت هذه الأعمال تأثيرًا مباشرًا في نخبة من كبار المفكرين الغربيين، أمثال توما الأكويني (1225-1274م)، وسيجر دي بربان(1240/1284 م) \*، ودونس سكوت(1308/1266م)\*\*، كما تردّدت أصداء هذا التيار في أعماق الفلسفة

\* سيجر دي بربان (Siger of Brabant) هو فيلسوف بلجيكي من القرن الثالث عشر، وُلد حوالي عام 1240 وتوفي قبل 10 نوفمبر 1284. يُعتبر من أبرز ممثلي الرشدية اللاتينية (Latin Averroism) في أوروبا الغربية، حيث دافع عن تأويلات ابن رشد لأرسطو، خاصة فيما يتعلق بوحدة العقل البشري وأزلية العالم. كان أستاذًا في كلية الفنون بجامعة باريس، وواجه انتقادات لاذعة من الكنيسة بسبب آرائه التي اعتُبرت مخالفة للعقيدة، مما أدى إلى استدعائه أمام محاكم التفتيش. توفي في أورفيتو بإيطاليا في ظروف غامضة، ويُعتقد أنه قُتل على يد كاتبه الذي أصيب بالجنون. للتوسع انظر، "Siger of Brabant", Encyclopedia Britannica, available at: <https://www.britannica.com/biography/Siger-of-Brabant>, accessed on May 9, 2025.

\*\* جون دنس سكوتس (John Duns Scotus) هو فيلسوف وعالم لاهوت اسكتلندي بارز في العصور الوسطى، وُلد حوالي عام 1266 في بلدة دنس (Duns) وتوفي في 8 نوفمبر 1308 في كولونيا، ألمانيا. يُعد أحد أعلام الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) في أوروبا، وقد لُقّب بـ "الطبيب الدقيق (Doctor Subtilis)" نظرًا لعمق تحليلاته وتعقيدها. تميّز سكوتس بإسهاماته في مجالات الميتافيزيقا والمنطق واللاهوت، ومن أبرز مفاهيمه:



الحديثة، مؤثرة في رؤى كبار العقلانيين من أمثال إسبينوزا وليبنتز\*، الذين وجدوا في عقلانية ابن رشد نموذجاً راسخاً للتفكير الفلسفي المؤسس على البرهان والمنطق<sup>1</sup>.

وقد تطور هذا التأثير ليشكل ما عُرف بـ "المدرسة الرشدية اللاتينية"<sup>2</sup>، وهي تيار فلسفي كامل تبلور داخل جامعات أوروبا، اعتمد العقل كأداة رئيسة لتأويل النصوص الدينية، في

مبدأ الوجود الأحادي (Univocity of Being) حيث يرى أن مفهوم "الوجود" يُستخدم بنفس المعنى عند الحديث عن الله والمخلوقات، مما يتيح إمكانية المعرفة العقلية بالله. مفهوم "الهائية" (Haecceity) وهو المبدأ الذي يميز كل فرد عن غيره، أي ما يجعل الكائن "هو ذاته" وليس غيره. الدفاع عن عقيدة الحبل بلا دنس: كان من أوائل المدافعين عن فكرة أن مريم العذراء وُلدت دون أن ترث الخطيئة الأصلية، للتوسع انظر،

John Duns Scotus, "Blessed John Duns Scotus," Encyclopedia Britannica, available at: <https://www.britannica.com/biography/Blessed-John-Duns-Scotus>, accessed on May 9, 2025.

\* غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716م) هو فيلسوف وعالم رياضيات ألماني بارز في القرن السابع عشر، ويُعدّ من أعمدة الفلسفة العقلانية الحديثة إلى جانب ديكارت وسبينوزا. تميّز بفلسفته الميتافيزيقية التي تقوم على مفهوم "المونادات" (Monads)، وهي جواهر بسيطة غير مادية تشكل البنية الأساسية للكون. كما ساهم في تطوير حساب التفاضل والتكامل بشكل مستقل عن نيوتن، وابتكر آلة حاسبة ميكانيكية متقدمة لعصره. للتوسع انظر، عبد الرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة الحديثة، وكالة المطبوعات، القاهرة، 1975، ص 203.

<sup>1</sup>Davidson, H. A. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford University Press, pp. 185-18

<sup>2</sup>المدرسة الرشدية اللاتينية (Latin Averroism) تُعد المدرسة الرشدية اللاتينية (Latin Averroism) أحد أبرز التيارات العقلانية التي انبثقت في الجامعات الأوروبية خلال القرن الثالث عشر، خصوصاً في جامعتي باريس وبولونيا، مستندة إلى شروحات ابن رشد على مؤلفات أرسطو، والتي نُقلت إلى اللاتينية في أعمال فلسفية ومنطقية دقيقة. وقد تميز هذا التيار بتبنيّه منهجاً عقلياً صارماً، يرى أن الحقيقة الفلسفية يمكن أن تُدرك بالعقل وحده، دون الحاجة إلى الوحي. من أهم المبادئ التي طُرحت في إطار هذه المدرسة: نظرية العقل الواحد: تفترض أن جميع البشر يشاركون في عقل كلي مفارق، لا ينقسم بتعدد الأفراد، وهي فكرة مستمدة من تأويلات ابن رشد لكتاب أرسطو في النفس، وأثارت رفضاً واسعاً من قبل اللاهوتيين المسيحيين، إذ اعتُبرت تقويضاً لفردانية النفس والبعث. نظرية الحقيقة المزدوجة: تُقرّ بوجود حقيقتين متوازيتين وغير متناقضتين: إحداها

انسجام مع مقولة ابن رشد الشهيرة : "إذا تعارض ظاهر النص مع البرهان، وجب تأويل ذلك الظاهر"<sup>1</sup>. يُعد هذا القول من أبرز ما عبّر به ابن رشد عن موقفه في الدفاع عن مشروعية تأويل النصوص الشرعية تأويلاً عقلياً، مؤكداً أن ظهور تعارض بين ظاهر النص والبرهان العقلي القطعي يستوجب تأويل ذلك الظاهر، لا رفض العقل، لأن البرهان لا يتناقض مع مضمون الشريعة في جوهرها وقد أثارت هذه الرؤية جدلاً واسعاً في الأوساط اللاهوتية المسيحية، إذ اعتُبرت تجاوزاً لمفهوم الإيمان القائم على التسليم، لصالح قراءة عقلية مؤسسة على البرهان. وهكذا، لم يكن أثر ابن رشد في الغرب عابراً أو محصوراً في النقل الفلسفي، بل أسس لمرحلة من التداخل الخلاق بين الدين والعقل، ما زالت أصدائها حاضرة في المذاهب العقلانية المعاصرة.

وهكذا، فإن أثر الغزالي تجلّى في ترسيخ المنطق داخل العلوم الشرعية، وتكييفه في خدمة

دينية إيمانية، والأخرى فلسفية عقلية. فإذا تعارضتا، فلا يعني ذلك كذب إحدهما بل اختلاف زاويتي النظر. وقد شكّلت هذه الفكرة مأزقاً لاهوتياً كبيراً، لأنها سمحت بفصل صريح بين الإيمان والعقل. من أبرز ممثلي هذه المدرسة: سيجر دي برايان (Siger of Brabant) مدافع شرس عن الرشدية اللاتينية في جامعة باريس، وُجهت له اتهامات بالهرطقة. بوانتييه إيتين (Boethius of Dacia) دافع عن أولوية الفلسفة، وكتب أطروحات عن ضرورة استخدام العقل بوصفه الطريق الأنجع للحقيقة. كما أثّرت هذه المدرسة تأثيراً عميقاً في فلاسفة لاحقين مثل إسبينوزا ولينتر من خلال مبدأ وحدة الحقيقة والعقلانية البرهانية. ورغم المواجهات الحادة مع الكنيسة، استمر تأثير المدرسة إلى غاية القرن السادس عشر، وأسهم في تمهيد الطريق لفلسفة.

Encyclopedia Britannica, "Latin Averroism", Encyclopedia Britannica, Inc., last updated April 11, 2024, available at: <https://www.britannica.com/topic/Latin-Averroism>

<sup>1</sup> ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المصدر السابق، ص 50

المقاصد الدينية، بينما امتد أثر ابن رشد خارج الجغرافيا الإسلامية ليعيد الاعتبار للفكر العقلي البرهاني في الفكر الغربي الوسيط، في تفاعل لم يكن عابراً بل مؤسساً لمسارات فلسفية كبرى.

### المطلب الثالث: آفاق التجاوز في الفكر المعاصر

في خضم التحولات الفكرية المتسارعة التي يعرفها الفكر الإسلامي المعاصر، يبرز سؤال "آفاق تجاوز المنطق الأرسطي" بوصفه مدخلاً نقدياً لإعادة النظر في علاقة العقل الإسلامي بالتراث المنطقي الذي شكّل لقرون طويلة إحدى ركائز الاستدلال في العلوم الإسلامية، لاسيما علمي الكلام والأصول. ولم يعد هذا السؤال يُطرح على نحو تقليدي بين حدين متقابلين: إما القبول المطلق بالمنطق بوصفه أداة معيارية محايدة للعقل، أو الرفض القاطع له بدعوى كونه منتجاً فلسفياً أجنبياً. بل أصبح يُطرح اليوم في ضوء حاجات معرفية جديدة تفرض إعادة تقييم جذرية لأدوات التفكير الإسلامي المعتمد. ذلك أن المنطق، كما ورثه الفكر الإسلامي الكلاسيكي عن أرسطو، لم يعد يفي وحده بمتطلبات الاجتهاد المعاصر، سواء في مستوياته التأصيلية أو في تطبيقاته التشريعية. وهو ما يدفع إلى إعادة صياغة الإشكالية من زاوية أخرى: هل يمكن بناء بدائل استدلالية عقلانية تتناسب مع روح الشريعة ومقاصدها دون الانسلاخ عن التراث، ودون الارتهان للمنظومات الغربية الحديثة؟ إن تجاوز المنطق في هذا السياق لا يعني إقصاءه أو هدمه، بل يعني - في ضوء المفهوم الظاهري عند إدموند هوسرل تخطّي تأويلياً استيعابياً (transcendence par intégration)، يسعى إلى تجاوز الأدوات دون التفريط في المبادئ، وإعادة توجيهها بما يتلاءم مع السياقات المعرفية واللغوية والثقافية للعالم الإسلامي.

أي أن الفكر الإسلامي لا يطلب قطيعة مع المنطق، بل يسعى إلى إعادة تأسيسه ضمن رؤية معرفية تتناسب مع تحولات الفكر والواقع. وقد قدّمت مشاريع فكرية متعددة مداخل ممكنة لهذا التجاوز النقدي. من بين أبرز هذه المشاريع، مشروع طه عبد الرحمن، الذي دعا إلى "تبيئة المنطق" ضمن الثقافة الإسلامية، رافضاً تبني المنطق الأرسطي كأداة خارجية مفرغة من روحها التداولية. حيث يرى طه أن المنطق لا بد أن يتكيف مع الخصوصيات اللغوية والروحية الإسلامية، وأن العقل في الإسلام ليس آلة صورية بل "عقلٌ مؤيدٌ بالخلق"، أي عقل أخلاقي غائي<sup>1</sup>.

وبالمثل، يقدم محمد عابد الجابري تصوراً مغايراً للتجاوز، من خلال ما يسميه "العقلانية المعيارية"، حيث يرى أن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يُقلد المنطق الأوروبي الحديث، كما لا يجب أن يُسجن في حدود البرهان الأرسطي. فيدعو الجابري إلى تجديد العقل العربي عبر استلهاً منهج البيان والبرهان والعرفان، دون الانغلاق في أحدها، بل باعتماد تركيب معرفي يتناسب مع السياق المعاصر<sup>2</sup>.

أما جورج طرابيشي، فقد ركّز في قراءته النقدية على ضرورة تجاوز المنطق الأرسطي بسبب ما سماه "استبداده المنهجي" على الفكر العربي، داعياً إلى الانفتاح على المنطق الجدلي، والمنطق الرياضي، واللسانيات الحديثة، لما فيها من قدرة على تفكيك النصوص المعقدة وإعادة بناء الاستدلال بطرق أكثر دقة<sup>3</sup>. ورغم اختلاف التوجهات، فإن هذه المشاريع تلتقي في الدعوة إلى تجاوز ثنائية النقل والتقليد، من جهة، والانبهار والتغريب، من جهة أخرى.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 2002، ص 135/129.

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982، ص 275/269.

<sup>3</sup> طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقى، بيروت، 2009، ص 210/201.

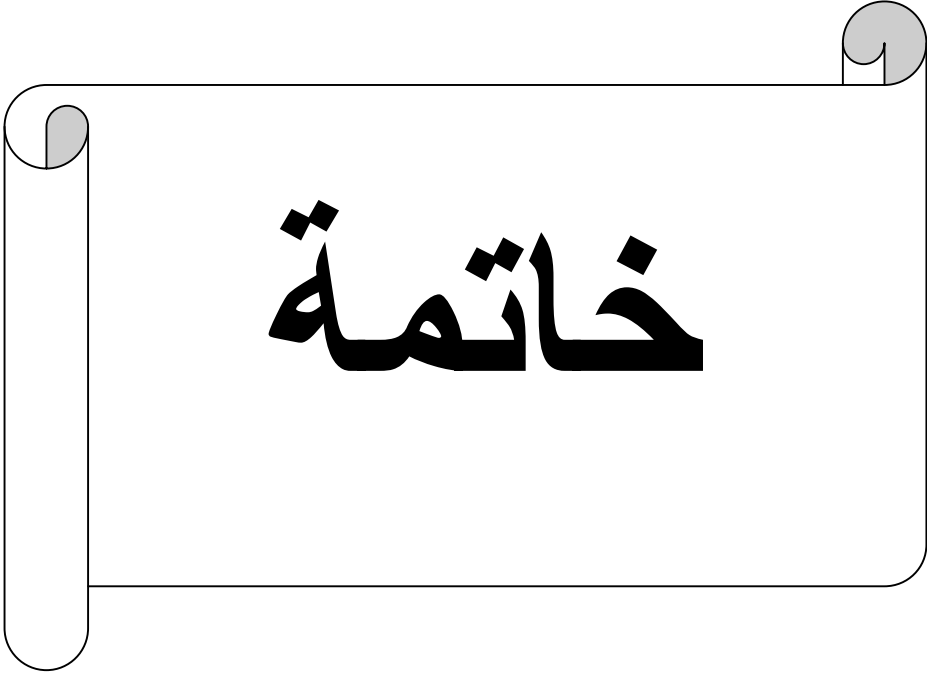
وبدلاً من ذلك، يُطرح التجاوز كممارسة تأويلية جديدة تعيد تقييم أدوات التفكير القديمة في ضوء مستجدات الواقع المعرفي، لا سيما: الحاجة إلى بناء مناهج اجتهادية تتجاوز القياس التقليد وتتجاوز المنطق الشكلي نحو مناهج التحليل الحجاجي والمنطق التداولي وكذا تطوير أدوات استدلال تستند إلى مقاصد الشريعة وليس فقط إلى علل ظنية. من جهة أخرى، يرى باحثون معاصرون كسامي نشار أن التجاوز لا يتم بإسقاط المنطق بل ببناء منطق إسلامي داخلي، يستلهم من التراث الكلامي والأصولي آليات جديدة للتحليل والاستدلال، دون الوقوع في التبعية للمناهج الغربية<sup>1</sup>.

ويُسجّل في العقود الأخيرة توجه متزايد نحو إدماج مناهج تحليل الخطاب، واللسانيات الحجاجية (مثل أعمال بيرلمان<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص. 303-309.

<sup>2</sup> تمثل أعمال الفيلسوف البلجيكي شلومو بيرلمان (Chaïm Perelman)، لا سيما بالتعاون مع لوسي أولبريخت-تتيكا (Lucie Olbrechts-Tyteca)، لحظة تحول مفصلي في تاريخ النظرية المنطقية والخطابية، إذ أعاد الاعتبار إلى المنطق الحجاجي بوصفه بديلاً وظيفياً عن المنطق الصوري التقليدي. ففي كتابهما المرجعي "Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique" (1958)، قدّما رؤية جديدة للفكر الحجاجي، لا تقوم على الاستنباط البرهاني وحده، بل على تحليل آليات الإقناع الفعلي داخل الخطاب. يرى بيرلمان أن الحجاج ليس بديلاً عن البرهان، بل هو نمط من أنماط التفكير العقلاني الموجّه نحو جمهور معين، يستعمل فيه المتكلم وسائل عقلية وخطابية لإحداث القبول، وليس فقط لإنتاج يقين منطقي مجرد. وهكذا تتحول اللغة من كونها ناقلاً للأفكار إلى كونها أداة لصناعة المعنى والتأثير، مما يجعل الحجاج أقرب إلى الطبيعة الخطابية للنصوص الدينية والقانونية، ومنها الخطاب الإسلامي. في هذا الإطار، يُطرح مشروع بيرلمان بوصفه إحدى إمكانات "تجاوز المنطق الأرسطي"، لا عن طريق الإلغاء، بل عبر تعويضه بمناهج أكثر التصاقاً بطبيعة الخطاب الواقعي والمعرفي في الإسلام، حيث يُعد الاجتهاد في الفقه وأصوله خطاباً إقناعياً موجّهاً لمجتمع إيماني، وليس استنباطاً صورياً مجرداً. وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أهمية استيعاب هذا التحول، داعياً إلى الإفادة من الحجاج الخطابي - وليس الصوري فقط - في استنباط الأحكام وقراءة النصوص، مع الحفاظ على الخصوصية الإسلامية في القصد والمنهج، للتوسع أكثر أنظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 115-117.

التي كانت ضمن العلوم الإسلامية، مما يسمح بإعادة فهم الاجتهاد بوصفه نشاطاً عقلياً  
تواصلياً، لا مجرد تطبيق لقواعد صورية ثابتة.



خاتمة

## الخاتمة:

تأتي هذه الدراسة في سياق الاهتمام المتجدد بإعادة فحص العلاقة بين المنطق والفكر الإسلامي، بوصفها علاقة مركبة لا يمكن اختزالها في ثنائية القبول أو الرفض، ولا في منطق النقل أو الاستيراد المعرفي. فبعد مسار بحثي امتد عبر تتبع تاريخي وتحليل مقارن لمواقف مفكرين بارزين، تبين أن المنطق شكّل أحد المكونات الأساسية في تشكّل العقل الإسلامي، ومجالاً إشكالياً تفاعل فيه الوحي مع العقل، والنص مع البرهان، والفقه مع الفلسفة. ومن ثمّ، فإن المنطق لم يكن عنصراً طارئاً أو دخيلاً على الثقافة الإسلامية، بل أداة معرفية أعيد تشكيلها داخل سياق حضاري خاص، استوعبها ونقّحها ووجّهها وفق مقتضياته العقديّة والمنهجية.

وقد أبرزت الدراسة أن استقبال المنطق داخل الفكر الإسلامي لم يكن استقبالاً سلبيّاً أو تلقّياً محضاً، بل كان مصحوباً بوعي نقدي عميق، تجلّى في عمليات التهذيب والتكييف والتأصيل التي خضع لها هذا العلم. فقد أعيد النظر في مفاهيمه ومصطلحاته، ووُضعت له حدود وظيفية، وربطت آلياته بمقاصد الشريعة وضوابطها، الأمر الذي أفضى إلى نشوء نماذج متعددة لتوظيفه، تختلف باختلاف الخلفيات العلمية والهموم المعرفية للمفكرين.

وفي هذا الإطار، مثّل كل من أبي حامد الغزالي وابن رشد نموذجين بارزين لهذا التفاعل الخلاق مع المنطق. فقد سعى الغزالي، في إطار مشروعه الإصلاحية الشامل، إلى إدماج المنطق ضمن بنية العلوم الشرعية، ولا سيما علم أصول الفقه، معتبراً إياه أداة منهجية لا غنى عنها لضبط النظر الاجتهادي وصيانة الاستدلال من الزلل. وبذلك، أسهم في نقل المنطق من مجال الجدل الفلسفي الخالص إلى فضاء وظيفي يخدم مقاصد الشريعة ويعزّز مشروعية العقل داخل الحقل الديني. في المقابل، انطلق ابن رشد من رؤية برهانية عقلانية، جعلت من المنطق أساساً للمعرفة اليقينية، ومن العقل وسيلة مشروعة لفهم النصوص الشرعية وتأويلها تأويلاً



منسجماً مع مقاصدها. وقد دافع عن مبدأ التوافق الجوهري بين الحكمة والشرعية، مؤكداً أن التعارض المزعوم بينهما إنما هو نتاج خلل في الفهم أو في المنهج، لا في طبيعة العلاقة بين العقل والوحي.

وعلى الرغم من التباين المنهجي والفلسفي بين المشروعين، إلا أن التحليل المقارن أظهر أن كلا المفكرين التقيا عند هدف مشترك يتمثل في ترشيد الفعل العقلي، وتحرير النظر من العشوائية والتقليد غير الواعي، وجعل المنطق أداة لضبط التفكير لا غاية في ذاته. ومن ثم، يمكن القول إن الغزالي وابن رشد قد أسهما، كلٌّ بطريقته، في بناء عقلانية إسلامية متعددة المستويات، تتسع للاختلاف المنهجي دون أن تفقد وحدتها المقاصدية.

كما كشفت الدراسة أن الفكر الإسلامي في العصر الوسيط لم يعرف موقفاً واحداً من المنطق، بل شهد تنوعاً وثراءً في المقاربات، تراوحت بين التوظيف التأصيلي الذي يسعى إلى دمج المنطق ضمن العلوم الشرعية، والنقد المعرفي الذي يراجع حدوده وإمكاناته، والتحفّظ العقدي الذي يتوجس من بعض نتائج الفلسفية، والتقويم التداولي الذي ينظر إلى قيمته من حيث نفعه في الاستدلال والحجاج. وهو ما يعكس حيوية الفكر الإسلامي وقدرته على استيعاب الاختلاف وإدارته ضمن أفق معرفي مشترك.

وامتداداً لهذا المسار التاريخي، بيّنت الدراسة أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال يستثمر هذا التراث المنطقي، وإن ضمن أطر جديدة تستجيب لتحولات العصر وأسئلته. وتبرز في هذا السياق مشاريع فكرية معاصرة، كما عند طه عبد الرحمن، تسعى إلى إعادة بناء العقلانية الإسلامية على أسس أخلاقية ومقاصدية، تُعيد الاعتبار للقيم في توجيه المنطق، وترتبط بين سلامة المنهج وصلاح الغاية. ويكشف هذا الامتداد عن استمرارية الإشكال المنطقي داخل الفكر الإسلامي، وعن قابليته الدائمة لإعادة القراءة والتجديد.

وبناءً على ما تقدّم، تخلص هذه الدراسة إلى أن إعادة التفكير في المنطق داخل الثقافة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق عبر القطيعة معه أو الاكتفاء باستعادته في صورته التراثية، بل تستلزم وعياً تأويلياً نقدياً يعيد موضعيته ضمن رؤية حضارية شاملة، تُوازن بين مقتضيات العقل ومتطلبات الوحي، وتستوعب التعدد المنهجي دون التفريط في وحدة الحقيقة. وبهذا المعنى، تمثل هذه الدراسة دعوةً إلى استئناف فعلٍ عقلاني إسلامي جديد، يقوم على المزاوجة بين الدقة المنهجية والروح المقاصدية، وبين علوم البرهان وعلوم الإيمان، بما يمكنه من الإسهام في إنتاج معرفة متجددة، واعية بأصولها، ومنفتحة على آفاق العصر وتحدياته الفكرية والمعرفية

#### توصيات :

- ✓ ضرورة إعادة ادماج المنطق في مناهج التعميم الإسلامي المعاصر، ليس بوصفه ترفاً فكرياً، بل كأداة لضبط التفكير و تحصين العقل المسلم من الإنزلاق في التناقض مع مراعاة التكيف التداولي الذي يراعي خصوصية اللغة والعقيدة و المنظومة القيمة.
- ✓ الاهتمام بالدراسات المقارنة بين المدرس المنطقية الإسلامية.
- ✓ تحقيق و نشر مؤلفات المنطقيين المسلمين التي لم تلق حظها من الدراسة و التعليق الاكاديمي، خصوصاً تلك التي تجمع بين المنطق و أصول الفقه، أو بين المنطق و التصوف العقلي كما عند الغزالي، أو بين المنطق و الفلسفة كما هو حل عند ابن رشد.
- ✓ اقتراح قراءات إبستمولوجية جديدة للموروث المنطقي الإسلامي في ضوء النظريات المعاصرة للمعرفة و المنطق الرمزي، قصد تجسير الفجوة بين الإرث العقلي القديم و إشكالية التفكير الفلسفي الحديث.

✓ دعوة الباحثين الشباب إلى إستئناف المشروع النقدي في الفلسفة الإسلامية بعيد عن التقديس عبر أدوات معرفية متعددة: فلسفية، لغوية، منطقية لتجعل من التراث منطلقا للابتكار و التجديد.

# قائمة

المصادر و المراجع

## المصادر و المراجع

### المصادر

#### أولا : بالعربية

1. أرسطو - التحليلات الأولى - ترجمة عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - بدون طبعة- 1980.
2. أرسطو - الميتافيزيقا - ترجمة عبد الرحمن بدوي - دار النهضة المصرية - القاهرة - بدون طبعة- 1958.
3. أرسطو - منطق أرسطو - تحقيق عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - بدون طبعة- 1960.
4. أبو حامد الغزالي - إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - بدون طبعة- 1980.
5. أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال - تحقيق جميل صليبا - دار الآفاق الجديدة - بيروت - بدون طبعة- 1983.
6. أبو حامد الغزالي - المستصفى من علم الأصول - تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية - بيروت - بدون طبعة- 1993.
7. أبو حامد الغزالي - محك النظر - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - بدون طبعة- 1961.

## قائمة المصادر و المراجع

8. أبو حامد الغزالي - معيار العلم في فن المنطق - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - بدون طبعة-1961.
9. أبو حامد الغزالي - فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - تحقيق محمد عمارة - دار الشروق - بيروت - بدون طبعة-2005.
10. أبو حامد الغزالي- تهافت فلاسفة- تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - بدون طبعة-1961.
11. ابن رشد - تهافت التهافت - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة - بدون طبعة-1961.
12. ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - تحقيق محمد عمارة - دار الشروق - بيروت - بدون طبعة-1997.

## ثانيا : باللغة الأجنبية.

1. Aristote - *Organon* - Éditions Vrin - Paris - 1955.

## المراجع

## أولا : بالعربية

2. أبو نصر الفارابي - إحصاء العلوم - تحقيق عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - 1949.
3. أبو نصر الفارابي - البرهان - تحقيق رفيق العجم - دار المشرق - بيروت - 1986.

4. أبو نصر الفارابي - التوطئة ضمن المنطق عند الفارابي - تحقيق رفيق العجم - دار المشرق - بيروت - 1996.
5. أبو نصر الفارابي - كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق - تحقيق رفيق العجم - دار المشرق - بيروت - 1986.
6. أبو نصر الفارابي - كتاب العبارة - تحقيق رفيق العجم - دار المشرق - بيروت - 1985.
7. أبو نصر الفارابي - كتاب الحروف - تحقيق محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - 1969.
8. أبو نصر الفارابي - كتاب الجدل - تحقيق محمد تقي دانش - مركز نشر جامعة طهران - طهران - 1961.
9. أبو نصر الفارابي - كتاب الجمع بين الحكيمين - تحقيق ألبيير نصري نادر - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - 1960.
10. ابن حزم الأندلسي - التقريب لحد المنطق - تحقيق إحسان عباس - دار الحياة - بيروت.
11. ابن خلدون - المقدمة - دار الفكر - بيروت.
12. ابن سينا - الشفاء (قسم المنطق) - تحقيق إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1952.
13. ابن سينا - الشفاء - المنطق ج3 - تحقيق أبو العلا عفيفي - القاهرة - 1956.

14. ابن سينا - الشفاء - المنطق (البرهان) - تحقيق عبد الرحمن بدوي - دار النهضة العربية - القاهرة-1966.
15. ابن سينا - الشفاء - المنطق - البرهان - تحقيق عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 2008.
16. ابن سينا - قانون في الطب - دار الكتب العلمية - بيروت - 2003 - ج1.
17. ابن سينا - منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق - المكتبة السلفية - القاهرة.
18. ابن منظور - محمد بن مكرم - لسان العرب - دار صادر - بيروت - ط3 - 1994 - ج4.
19. ابن النديم - الفهرست - تحقيق رضا تجدد - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - طهران - 1971.
20. ابن النديم - الفهرست - تحقيق أيمن فؤاد سيد - دار المعارف - القاهرة - 2005.
21. الجاحظ - البيان والتبيين - تحقيق عبد السلام هارون - دار الفكر - بيروت.
22. الكندي - رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة - دار الفكر العربي - القاهرة - 1950.
23. تريكو، جول - المنطق السوري - ترجمة محمود يعقوبي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر.
24. ستالي جيفونز - أصول المنطق - ترجمة يوسف إسكندر - مطبعة جريدة الفجر.



25. فورفوريوس - إيساغوجي - نقل أبي عثمان الدمشقي - تحقيق أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة - 1952.
26. نيكولا ريتشر - تطور المنطق العربي - ترجمة محمد مهران رشوان - دار قباء - القاهرة - 2006.
27. الأمدي - الإحكام في أصول الأحكام - تحقيق عبد الرزاق عفيفي - دار الصميعي - بيروت - 1996.
28. ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء - تحقيق نزار رضا - دار المعارف - القاهرة - 1965.
29. ابن الجوزي - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - دار الكتب العلمية - بيروت - 1992.
30. ابن خلكان - وفيات الأعيان - دار صادر - بيروت - ج3.
31. ابن سعد - الطبقات الكبرى - دار صادر - بيروت.
32. ابن صاعد الأندلسي - طبقات الأمم - تحقيق رضا تجدد - دار نشر الأندلس - طهران - 1970.
33. الزركلي - الأعلام - دار العلم للملايين - بيروت - 2002.
34. بارتولد فاسيلي - الخلافة العربية - ترجمة منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - 1973.
35. بياني القزويني نجم الدين - شرح الشمسية في القواعد المنطقية - دون بيانات نشر.

36. حسن درويش القويسني - شرح السلم المرونق في فن المنطق - دار الكتب العلمية - بيروت - 2005.
37. حسن زكي - بيت الحكمة في العصر العباسي - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة - 1955.
38. حنا الفاخوري - تاريخ الفلسفة العربية - دار الشرق - بيروت - 1985.
39. ديكارت رونييه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، المركز القومي للترجمة، مصر، 2009، ص35.
40. روبير بلانشي - المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل - ترجمة محمود يعقوبي - دار الكتاب الحديث - القاهرة - 2004.
41. سعد الله أبو القاسم - التاريخ الثقافي للجزائر - دار الأمة - الجزائر.
42. ستالي جيفونز - أصول المنطق - ترجمة يوسف إسكندر - مطبعة جريدة الفجر.
43. طه عبد الرحمن - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي - المركز الثقافي العربي - 2002.
44. طه عبد الرحمن - العمل الديني وتجديد العقل - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - 1997.
45. طرابيشي - من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث - دار الساقى - بيروت - 2009.
46. عامر النجار - حركة الترجمة في العصر العباسي - دار الفكر العربي - القاهرة - 1994.
47. عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث - دار الطليعة - بيروت - 1980.

48. عطاء الله زرارقة - المدخل إلى فلسفة ابن سينا - دار الروافد - بيروت - 2012.
49. عبد القادر عدالة - المنطق الصوري وقراءته من زاوية فكرية معاصرة - دار الأيام للنشر - عمان - 2020.
50. عبد الرحمن بدوي - دراسات في الفلسفة الإسلامية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - 1980.
51. عبد الرحمن بدوي - دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية الإسلامية - دار النهضة العربية - القاهرة - 1971.
52. عبد الرحمن بدوي - تاريخ الفلسفة في الإسلام - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - 1984.
53. عبد المجيد الشرفي - لبنات في الإسلام المعاصر - دار الطليعة - بيروت - 1992.
54. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1965.
55. علي عبد المعطي ومحمد محمد قاسم - المنطق الصوري أسسه ومباحثه - دار المعرفة الجامعية - 1985.
56. عمر بن سهلان الساوي - البصائر النصرية في علم المنطق - مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة - 1900.

57. فتح الله خليف - فلاسفة الإسلام (ابن سينا، الغزالي، فخر الدين الرازي - (دار الجامعات المصرية - الإسكندرية - 1976.
58. ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية - دار المشرق - بيروت - 1986.
59. ماهر عبد القادر محمد - المنطق ومناهج البحث - دار النهضة العربية - بيروت - 1985.
60. محمد المصباحي - الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية: من الكندي إلى ابن رشد - دار الطليعة - بيروت - 1998.
61. محمد حسن مهدي بخيث - علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات (التصورات) - عالم الكتب الحديثة - الأردن - 2013.
62. محمد شطوطي - النظرية المنطقية عند الشيخ الرئيس ابن سينا - دار قرطبة - الجزائر - 2007.
63. محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 1982.
64. محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - 1986.
65. محمد فتحي الشنيطي - أسس المنطق والمنهج العلمي - دار الوفاء - الإسكندرية - 2015.
66. محمد مهران - المنطق عند العرب: تطوره وتأثره بالمنطق اليوناني - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 1998.
67. محمد مهران رشوان - مدخل إلى المنطق السوري - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة - 2004.

68. مهدي فضل الله - مدخل إلى علم المنطق -المنطق التقليدي - دار الطليعة للطباعة والنشر -

بيروت - 1990.

69. نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن - المركز الثقافي العربي - الدار

البيضاء - 1990.

70. نصر سيد حسين - العلم والحضارة الإسلامية - ترجمة يوسف إبراهيم يازجي - مركز دراسات الوحدة

العربية - بيروت - 1990.

ثانيا : باللغة الأجنبية.

71. Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca – Traité de l’argumentation : La nouvelle rhétorique – Presses Universitaires de France – Paris – 1958.

72. E. Golblot – *Traité de Logique* – Librairie Armand Colin – Paris – s.d.

73. Edmund Husserl – Idées directrices pour une phénoménologie pure – Niemeyer – Allemagne – 1913.

74. Frank Griffel – Al-Ghazali’s Philosophical Theology – Oxford University Press – Oxford – 2009.

75. Frederick Copleston – A History of Philosophy: Medieval Philosophy – Image Books – New York – 1993.

76. George Sarton – Introduction to the History of Science – The Williams & Wilkins Company – Timor – 1927.
77. Henry Corbin – Histoire de la philosophie islamique – Gallimard – Paris – 1990.
78. Immanuel Kant – Critique de la raison pure – Gallimard – Paris – 1980.
79. Jean Jolivet – La pensée arabe – Presses Universitaires de France (PUF) – Paris – 1996.
80. John Locke – Essay Concerning Human Understanding – Clarendon Press – Oxford – 1975.
81. Macmillan – Encyclopedia of Philosophy (Vol. 1) – Macmillan Reference – New York – 1967.
82. Majid Fakhry – A History of Islamic Philosophy – Columbia University Press – New York – 1983.
83. Majid Fakhry – History of Islamic Philosophy – Columbia University Press – New York – 2004.

84. Nicholas Rescher – The Development of Arabic Logic – University of Pittsburgh Press – Pittsburgh – 1964.

85. Seyyed Hossein Nasr – Science and Civilization in Islam – Harvard University Press – Cambridge – 1968.

86. Staley Jevons – Éléments de logique – Traduction arabe de Youssef Iskandar – Journal El Fajr – Égypte – s.d.

#### القواميس و المعاجم و الموسوعات:

##### أولا : بالعربية

87. عبد الرحمن بدوي – موسوعة الفلسفة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – 1984.
88. عادل نويهض – معجم أعلام الجزائر – دار صادر – بيروت.
89. عمر رضا كحالة – معجم المؤلفين – دار إحياء التراث العربي – بيروت.
90. جميل صليبا – المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني – بيروت – 1982.
91. جبرار جهامي – موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب – مكتبة لبنان ناشرون – بيروت – 1998.
92. جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة – دار الطليعة – بيروت – 2006.
93. محمود يعقوبي – معجم الفلسفة – مكتبة الشركة الجزائرية – الجزائر.

ثانيا : باللغة الأجنبية

94. Macmillan – Encyclopedia of Philosophy (Vol. 1) – Macmillan  
Reference – New York – 1967.
95. Noëlla Baraquin & Anne Baudart – Dictionnaire de philosophie –  
Armand Colin – Paris – 2011.
96. Steven Chabados – Dictionnaire philosophique et historique de la  
logique – Presses de l'Université Laval – Canada.

المجلات و الدوريات

97. جمال بروال – فلسفة الغزالي وامتداداتها في الفكر الفلسفي العربي والغربي: طه عبد الرحمن  
ورونييه ديكارت أنموذج – مجلة ميلاف للبحوث والدراسات – العدد 1 – جامعة باتنة – 2021.
98. خالد رويهب – المنطق في الحضارة الإسلامية – مجلة فيلوسمس – العدد 5-6 – الرباط –  
2024.
99. عادل زيتون – التراث اليوناني والحضارة العربية الإسلامية – مجلة العربي – الكويت –  
2013.
100. محمد روي – منهج الغزالي في التأليف في علم المنطق – مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات  
الإسلامية – العدد 1-2 – المغرب – 2021.



101. محمد همام - أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية: نقد وتركيب - مدخل إلى بحث  
إبستمولوجي في العلوم الإسلامية - مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية - العدد 4-5  
- المغرب - 2010.

#### السِّيَـتُـوْغَرَاْفِيَا

102. <https://www.britannica.com/biography/Siger-of-Brabant>,  
103. <https://www.britannica.com/biography/Blessed-John-Duns-Scotus>  
104. <https://www.britannica.com/topic/Latin-Averroism>

## ملخص:

يشكّل المنطق أحد الركائز الأساسية التي انتظمت حولها مسارات التفكير العقلي في الحضارات القديمة والمعاصرة. فهو ليس مجرد علم شكلي يعنى بصحة البناء العقلي، بل هو أداة معيارية تُستخدم لضبط عملية التفكير وتوجيهها نحو الصواب. وقد كان للفكر اليوناني، وخصوصًا مع أرسطو، فضل التأسيس الأول لهذا العلم، من خلال صياغة نظريات في القياس والبرهان والتحليل، وإن لم يستعمل مصطلح "المنطق" بمفهومه الاصطلاحي المعروف اليوم. وقد تعزز هذا المفهوم لاحقًا عبر تقاليد الترجمة اللاتينية، خاصة من خلال شيشيرون، الذي كان حلقة وصل بين الفكر اليوناني والروماني.

ومع انتقال المنطق إلى البيئة الإسلامية، خاصة في ظل حركة الترجمة الكبرى التي انطلقت منذ العصر الأموي وبلغت أوجها في العصر العباسي تحت رعاية الخلفاء كالمأمون، دخل هذا العلم إلى المجال التداولي الإسلامي، وبدأ المفكرون المسلمون يتفاعلون معه، بين من قبله واعتبره أداة ضرورية للعلم مثل الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي من جهة، ومن رفضه وهاجمه مثل ابن تيمية وابن الصلاح بحجة تعارضه مع النصوص الشرعية أو طبيعته الفلسفية الوافدة من جهة أخرى.

وبين الرفض المطلق والتبني غير المشروط، ظهر تيار ثالث انتقائي، عمل على تهذيب المنطق وتنقيته من شوائب الكلام والفلسفة، وتكييفه بما يخدم مقاصد الشريعة وعقلانية الاجتهاد. وقد نتج عن هذا التفاعل نماذج فكرية قوية أعادت إنتاج المنطق داخل المنظومة الإسلامية، فصار علمًا "مؤصلاً" أكثر منه مستوردًا، واستُخدم في ضبط الاستدلال الفقهي، وتحليل البنية الداخلية للنصوص، وبناء المنهج الكلامي والأصولي على أسس عقلية واضحة.

وقد كان لرواد كبار، مثل الفارابي الذي عدّ المنطق مقدمة لكل معرفة وابن سينا الذي طوّر نظرية الحد والتصور، والغزالي الذي جعله معيارًا للعلم وابن رشد، الذي دافع عنه كجوهر للفلسفة العقلية – أدوار مركزية في بلورة هذا المشروع. وكل من هؤلاء مثل زاوية خاصة في رؤية المنطق: بين التأصيل الشرعي والتوظيف البرهاني، بين الدفاع عن الشريعة بالحجاج، والدفاع عن العقل بالبرهان. وتتبنى هذه الأطروحة على تحليل هذا المسار الجدلي من خلال نموذجين محوريين: أبو حامد الغزالي وابن رشد الأندلسي. حيث يُقدّم الغزالي بوصفه حاملًا لمشروع إدماجي تأصيلي، وظّف المنطق في خدمة أصول الفقه والكلام، مع حرصه على عدم انفلاته من الضوابط الشرعية، بينما يظهر ابن رشد كمفكر عقلاني-برهاني، رأى في المنطق الأرسطي الأداة المثلى لفهم الشريعة وتأويل نصوصها في ضوء العقل.

**الكلمات المفتاحية :** المنطق الصوري، أبو حامد الغزالي، ابن رشد، التقليد، التجديد

## Abstract:

Logic constitutes one of the fundamental pillars around which the pathways of rational thought have been organized throughout both ancient and modern civilizations. It is not merely a formal science concerned with the validity of intellectual structures; rather, it is a normative tool used to regulate the process of thinking and to guide it toward correctness. Greek thought—particularly with Aristotle—had the primary merit of establishing this discipline by formulating theories of syllogism, demonstration, and analysis, even though the term “*logic*” was not yet used in its modern technical sense. This concept was later reinforced through the traditions of Latin translation, notably by Cicero, who served as a bridge between Greek and Roman thought.

With the transmission of logic into the Islamic intellectual sphere, especially during the great translation movement that began in the Umayyad era and reached its peak under the Abbasids, notably with the patronage of Caliphs such as al-Ma'mūn, this science entered the Islamic epistemological domain. Muslim thinkers began to engage with it: some accepted it and regarded it as an essential instrument of knowledge, such as al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, and al-Ghazālī; while others rejected and attacked it, like Ibn Taymiyya and Ibn al-Ṣalāḥ, on the grounds of its alleged conflict with religious texts or its foreign philosophical nature.

Between absolute rejection and unconditional adoption, a third, selective current emerged. This current sought to refine logic, purify it from the impurities of theology and philosophy, and adapt it to serve the purposes of Sharī'a and the rationality of jurisprudential reasoning (*ijtihād*). As a result of this interaction, powerful intellectual models arose that reconstituted logic within the Islamic system of thought, transforming it from an imported discipline into an « indigenized » one. Logic thus came to be used in regulating legal reasoning,

analyzing the internal structure of texts, and grounding theological and juridical methodology on clear rational foundations.

Prominent pioneers such as al-Fārābī, who considered logic the prelude to all knowledge, Ibn Sīnā, who developed the theory of definition and conception, al-Ghazālī, who made logic the criterion of knowledge, and Ibn Rushd, who defended it as the very essence of rational philosophy, played central roles in shaping this project. Each of them represented a distinct perspective on logic: between legal-theological grounding and demonstrative application, between the defense of revelation through dialectic and the defense of reason through demonstration.

This thesis is thus built upon the analysis of this dialectical trajectory through two key figures: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and Ibn Rushd of al-Andalus. Al-Ghazālī is presented as the bearer of an integrative and foundational project that employed logic in the service of jurisprudence and theology, while ensuring it remained within the boundaries of religious law. Ibn Rushd, on the other hand, appears as a rationalist and demonstrative thinker who regarded Aristotelian logic as the most adequate tool for understanding the Sharī‘a and interpreting its texts in the light of reason.

**Keywords:** Formal Logic, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ibn Rushd, tradition, renewal.