الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون _ تيارت _
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

تخصص منطق و الاتجاهات الفكرية الكبرى
مذكرة مقدمة لنيل شهـــــادة ماستـــــر في الفلسفـــــة

موسومة بـ:

تأثير المنطق الأرسطي على الفكر الـــــــــرشدي

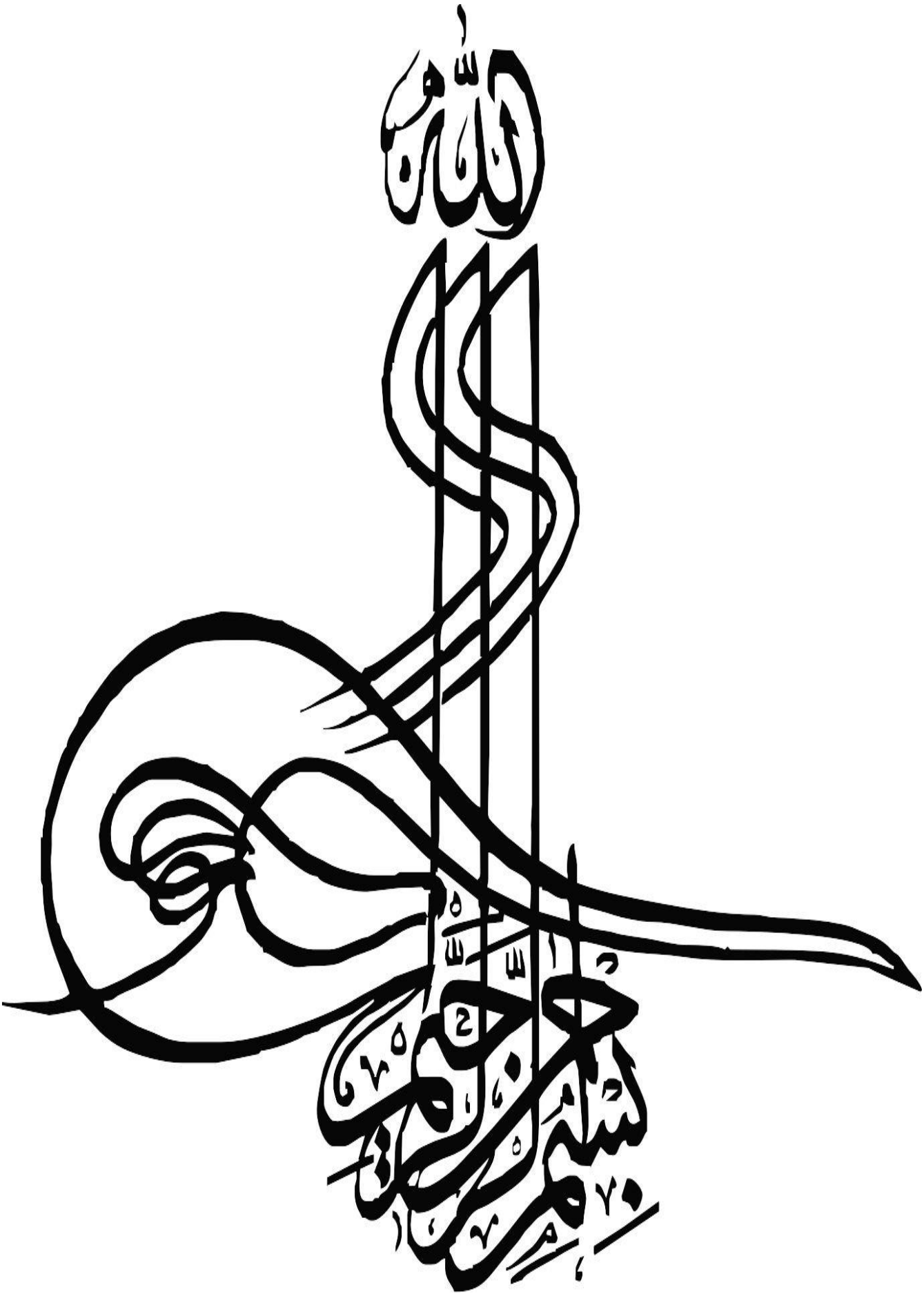
من إ
الأستاذ:
-حمدي سهام
-زيتوني صورية

راتية حاج

أعضاء لجنة المناقشة:

الأستاذ: بوعمود أحمد **رئيسا**
الأستاذ: راتية حاج **مقررا ومشرفا**
الأستاذ: حفصة الطاهر **مناقشا**

السنة الجامعية: 2018/2017


الله
بسم الله

إهداء

إلى والدتي وإخوتي وأخواتي ومن شاركتني العمل

إلى من أسدى لي نصحا

إلى من علمني حرفا

إلى من كان لي سندا وعونا

أهدي هذا الجهد المتواضع

حمدي سهام

الإهــداء

اهدي ثمرة جهدي هذا :

إلى كل أفراد عائلة زيتوني كبيرا و صغيرا .

إلى كل أصدقاء والأقارب من قريب أو من بعيد

و إلى كل من أكن لهم الاحترام و التقدير .

زيتوني صورية

شكروتقدير

"كن عالما .. فإن لم تستطع فكن متعلما ، فإن لم تستطع فأحب العلماء ،فإن لم تستطع فلا تبغضهم"

بعد رحلة بحث و جهد و اجتهاد تكللنا بإنجاز هذا البحث ، نحمد الله عز وجل على نعمه التي منَ بها علينا فهو العلي القدير ، كما لا يسعنا إلا أن نخص بأسمى

عبارات الشكر و التقدير للأستاذ "راتية الحاج" *"لما*

قدمه لنا من جهد و نصح و معرفة طيلة انجاز هذا البحث كما نشكر لجنة المناقشة على تحملهم عبء هذا العمل العلمي .

كما نتقدم بالشكر الجزيل لكل من أسهم في تقديم يد العون لإنجاز هذا البحثمن قريب أو بعيد.

مقدمة

لقد حظي التراث العربي الإسلامي بدراسات عدة من قبل الباحثين و المفكرين العرب و المسلمين ، حيث نتج عن هذه الأبحاث و الدراسات اختلافات كثيرة حول الفلسفة العربية الإسلامية بين الكثير من الفلاسفة العرب نظرا للاحتياج للفلسفة اليونانية وسط الفكر الإسلامي كعلم جديد قبل به البعض و رفضه البعض الآخر و من مؤيدي الفكر اليوناني و الفلسفة اليونانية فيلسوفنا الكبير ابن رشد الذي كان متأثرا كثيرا بالفلسفة اليونانية عامة و بالفيلسوف أرسطو خاصة الذي كان له ميولا كبيرا بالمنطق الأرسطي ، فموضوع البحث هو تأثير المنطق الأرسطي في الفكر الرشدي و هو موضوع نحاول فيه معرفة كيف كان انتقال المنطق الأرسطي إلى البل الإسلامية بين القبول و الرفض من طرف المفكرين المسلمين و مدى تأثير المنطق الأرسطي على الفكر الرشدي و نحاول أيضا أن تبيين تأثير المنطق الرشدي على الفكر العالمي الأوروبي أمر أضاف الجديد و أعطى صبغة رشدية للمنطق .

فإننا سنجد حضور أرسطو جلي في الفكر الرشدي أي الحضور الأرسطي اليوناني في الفكر العربي الإسلامي .

فسبب اختيارنا لهذتا الموضوع هو اهتمامنا الكبير بالمنطق الأرسطي اليوناني عامة و بالفيلسوف العربي ابن رشد الذي يعتبر من الرواد العظام و للمنطق خاصة و الذي يستحق أن يكون موضوعا للبحث و الدراسة باستمرار ، و لقد جعلناه موضوعا للبحث المتواضع ، خاصة بعد تشجيع الأستاذ الفاضل على معالجته .

كما قد ساعدنا في تحضير هذا البحث المتواضع ، وفرة بعض المراجع و المصادر في مكتباتنا الوطنية على الرغم مما فيها من نقص كما قد واجهتنا بعض الصعوبات فيه ،عسر فهم بعض النصوص لابن رشد و بعض الكُتاب نظرا لأسلوبهم المعقد و الغامض و خاصة أسلوب ابن رشد رغم أنه سبقتنا الكثير و العديد من الدراسات و الأبحاث حول موضوع الفلسفة اليونانية بصفة عامة و المنطق الأرسطي بصفة خاصة و موضوعات عديدة أيضا حول فيلسوفنا ابن رشد و تأثره بالفيلسوف الأول أرسطو .

فلقد كان انتقال المنطق الأرسطي إلى بلاد المسلمين عن طريق حركة الترجمة التي مست الكتب الفلسفية اليونانية كعلم جديد و فكر دخيل كما اعتبره البعض على الفكر الإسلامي من طرف المفكرين المسلمين و بهذا لقد حضي بالقبول من طرف فئة من الفقهاء و المسلمين و أيضا حضي بالرفض من قبل بعض الفقهاء و المفكرين المسلمين .

و لقد اجتاح الفكر الرشدي العالم الأوروبي غير العالم الإسلامي حيث كان له انتشارا واسعا و كبيرا بين الفلاسفة و الباحثين الأوروبيين ، و قد اعتبر بعضهم أن الفكر الرشدي كان مجرد تقليد كما اعتقده البعض للمنطق الأرسطي ولم يأتي بإضافة الجديد .

- فهل هذا يعني أن المنطق الأرسطي لم يحض بالقبول في بلاد الإسلام ؟
- و هل ابن رشد لم يقدم أي جديد على المنطق الأرسطي ؟

ولمعالجة موضوعنا هذا وللإجابة عن أسئلتنا فقد اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي مقسمين هذا البحث إلى ثلاثة فصول ، فضلا عن المقدمة و الخاتمة ، فالفصل الأول عنوناه انتقال المنطق الأرسطي إلى البلاد الإسلامية ، و الذي يتضمن هو الآخر مبحثين، المبحث الأول خصصنا فيه حركة الترجمة في انتقال المنطق إلى بلاد المسلمين و الأسباب التي دعت إلى ترجمة الكتب الفلسفية اليونانية و ترجمة كتب أرسطو من طرف المفكرين العرب و المسلمين و المبحث الثاني قدمنا فيه المبحث الأرسطي بين القبول و الرفض أما فيما يخص الفصل الثاني فقد عنوناه تأثير المنطق الأرسطي على الفكر الرشدي و الذي يتضمن مبحثين ، فالمبحث الأول قدمنا فيه لمحة عن الفيلسوف ابن رشد في صورة الشارح الأكبر لأرسطو، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى نقد غبن تيمية للمنطق المشائي و فيما يخص الفصل الثالث و هو الأخير فقد بينا فيه القيمة الابستمولوجية للمنطق الرشدي ففي المبحث الأول الذي تطرقنا فيه إلى مدى ت أثير المنطق الرشدي على الفكر العالمي الأوروبي ، و أما المبحث الثاني الذي يضم المنطق الرشدي بين التقليد و الإبداع .

و في الأخير قمنا بخاتمة استنتاجية شاملة للموضوع ، لما كان جوهر و مضمون بحثنا يدور حول تأثير المنطق الأرسطي في الفكر الرشدي و انتقاله إلى بلاد الإسلام الذي عرفت فيه أوج تطورها لما كانت الفلسفة الإسلامية تمثل جزءا

هاما من التراث العربي الإسلامي الذي يعد جوهرا وأساسا في قيام الحضارة العربية و الإسلامية .

ورد الاعتبار لابن رشد و فكره و للفكر العربي الإسلامي في حل الكثير كمن الأزمات في حل الكثير من الأزمات و المشاكل التي شهدها عالمنا العربي من أحداث و اضطرابات في الحياة الثقافية و السياسة و اهتزاز القيم الفكرية و الاجتماعية و ما دعا إليه ابن رشد في الخروج من عصر الظلام و الانحطاط إلى عصر التنوير و التجديد ، فإننا في أمس الحاجة للاستفادة لفلسفة ابن رد في عالمنا العربي لتحقيق التقدم ،

إن ابن رشد قد استحق و بجدارة لقب الشارح الأكبر لأرسطو حكيم اليونان لأنه كما هو معروف قد اكتملت على يده هذه الشروح و كان ابن رشد هو خاتمة الكثير من الشراح الذين سبقوا ابن رشد و تناولوا من قبله فلسفة أرسطو أمثال : الكندي ، الفرابي ، ابن سينا ، وتعتبر أعماله أبرز الأعمال في فلسفة أرسطو .

قد كان ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كما انه قد نجح ابن رشد في تفسير شروحات أرسطو .

و في الأخير نأمل أن يكون هذا البحث نقلة متواضعة قي التعريف بفيلسوفنا ابن رشد رغم التقصير الموجود في بحثنا .

مدخل

نبذة عن حياة الفيلسوف ابن رشد :

هو محمد بن محمد بن رشد و يكنى أبا الوليد ولد في قرطبة بالأندلس عام (520 – 595) (1126 – 1198) أي وفاة الغزالي بخمس عشرة سنة و هو سليل أسرة عرفت بالعلم و الجاه ، إذ كان جده قاضيا لقرطبة ، و كذلك كان أبوه

من بعد ، و سيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة احد كبار الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية ، تعلم الطب و الفقه الملكي و الفيزياء و الفلك و برع فيهم جميعا ، تولى لفترة منصب القاضي بمدينة اشبيلية ثم مدينة قرطبة ، و بعدها تفرغ لعمله كطبيب و يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام ، لقد دافع عن الفلسفة علماء و فلاسفة سابقين له ، كابن سينا و الفرابي في فهم بعض نظريات أفلاطون و أرسطو .[1]

ولما أتقن هذا الفن انصرف إلى علم الكلام و الفلسفة فطالع أمات مؤلفاته المشارقة لكنه تأثر بابن باجة و صديقه الأكبر ابن طفيل الذي قدمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف احد خلفاء دولة الموحدين في المغرب و كان هذا السلطان يحب العلم و يكرم العلماء ،و لم تمض فترة إلا و قد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل ابن طفيل ووزيره و طبيبه ، ومنذ ذلك صار ابن رشد من اقرب المقربين إلى السلطان و قيل أنه هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة [2] .

درس ابن رشد الكلام ، و الفقه و الشعر و الطب و الرياضيات و الفلك و الفلسفة ، لقب بالشارح الأكبر لأنه أفضل من شارح ما جاء به أرسطو قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين عام 1112 م فعينه طبيبا له في قرطبة ، و شاع أن الفلسفة الإسلامية انتهت بوفاته ، كانت هناك ضغوطات لقطع حبل الصلة بين الخليفة و ابن رشد لان حركة السلفية آنذاك رأت أن العلوم المتصلة بالكفار مثل أرسطو حرام و حاربوه ، حبس ابن رشد لكن لم يطل حبسه و انتقل إلى مراكش ومات هناك ، أثر ابن رشد في العالم الإسلامي فرأى أنها سبب تراجع دور المرأة آنذاك ، دارت حول شروحاته نقاشات عديدة في جامعة السريون و ترجمت كل شروح ابن رشد للعبرية . [3]

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية و الأدبية واللغوية والفلسفية كتبا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين و جعلها المستشرق الفرنسي رينان

---

[1]- د .مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية ، ابن رشد ، منشورات دار مكتبة الهلال ، د.طس،ص : 23 .

[2]- المرجع نفسه ،ص 25.

[3] - مراد وهبة ، حوار ابن رشد ، الناشر المجلس الاعلى للثقافة ط1،1995د ت،: 54.

ثمانية و سبعين ، لكان المطبوع منها قليل و المخطوط لم يصلنا إلا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع .

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها ، و من أهم هذه الكتب :

تلخيصات بعض كتب أرسطو : كتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) ، تلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون ، تلخيص كتاب المقولات ، تلخيص الأخلاق ، تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، تلخيص كتاب الكون و الفساد.

أما الشروح التامة فهي إما كبرى و إما جوامع و الجوامع إما شروح وسطى و إما صغرى و هي التلاخيص .

الشروح الكبرى : شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، شرح مقالة الاسكندر في العقل .

الجوامع أو الشروح الوسطى : جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات و الإلاهيات الجوامع الفلسفية جوامع الخطابة و الشعر ، جوامع سياسة أفلاطون ، جوامع الحس و المحسوس ، الذكر و التذكر ، النوم و اليقظة و الأحلام ، تعبير الرؤيا ، إلى جانب مقالات و مسائل و كتب و صفها ابن الرشد ، أهمها : مقالة في العقل ، مقالة في القياس ، مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان ،مقالة في التعريف ، مقالة في حركة الفلك ، مقالة في القياس الشرطي ،

أما المشهورة : كتاب المناهج ، كتاب فصل المقال،كتاب نهاية المجد كتاب في الفحص، كتاب تهافت التهافت و هو أشهر كتب ابن رشد [1] .

[1] - د ، مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفية ابن رشد ، مرجع سابق ، ص : 31 – 32 .

الفصل الأول

انتقال المنطق الأرسطي إلى البلاد الإسلامية

المبحث الأول: حركة الترجمة .

المبحث الثاني: المنطق الأرسطي بين القبول و الرفض .

لو حاولنا أن نتكلم عن دراسة المنطق الأرسطي في بلادنا لوجدنا أن المفكرين الإسلاميين الأقدمين تناولوه بالبحث المفصل وتعمقوا في أبحاثه وعروضه في صور مختلفة، وهذا ما تبرزه الكتب في عرضها التام للتراث المنطقي اليوناني جميعة في صور مختلفة متشابكة، فإن الكثير من المؤرخين للعلم غالبا ما يخلطون بين تاريخ المغرب بشكل عام وتاريخ الغرب بعد دخول الإسلام وبالتالي يجعلون تاريخ الفكر بشمال إفريقيا والأندلس يبدأ دخول الإسلام إلى هذه المناطق.

فإن بلاد المغرب كان متشبعا بالثقافة اليونانية والرومانية تمما كما هو مشبع اليوم بالثقافة الإسلامية العربية، فإن هذه الأخيرة خلال العصر الوسيط قد انتفخت على الثقافة اليونانية حيث ارتبطت بها مجموعة من العلوم والفنون بطريق تقليدية وتجديدية دون تجاهل إبداعات العقل والفكر العربي في الكثير من العلوم.

فقد انتقلت الفلسفة اليونانية عامة وفلسفة المعلم الأول أرسطو إلى الثقافة الإسلامية مع الكثير من العلماء، والفلاسفة العرب والمسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية عامة ومنطق أرسطو خاصة وكيفية تطبيق منطق أرسطو وفلسفته على الفكر العربي الّإسلامي وما يتطابق معه ومع الفكر والعقيدة الإسلامية وما لقيه منطق أرسطو من قبول ورفض من طرف الفلاسفة المسلمين والفقهاء المسلمين.

فمنهم من حرم الاشتغال بالمنطق إلى حد القول المعروف من تمنطق تزندق وموقف القابلين الاشتغال بالمنطق الأرسطي وتلخيصه وتقريبه من التراث العربي الإسلامي من طرف الكثير من المؤيدين له أمثال، ابن رشد وابن اسحاق بن عمران الذي يعتبر أول من أدخل المنطق إلى المغرب وهذا عن طريق الترجمة، ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية وذلك في العهد العباسي وذلك من خلال تأثر الفلاسفة بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي الذي يعتبر أول ما نقل إلى العربية من علوم الفلسفة وقد نقله عبد الله بن المقفع في عهد خليفة العباسي أبو جعفر المنصور.

"ولكن من الواضح أن مادفع المسلمين إلى ترجمة المنطق الأرسطي احتياجهم له من أجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد العقائد الأخرى المخالفة التي كان يَزْخَرُ بها العالم الإسلامي، فأرادوا أن يتسلحوا بنفس المنهج الذي يتسلح

به أعداؤهم ليردوا عليهم بنفس منطقهم، وعلى أية حال فقد قام اسحاق بن حنين ومدرسته بنقل أو رجانون أرسطو كله من اللغة اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية كما قام بعض المترجمين الآخرين بنقل أجزاء من هذا الأورجانون إلى العربية"[1].

فقط لاحظ المترجمين المسلمين أن المنطق الأرسطي ذو أهمية في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وذلك بدراسة المنهج اليوناني والفكر اليوناني ومن تمة تم ترجمة الأورجانون الأرسطي أيضا من اللغة اليونانية إلى العربية.

المبحث الأول: حركة الترجمة

لو تحدثنا عن حركة الترجمة وهي الحركة التي عرفت رواجاً كبيرًا بين العلماء والفلاسفة المسلمين والعرب الترجمة، وهي تلك الحركة العظيمة التي استطاع عن طريقها ومن خلالها مفكروا الإسلام والعرب التعرف على أفكار مفكري اليونان وفلاسفتهم واكتشاف بيئة غير بيئتهم، فمن خلال الترجمة أثبت العرب بصفة عامة والمسلمين بصفة خاصة أنهم لم يكونوا معزولين عن الدول الأخرى وعن العلوم الأخرى بمختلفها فكان احتكاكهم بغيرهم من الدول على علومهم وفلسفاتهم وأفكارهم وحتى نمط عيشهم والتأثر ببعض علمائهم وهذا ما تثبته ترجمتهم للكثير من كتبهم إلى اللغة العربية فكان تأثر علمائنا العرب والمسلمين بالثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية مثل فلسفة أرسطو المعلم الأول للمنطق والفلسفة، وأمثال أفلاطون ... إلخ من العلماء القدماء وحتى المعاصرين وأخذ عنهم ما يجب أخذه.

ولو رجعنا إلى المصادر التي تصور لنا حالة العرب في الجاهلية قبل ظهور الإسلام لوجدنا أن البيئة العربية لم تكن خالية من مظاهر التفكير الذي يصبغ البيئة العربية، وهذا ما كشفت عنه بعض المؤلفات التي ركزت على دراسة البيئية الجاهلية وأحوالها.[2]

[1]- د. عبد الرحمان بدوي، منطق أرسطو، ج1، دار القلم، بيروت لبنان، ط1980،1 ، ص 11.
[2]- د. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص11.

حتى ولو كانت معلومات قليلة، فبذلك إن العرب لم يكون في عزلة عن غيرهم من الأمم بل كانت هناك اتصالات سواءاً مع بعض الدول العربية التي تقع على الحدود أو عن طريق التجارة التي احتكت بعض العرب بها مادياً وروحياً.

ان حركة الترجمة ليست هي حركة جديدة بل هي حركة قديمة على الثقافة العربية وذلك قبل مجيء الإسلام أي أن العصر الجاهلي كان هناك احتكاك العرب مع الدول الأخرى المجاورة إقليميا عبر الحدود بطرق مختلفة كالتجارة التي كانت تعرف رواجا كثيرا الأخرى آنذاك وكانت هذه من هذه من بين الأسباب التي دعت إلى التعرف على ثقافات الدول الأخرى الأجنبية عنها والتعرف على حضارتها وديانتها وأفكار علمائها في مختلف العلوم.

والتعرف أيضا على الحضارة اليونانية رغم أنها كانت تختلف عنها في اللغة فكانت أنطلاقتها التعرف على الحضارة اليونانية عامة والفلسفة خاصة.

فكانت الحضارة اليونانية لها نصيبها عند العرب رغم اختلاف اللهجة واللغة من الحضارة اليونانية إلى الحضارة العربية والتي تعتبر أول ثقافة يتعرف عليها من خلال العلماء العرب على الفلسفة اليونانية.

أيضا كان هناك تأخر بالحضارة اليونانية وعلومها وخاصة بالفلسفة اليونانية عادية وفلسفة أرسطو خاصة.

أن المنطق كان أول ما نقل إلى العربية من علوم الفلسفة وقد نقله"عبد "الله بن المقفع"، في عهد الخليفة العباسي،" أبو جعفر المنصور"[1].عرف نقله الى بلاد الاسلام مع ابن المقفع.

حركة الترجمة عند العرب المسلمين والتعرف على الثقافة اليونانية:

فإن نشأة الفلسفة الإسلامية بعد مجيء الإسلام، قلنا إن ظهور الإسلام هو من أهم الأحداث الكبرى في تاريخ البشرية ويعد عاملا من أقوى العوامل الداخلية التي لا بد أن نأخذها في اعتبارنا حين دراسة نشأة الفلسفة العربية الإسلامية[2].

[1]- د. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 11.

[2]- الشيخ كامل محمد عويضة: ابن راشد الأندلسي، فيلسوف العرب المسلمين، دار الكتب العلمية،دط،ت، ص 06.

فإن الفلسفة اليونانية لا تعدو كونها نقلا عن الفلسفة اليونانية، إن الفلسفة العربية لها مشكلاتها الخاصة والتي نبعت في جو إسلامي، فإن الفلاسفة العرب تأثروا بالقضايا الدينية الإسلامية أكبر تأثر، بحيث أننا لو درسنا مذاهب فلاسفة العرب والفلسفة اليونانية يقفان جنب إلى جنب في تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من الفلاسفة العرب[1].

إن حركة الترجمة عرفت رواجا قبل مجيء الإسلام وخاصة بعد مجيء الإسلام حيث يعتبر ظهور الإسلام حدث أهم ساعد في ظهور ورواج الثقافة العربية ونشأة الفلسفة الإسلامية وتعرفها على الثقافة اليونانية وبالأخص على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، وظهور المذاهب الإسلامية والعديد من القضايا الدينية والتأثر بها من خلال الفلاسفة العرب.

إذا كان المصدر الإسلامي يمكن اعتبارها مصدرا داخليا فإن هناك مصادر أخرى يمكن أن نعتبرها مصادر خارجية وأهم هذه المصادر يتمثل في المصدر اليوناني أي الفلسفة اليونانية[2].

اعتبار الفلسفة اليونانية مصدر خارجي عند الفلاسفة العرب غير المصدر الإسلامي الذي تأثروا العرب وبها وعرفت حركة الترجمة انتشار واسع وخصص لها فضاء واسع وسط الفلاسفة العرب والمسلمين.

فإذا كانت الفلسفة اليونانية على وجه العموم والمنطق على وجه الخصوص قد تأثروا وظهر أثرهما إلى حد ما عند بعض المتكلمين في العصور المتأخرة فإن الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني قد تأثر أكبر الأثر في الآراء فلاسفة العرب كالفرابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم وهم أنفسهم يعترفون بذلك[3].

ولكي نتعرف على هذا االتأثر فإننا لابد أن نتحدث عن حركة الترجمة أي تلك الحركة العظيمة عن طريقها استطاع مفكروا الإسلام التعرف على أفكار مفكري اليونان وفلاسفتهم[4].

1- المرجع نفسه، ص 07.
2- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 08.
3-مرجع سابق، ص 08.
4-المرجع نفسه، ص 09.

نجد أن الفلاسفة العرب المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني وذلك يظهر في ترجمتهم لكتب اليونانية.

ويمكننا القول بأن الحركة الترجمة قد انتشرت انتشاراً واسعاً أيام العباسيين بل أيضا يمكن أن نبحث عن الأمويين عن اهتمامهم بالترجمة.

فيروى عن الأمير الأموي خالدين يزيد بن معاوية أنه أمر بترجمة كتب الكيمياء عن اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. يقول ابن النديم: "كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاصلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصيغة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة إلى لغة"[1].

وهنا نرى أن الترجمة بدأت مع خالدبن يزيد بن معاوية الذي أمر بترجمة الكتب من الصيغة اليونانية إلى الصيغة العربية وهنا كانت بداية حركة الترجمة وانتشارها.

ونود أن نشير إلى أنه كان هناك الكثير من المترجمين ومن أشهرهم: يوحنا أو يحي البطريق، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وقسطا بن لوقا البعلبكي وحنين بن اسحاق واسحاق بن حنين وحبش بن الحسن وأبو بشرمتى بن يونس وأبو زكرياء يحي بن عدي المنطقي وأبو علي عيسى بن اسحاق بن زرعة وغيرهم كثيرون[2].

عند ظهور الإسلام وبعدها يتبع تطور الفلسفة على النحو الذي نجده في مذاهب ناضجة متكاملة عند الكندي والفرابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

هذه المذاهب التي تدلنا على أنهم تأثروا في تقريرها بفلاسفة اليونان إلى حد كبير وذلك بعد إطلاعهم على أرائهم نتيجة حركة الترجمة التي بدأت في العصر الأموي وبلغت أوجها في العصر العباسي.

1-الشيخ كامل محمد عويضة: مرجع سابق ، ص 09.

2- بناضر البعزاتي، العلم والفكر العلمي بالغرب الاسلامي في العصر الوسيط، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، سلسلة الندوات والمنظرات رقم94، ص 10.

حركة الترجمة التي تعتبر من أهم الحركات التي عرفها العرب والمسلمين من خلال ترجمتهم للكتب اليونانية وكتب المنطق الأرسطي التي بدأت في العصر الأموي في بدايتها وبلغت أوجها في العصر العباسي.

ويعتبر الخليفة المنصور: "كان المنصور أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية ومنها كتب كليلة ودمنة وترجمت له كتب أرسطو من المنطقيات وغيرها كما ترجمت كتب لبطليموس، واقليدس وسائر الكتب القديمة في اليونانية وغيرها من اللغات كالفارسية والسريانية إلى العربية".

ونود أن نشير إلى أن هذه الترجمات رغم دقتها فقد حدثت بعض الأخطاء حتى نسبه الكاتب إلى صاحبه أي ينسب كتاب إلى كاتب آخر غير الذي ألفه[1].

وأخيرا نقول أن وأخيرا نقول أن المطلع على ما كتبه فلاسفة العرب يرى أنهم عرفوا إلى حد كبير كل المدارس الفلسفية اليونانية القديمة، صحيح أنهم فيما أشرنا منذ قليل وقعوا أحيانا في بعض الأخطاء بحيث خلطوا بين أراء فيلسوف وفيلسوف آخر وخلطوا بين المدارس الفلسفية ولكنهم بوجه عام استطاعوا معرفة آراء الطبيعين الأول أي المدرسة الأيونية وعرفوا أراء المدرسة الإيلية وأراء الفيثاغوريينوالسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو الذي احتل مكانة كبيرة وكذلك تأثر بأفلاطون تأثرا عظيما وأطلقوا عليه اسم الشيخ اليوناني.[2]

تاريخ المنطق عند العرب والمسلمين:

المرحلة الأولى ونعني بها مرحلة ما قبل الاختلاط أو الاتصال الثقافي، فقد كان التفكير عند العرب والمسلمين عربيا خالصا لم يحتك بأي تفكير آخر عن طريق مجالس البحث والمجادلة، وتحدد الفترة الزمنية، منذ صدر الإسلام حتى منتصف القرن الثاني الهجري، أي من بدء عهد حركة الترجمة والنقل في أواخر الدولة الأموية.

[1]-بناضر البعزاتي، مرجع سابق، ص 12.
[2]- المرجع نفسه،ص 10.

وكانت نقطة البداية هي البحث في الكثرة ومسألة الأقاليم والإجابة التي أوردها النص الديني رداً على هذه المسألة ثم مسألة الخلافة ومسؤولية الإنسان وإرادة الله[1].

وهنا يمكن القول أن المرحلة الأولى قد مررت أن يكون التفكير الديني الإسلامي ذو طابع منطقي في معالجته لمختلف المسائل في الدين والدنيا، ولكن الطابع المنطقي يتضح في المرحة الثانية بعدما حدثت حركة الترجمة والنقل، التي يمكن أن نقسمها إلى فترات:

- فترة النقل والترجمة والجمع والشرح.
- فترة النقد والتحقق والهدم.
- فترة البناء والإنشاء[2].

الحضارة العربية الإسلامية ومقوماتها التاريخية والمادة والدينية والفلسفة تتم لطلب المعرفة والعلم[3]، فالتاريخ بالنسبة لكل وطن وكل حضارة يبرز ثقافتها وتطورها فقد كانت الترجمة والشرح لكتب أرسطو طاليس في المنطق والفلسفة عامة للمفكرون العرب والمسلمون قد عادت إليهم بالفائدة وأتوا بالجديد حيث قدموا كثير من العلوم والكشوف والابتكار.

ولو نظرنا إلى بعض كتب ومؤلفات طبقة المفكرين الذين كانوا عن قرب من هذا الاتصال الثقافي لوجدنا في كلامهم علاقة أو إشارة عن تأثرهم بما لم يكن تراثاً إسلامياً أصيلا، ولكن هذا لم يمحو التراث الفكري الأصيل عند العرب والمسلمين.

ومرجع تلك الأصالة لا كما أتجه البعض إلى إرجاعها إلى دور النقلة، ولكن الأصالة التي عبرت عن تيار الفكر العربي والإسلامي تكبيراً صادقا إنما ترجع إلى المقومات الحضارية[4] والثقافية للأمة العربية والإسلام والذي دفع بالعرب والمسلمين إلى البحث في ميادين العلوم الفلسفية والعلوم العلمية ما يمكن أن تسميه

---

[1]- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، الناشر مؤسسة شباب الجامعة، 3947، الإسكندرية ، دط، ص 07.
[2]-بناضر البعزاتي، مرجع سابق، ص 09.
[3]- المرجع نفسه، ص 11.
[4]- المرجع نفسه، ص 16.

بالبحث عن المعرفة والبحث عن المعرفة أيا كانت، بحث فلسفي أصيل والدوافع التي دفعت إلى قيام حركة الترجمة والنقل[1].

فمن خلال حركة الترجمة انتقلت كتب شراح أرسطو إلى أروبا لاسيما كتب ابن رشد التي سرعان ما انتشرت بين فلاسفة العرب المسيحي، ذلك أن شروحات ابن رشد عن مؤلفات أرسطو كانت أقرب إلى الفهم من غيرها فضلا عن ذلك فإن الفلاسفة المسحيين أرادوا الإطلاع على فلسفة أرسطو الطبيعية التي عارضتها الكنيسة[2].

الجدير بالذكر أن حضور المنطق الأرسطي وزيادة الاهتمام بالعلم اليوناني والفلسفة اليونانية كان أيام الحكم العباسي وفي فترة الخلافة العباسية لقيت العلوم الأجنبية تشجيعا كبيرا من طرف الخلفاء العباسيين إذا مرت الترجمة في العصر العباسي بثلاث مراحل وهي:

1- مرحلة العصر الأموي (661 - 750) أيام حكم المنصور.
2- المرحلة الثانية (786 - 809) عهد هارون الرشد.
3- ثالث مرحلة وهي مرحلة حكم المأمون (813 - 833)[3].

وفي الحقيقة أن تطور المنطق وازدهاره كان في جميع المراحل إلا أن كان له الحظ الواسع أيام حكم المأمون الذي شجع حركة الترجمة وأولى عناية خاصة بالفلسفة اليونانية وأرسطو خاصة.

ومن بين أهم المترجمين في هذه الفترة أب أمحاق ويوحنا، وابن ماسويه اللذان كان لهما دور بالغ في الترجمة كتب أرسطو من اليونانية إلى العربية[4].

وهنا فإن أهم مرحلة شجعت حركة الترجمة لكتب الفلسفة اليونانية وكتب أرسطو ووصول كتبه إلى المجتمع العربي آنذاك.

---

[1]- محمد عزيز نظمي سالم، مرجع سابق، ص 17.
[2]- بجرة بختة، رومان سعيدة، الفكر الرشدي، في أروبا المسيحية ما بين القرنين، 13 – 15 م، مذكرة لنيل شهادة ماستر ،السنة الجامعية2015-2016 ص 20.
[3]-ينقولاريشر تطور المنطق العربي، تر: محمد مهران رشوان، دار المعارف، جامعة القاهرة،ط1985،1ص 141.
[4]- نيقولا ريثر، المصدر نفسه، ص142.

ولعل من بين أهم الأسباب التي جعلت الخلفاء يهتمون بالفكر الأرسطي وتنصيب العقل اليوناني في المنظومة العربية هي "مجموعة من الأسباب السياسية والأيديولوجية للرد ولمواجهة الغنوصية المانوية والعرفان الشيعي اللذان كانا يؤسسان معارضة للدولة العباسية"[1].

فهذه الأحداث قد ساهمت في اللقاء التاريخي بين الدين العربي والتاريخ اليوناني وهذا ما يظهر لدى الفلاسفة العرب في ربطهم بين العقل اليوناني مع الموروث العربي الإسلامي الذي كان أكثر تأثرا بالمنطق الأرسطي مع الكثير من الفلاسفة المسلمين الذين قاموا بشروحات حول ما قدمه أرسطو عن طريق الدراسة الدقيقة التي شملت مختلف كتبه.

عندما نقل هذا التراث إلى العرب عن طريق السريانية أساسا، انتقل معه هذا التقليد الطبي المنطقي، وظل المنطق ملتسقا بالطب، وبقي لفترة طويلة يلعب دورا رئيسيا في تدريب الأطباء، ويمكن أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه السبب الرئيسي في ازدهار المنطق في اللغة العربية، في الفترة من القرن الحادي عشر الميلادي، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الأطباء كانوا شراحا للمنطق والأرسطو[2].

نلاحظ أن الطب كان من الأسباب التي دعت وكانت سببا في انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي العربي وإذا ألقينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية أو قاموا بالشروح والتفاسير، وجدناهم في معظمهم من الأطباء الذين درسوا الطب أو مارسوه بالفعل[3].

لا عجب إذا أن يقال أن العصر الذهبي للمنطق العربي، والذي تم فيه ترجمة النصوص وشرحها وترسخت فيه أقدام المنطق اليوناني في الثقافة العربية كان عصر التقليد الطبي المنطقي[4].

---

[1]- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجليل، بيروت، ط3، 1993، ص 97.
[2]- محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات و التصورات، مكتبة مؤمن قريش ،ج1، ط1، ص 46.
[3]- المرجع نفسه، ص 46.
[4]- محمد حسن مهدي،مرجع سابق، ص 47.

نلاحظ أن العرب قد كانوا مهتمين كثيرا بالمنطق اليوناني وذلك في جميع ومختلف العلوم عن طريق ترجمة الكتب اليونانية وذلك لحاجتهم إليها والاستفادة منها، فلقد مس المنطق مختلف العلوم في العالم الإسلامي وغيره من الدول.

قد ترجمت كتب أرسطو المنطقية، وخضعت لدراسة مكثفة وتحليل دقيق على يد المسحيين الناطقين بالسريانية في سوريا والعراق وقد كان هذا التقليد السرياني استمرارا لتقليد الإسكندرية إبان القرنين الخامس والسادس ونتيجة لذلك وصل شراح المنطق الأرسطي من السريان الى التنظيم الأساسي التالي للأعمال المنطقية، ايساغوجيفرفريوس المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، المغالطات السفسطة، الخطابة، الشعر وقد أخذ العرب هذا البناء المنطق الأرسطي[1].

نلاحظ انه كانت هناك مجهودات مكثفة في ترجمة كتب أرسطوا المنطقية فلقد خضعت غلى تحليلات دقيقة على المسحيين الناطقين بالسريانية لكتبه ثم ترجمت إلى العربية.

إذا كان إطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية والمنطق خاصة، عن طريقين، طريق الحديث الشفوي أولا ثم طريق الترجمة والنقل بعد ذلك، ومصدر الطريقين كان واحدا كان مسيحي الشام والعراق من شاطرة ويعاقبه أو ممن يعرفون بالسريان[2].

كان ترجمة الكتب الفلسفية من اللغة السريانية إلى اللغة العربية عن طريق الترجمة بالحديث الشفوي ألا ثم النقل والترجمة.

أول من أظهره في الإسلام بنظامه المعروف الخليفة العباسي عبد الله المأمون ابن أمير المؤمنين هارون وقد تولى لأمره بعد أبيه في سنة 195 هجرية فلما تمد له عرش خلافته وتوطد الأمن في أنحاء المملكة وجه تهتمه لتربية أبناء الإسلام ورفيت معارفهم العقدية[3].

1- المرجع نفسه، ص 49.
2-المرجع نفسه، ص 51.
3- عيد الوصيف محمد عبد الرحمان، علم المنطق الحديث والتقديم، دط ،ت ،ص 05.

العرب هم الذين حفظوا تراث اليونان والرومان يوم فرط به الأوربيون، وهم أول من قال بكروية الأرض قبل أن يثبت الأوربيون ذلك بزمن طويل، وبعثوا فلسفة اليونان من جديد وقد شهد علماء أوروبا بالدور الكبير الذي لعبته الحضارة العربية الإسلامية وأثرها في تقدم الفكر العالمي، وتطبيق المنهج العلمي في البحث الأوروبي وهو المنهج الذي يقوم على البرهان والدليل[1].

نلاحظ الدور الكبير لعبة الحضارة العربية الإسلامية في دراسة التراث اليوناني والحفاظ عليه وهاذ ما شهدته لها الحضارة الأوربية وأثرها في تقدم الفكر العربي إلى العالم والمنهج الذي اتبعته القائم على البرهان والدليل.

"تعتبر الحضارة اليونانية من أعرق الحضارات العالمية القديمة نبع اليونان في مجالات الفلسفة والعلوم والآداب والفنون، وبرزمنهم علماء وأدباء كانوا من أساطير الفكر العالمي، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم وحمل اليونان حضارتهم إلى الشرق خلال فتوحات الأسكندرية التي اجتاح بها بلاد الشرق القديم، فبعد الحروب اليونانية في الشرق بدأ الاتصال والتبادل الثقافي بين الحضارة اليونانية و الشرقية، وقام علماء السريان ترجمة الكثير من علوم اليونان في الفلسفة والطب والرياضيات والكيمياء ... وعلقوا عليها وشرحوا بعضها[2]".

كانت الحضارة اليونانية تعتبر من أقدم الحضارات وأهمها فلقدت نبعت من اليونان وعرفت مختلف العلوم مع مختلف الفلاسفة والعلماء وكان لها اتصالات كثيرة وواسعة مع مختلف البلدان وخاصة في بلاد الشرق والتقديم التي كان له معها احتكاك كبير حول العلوم وما أخذته منها وما قدمه الشراح والفلاسفة العرب من شروحات تبين حدى أهميتها وحاجتهم إليها.

"حفظت اللغة السريانية بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها، وكانت ترجمتهم للكتب الفلسفية اليونانية هي الأساس الذي اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس

[1]- د. محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الكتاب الجامعي، ط1، 2000 – 2001، ص 291.
[2]-المرجع نفسه، ص 283.

الدين كالمنطق والطبيعة والطب والرياضة أما الإلهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والمسيحية[1]".

فالسريان كانوا كما ذكرنا حقله الاتصال وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية إلى العرب وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقنوا عليها واستطاعت العقلية الإسلامية أن تتخذ منها موافق مختلفة.

وقد اشتهر منهم أي السريان في العصر الأموي الرهاوي 640 – 708م تقريبا وقد ترحم كثيرا من كتب الإلهيات اليونانية[2]،

وهنا يتبين لنا أن اللغة السريانية كانت همزة وصل بين اللغة أو الفلسفة اليونانية في انتقالها إلى بلاد الإسلام.

ولقد نقلت كتب أرسطو المنقية وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة بل أن الترجمات قد تعاقب على النص الواحد، مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا التطرف العقلي حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلا عن أنهم لميقنعوا بما كان يقدم اليهم فاحس منهم نفر بمتابعة الترجمة للنص الةاحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة وعلى أية حال، فقد ترجمت البحوث المنطقية الأرسطاطليسية إلى العربية لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية ورد شبهات خصوصهم ودفع حملاتهم على الإسلام[3].

تم نقل كتب أرسطو حيث تم ترجمتها إلى اللغة العربية لحاجة أهل الدين في مناقشتهم رغم الاختلافات في الآراء بين القبول والرفض للمنطق الأرسطي.

كان العرب منذ فترة ما قبل الإسلام على اتصال بالأمم المجاورة، كالغرس والروم والهنود، فاختلطوا معهم وتعرفوا على أحوالهم ولغاتهم، وكان لتجارة العرب مع الأمم والشعوب دور كبير في انتقال معارف هذه الأمم والشعوب الى العرب من الحبشة والهند وبلاد فارس وبلاد الروم، وتعلم بعض رجال العرب لغات هذه الأمم كالغارسية واليونانية[4].

1- محمد حسن مهدي ، مرجع سابق ، ص 51.
2- المرجع نفسه، ص 51.
3- محمد حسن مهدي بخيت ،مرجع سابق، ص 63.
4- محمد حسين محاسنة، مرجع سابق، ص 218.

اختلاط العرب مع مختلف الدول المجاورة والتعرف على ثقافتهم ولغاتهم بفضل الترجمة لمختلف الكتب قد يؤدي أيضا الاتصال الثقافي حيث يكون للتجارة دورا في التمام الشعوب و أيضا في انتقال المعارف والثقافات.

في صدر الإسلام انشغل المسلمون بالفتوحات ونشر الإسلام، ثم بدأت الدولة العربية بالاستقرار في العصر الأموي، فبدأت من هناك اهتمامات العلماء بالإطلاع على العلوم والثقافات عندما قام خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85ه – 704م) بتبني بعض أعمال الترجمة ونقل الكتب العلمية والفلسفية إلى اللغة العربية، فقد أحضر جماعة من الفلاسفة، وطلب منهم نقل بعض الكتب الى العربية، وزاد الاهتمام بحركة الترجمة منذ عهد عمر بن عبد العزيز[1].

هنا نلاحظ أن الترجمة بدأت تأخذ حقها وتلعب دورها منذ أوائل العصر العباسي مع عمر بن عبد العزيز وأبو جعفر المنصور أهمية كبيرة في ترجمة الكتب بأنواعها كتب الطب والرياضيات والفل وشجعوا على نقل الكتب الطبيعية إلى اللغة العربية، وكان يعتبر هذا العصر هو العصر الذهبي لحركة النقل والترجمة.

اهتم المفكرين في العصر العباسي بالنقل والترجمة حيث تولى السريان أيضا عملية الترجمة من اللغة اليونانية إلى السريانية ثم ترجمتها إلى اللغة العربية، فلقد ارتبطت دراسة الفلسفة عند المسلمين حركة الترجمة.

اشتهر السريان من بين القائمين على حركة الترجمة والنقل، وكانوا بمثابة حقله اتصال وعنهم الثقافة اليونانية إلى العرب واستطاعوا أن يفسدوا عليها وأن تتخذ منها مواقف متعددة.

ومن أسباب قيام حركة الترجمة والنقل:

1- كان لاختلاف الجماعة الإسلامية وتفرقها إلى أحزاب، سببا عاما من أسباب قيام حركة الترجمة، فقد كان يدفعهم ذلك إلى طلب المعونة العقلية.
2- قيام الدولة العباسية ووقوعها تحت تأثير الحضارات والثقافات ساعد على العناية بتنشيط الحركة الثقافية.

[1]- المرجع نفسه، ص 219.

3- امتدادا العقل الإنساني نحو المعرفة ورغبته في التقدم العلمي ولقد كان نقل كتب الفلسفة متأخرا عن غيره من الكتب والعلوم فقد ترجمت فروعها تباعا في أوقات مختلفة[1].

من الأسباب التي دعت الشعوب الأخرى إلى الترجمة وبالأخص الدولة الإسلامية العربية نتيجة الاختلافات ونزاعات أيضا نسبت في ظهور الحاجة إلى الترجمة.

4- ولقد نقلت كتب أرسطو المنطقية، وترجمة إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة، بل إن الترجمات ق تعاقبت على النص الواحد، مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا في التطرق العقلي، حتى ترجمت كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلا عن أنهم لم يقذوا بما كان يقدم إليهم فأحسن منهم بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة ، فقد ترجمت البحوث المنطقية الارسطاطاليسية الى العربية لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل في مناقشاتهم الدينية ورد شبهات خصوصهم، ودفع حملات على الإسلام[2].

حظيت كتب أرسطو في حلقة الترجمة بعناية دقيقة لعدة مرات حتى تصل مفاهيم أرسطو مفهومة وتعود بالمساعدة لأهل الجدل والدين.

كان ملوك الطوائف بالرغم من ظلمهم الواسع وطغيانهم المطبق من حماة العلوم و الآداب وكانت مصالحهم خلال الانحلال السياسي تبدو في أثواب براقة زاهية واذا لم يكن يسودها النظام و الاستقرار دائما فقد كانت في الفترات القليلة التي تبتعد فيها الحرب الاهلية تتمتع بنصيب لايستهان به من الرخاء وتغمرها الحركة ويشملها النشاط[3].

فقد تسابقت وتنافست قصور الطوائف في شتى مظاهر العظمة فهذا التنافس أذكى الحركة العلمية و نشط النهضة الأدبية والفكرية، فقد امتاز عصر الطوائف بنبوغ جماعة من العلماء الذين ارتفع صيبهم وعلا ذكرهم بين أقرانهم في تفكيرهم ومستواهم العلمي والرفيع.

---

[1]- د.محمدعزيز نظمي سالم، مرجع سابق، ص 210.

[2]- محمد حسن مهدي بخيت، سابق، ص 203.

[3]-المختار بن الطاهر التليلي ،ابن رشد،ابن رشد وكتابه المقدمات،دار العربية للكتابة،دط،1988،ص 39.

المبحث الثاني: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض

اختلف الباحثون بصدد دراسة المنطق، فمنهم من عده مكملا للنص الدين ومنهم من حرم الاشتغال به[1] إلى حد القول المعروف "من تمنطق فقد تزندق".

ولكن الجدير بالاشارة إليه أن الذي انتقدوا المنطق القديم في العالم العربي والشرق الإسلامي على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد انتقدوا المنطق لأرسطو طاليس القديم في سبيل الدعوة إلى منطق ديني يحمي العقيدة المقيدة ويدافع عنها ومنطق دينوييدعوى إلى التجريبية والاستقراء منن ناحية أخرى.

ولقد حاولنا على سبيل الحصر أن تعدد المدارس المنطقية عند العرب نجد أن من أبرزها المدرسة إنشائية والمدرسة الأصولية والمدرسة الجدلية والمدرسة العلمية والمدرسة الصونية وإن دراسة البحوث والمؤلفات والنقول والشروح عند المدارس السابقة تعكس بحق الحركة المنطقية عند العرب وتسجل تاريخا لعلم المنطق لعدى المناطقة العرب[2].

كل من الباحثين الذين قاموا بدراسة المنطق كان له بعد تفكيري للمنطق الأرسطي إلى حد القبول للانشغال به أو رفضه باعتباره يمس العقيدة الدينية الإسلامية وأما أنه يدافع عنها وإن تنوع المدارس التي قامت بدراسة المنطق تدل على الحركة المنطقية في وسط الفكر العربي.

لقد خضع عم المنطق في العالم الإسلامي لما خضعت له علوم الأوائل بشكل عام فهي تعتبر علوم دخلية إلى اللغة العربية من طرف مثقفين ومفكرين غير

---

[1]- محمد عزيز نظمي سالم، مرجع سابق، ص 05.
[2]- المرجع نفسه، ص 06.

عرب، ولما بدأت هذه العلم في الانتشار كانت هناك تساؤلات حوله فيما كان ملائما مع الثقافة العربية والدين الإسلامي وعلومه أم لا.

وكانت مواقف المسلمين تتخابط الموافقين والرافضين فمنهم من قبله ومنهم من رفضه ومنهم من قبله ورفضه بدرجات فمثلا ابن سينا والخرابي وابن رشد قبلوا الفكر اليوناني دون شرط وكان مرفوضا من طرف آخر الشافعي وبعض الأصولين قد رفضو الفكر اليوناني[1].

مثل ما فعل الصوفية حيث يقول: "فمن أراد الجميع بين علم الأنبياء، وعلم الفلاسفة بذكائه فلا بد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كفَّ ومشى خلف ما جاء به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتخلف ولا عمق فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمتوا، فقد شلك طريق السلف الصالح وسلم له دينه وَيَقِينُهُ"[2].

نلاحظ أنه تخون الكثير من الفقهاء من المنطق كعلم دخيل على الفكر العربي والإسلامي من طرف الفقهاء أنه من تبع هذا العلم فقد تشتت وابتعد عن دينه ومن تركه ورفضه فقد نجح في دنياه ودينه، وكان قبول من الفلاسفة العرب والمسلمين واعتبروه كعلم جديد يضيف إلى الفكر العربي والثقافة العربية الإسلامية الجديد والنفع. ومن العوائق والأسباب في دخول المنطق على الثقافة الإسلامية والعمل على نشأة وتعريس جو ثقافي دون تقدم العلوم العقلية بصفة عامة والمنطق بنفسه بصفة خاصة ومن بين هذه العوائق:

1- تبني موقف يكرس التقليد ويرفض الإبداع أساسه اعتبار الماضي معيار لرفض أو قبول الحاضر بناءا على مبدأ "قياس الغائب على الشاهد".
2- اعتبار الثقافة الدينية المعيارية كافية لسد كل الحاجات المعرفة الدينونية والأخروية لعامة الناس.
3- ممارسة السلطة الدينية (الفقهاء) الدور مراقبة المعارف وأنشطة البحث العلمي بمساندة من السلطة السياسية من جهة وعامة الناس من جهة ثانية.

[1]- بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص 23.
[2]- المرجع نفسه، ص 22.

4- مساندة السلطة السياسية للعلوم الدينية وتهميشها للعلوم العقلية إرضاء على تقاليد ثيوقراطية ترفض كل جديد فكري يخرج عن المألون ويهدد استقرار الوحدة في جميع تجلباتها (سباسية، دينية، ترابية...).

5- السعي وراء التوحيد في العقيدة وفي السياسة وفي الثقافة وتنجب الاختلاف الذي يغترض أنه لا محالة يؤدي إلى الفتنة[1].

إن الثقافة العربية الإسلامية والأندلسية خلال العصر الوسيط قد انفتحت على الثقافة اليونانية وارتبط بها مجموعة وجملة من الفنون والعلوم المختلفة بطرق تقليدية وتجديدية دون تجاهل وذكران إبداعات العقل والفكر العربي اليوناني في أكثر من العلوم وقد انتقلت الفلسفة اليونانية عامة وفلسفة المعلم الأول أرسطو إلى الثقافة العربية الإسلامية مع ظهور الترجمة والتأليف أو ما يسميه بعض الدارسين بـــ "عصر التنوير"[2].

متى بدأ الفقهاء المسلمون يذمون المنطق الأرسطي:

حسب ما أورده السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام لم ير شيء عند الصحابة والتابعين في ذم المنطق؟ لأنهم لم يكون يعرفونه وإنما بدأ المسلمون في ذم المنطق في أواخر القرن الثاني للهجرةّ، ويضيف السيوطي أن أول من ذم المنطق هو الشافعي، ويبرز هذا الأخير معارضته لمنطق اليونان باعتباره منبيا على اللغة اليونانية وهذه الأخيرة تختلف عن لسان العرب، ويقول الشافعي: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجديد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادي: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام"[3].

لقد خلف موقف الفقهاء من المنطق خوفا كثيرا ورفض في وسط الفكر الإسلامي في معارضتهم لمنطق اليونان باعتباره مبنيا على اللغة اليونانية التي تختلف على لغة الثقافة العربية ولسان العرب.

ومن أسباب تحريم تدويل المنطق عند الفقهاء المسلمين هي أربع أساسيات:

1- الخوف من التشويش على الأفكار المحلية وبالتالي الخوف من الفتنة.

---

[1]- بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص 35.

[2]- محمد سعيد زكري، الثقافة العربية الإسلامية ومسألة التأثير الفلسفي اليوناني، مؤتمر دراسة تصنيفية لمواقف علماء الاندلس العصر الوسيط،جامعة عبد المالك السعدي، المغرب،د.ت،د.ط،ص 01.

[3]- المرجع نفسه، ص 01.

2- كون المنطق ليس وليد البيئة الإسلامية وليس تقليداً من تقاليد السلف الصالح باعتبار هذا الأخير المرجع الأساس بعد الكتاب والسنة.

3- كون المنطق، وخاصة الأرسطي، مؤسسا على خصائص اللغة اليونانية الشيء الذي يجعله غير متلائم مع خصائص اللغة العربية[1].

هذه مجموعة من الأسباب التي كانت سبباً في تخوف الفقهاء المسلمين من المنطق اليوناني وتحريم تداوله في الثقافة العربية الإسلامية.

أضف إلى ذلك منطق اليونان على المسائل الإسلامية أدى إلى نشأة بدع مثل خلق القرآن وقد العالم وغيرها، بتغيير أهم، أن تطبيق المنطق اليوناني على الشريعة الإسلامية يؤدي إلى الخروج عن هذه التجربة لهذا حرم الشافعي النظر في المنطق وفي علم الكلام خوفاً من السقوط في الابتداع يجر إلى الفساد وبالتالي إلى الفتنة[2].

كانت نظرة الفقهاء إلى تطبيق المنطق الأرسطي في المسائل الإسلامية تؤدي إلى ظهور الفتن والبدع في مسائل دينية لا يجدر بنا المساس فيها لأنها تؤدي إلى الخروج والابتعاد عن الشريعة والدين الإسلامي.

القبول والرفض للمنطق الأرسطي:

تباين موقف العقلية الإسلامية من منطق أرسطو ضمن علوم الأوائل تباين حادا اقتسم طرفان، موقف القابلين لتلك العلوم، وموقف الرافضين لها وكان بين هذا وذاك مواقف إلى حد ما من حيث القبول أو الرفض، اتخذت الإنتقاء بما يتلائم مع البيئة الإسلامية وما تزخر به من الأصول اعتقادية وآراء تراثية أساسا لتلك المواقف[3].

وكانت أشد المواقف غرابة تلك التي اعتمد أصحابها الفتوى الشرعية أساسا للكم دون أن يحيطو أعلما بطبيعة هذه العلوم، ومنها المنطق الأرسطي، اعتقادا منهم الفكر الإسلامي الأصيل المنفعل بمصدرى الإسلام، القرآن الكريم والسنة

---

[1]- بناصر البعزاتي، مرجع سابق، ص 25.

[2]- المرجع نفسه، ص26.

[3]- محمد عبد الستار، ابن حزم ومنطق أرسطو،جامعةقطر،دط،دت، ص 303.

المطهرة الصحيحة، فيه كل الغناء عن أي فكر دخيل، وقد بعضهم عن هذا الموقف بقوله: "إذا كان ما عند الآخرين خيراً فعندما ما هو خير منه، وإن شراً فقد كعيان إياه"[1].

أعتبر الفقهاء أن معظم العلوم الدخيلة على الفكر الإسلامي وبالتحديد الفلسفة هي أساس الكفر والفسق وهذا ما ينطبق أيضا على المنطق الأرسطي.

وأما الآخرون بالاتجاه المنطقي.

موقف الأندلسيين من الاشتغال بالثقافة اليونانية قد توزعت بين الرافضين والقابلين فالمحرمين للخوض في مسائها لاعتقادهم أن الفلسفة طريق الإلحاد وفساد العقية، يحكي أبو القاسم بن أحمد الأندلسي (ت 462) في تطبيقات الأمم، أن "كانت هذه العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بالنسبة لرؤسائهم، وكان كل من قرآها متهما عندهم بالخروج من الملة ظنونا به الإلحاد في الشريعة"[2].

إن معارضة علوم الأوائل، ومنها المنطق الأرسطي، ظهرت في محيط الفكر الإسلامي منذ وقت مبكر، ذكر السيوطي في كتابه: صون المنطق والكلام، أن الإمام الشافعي قال: "ما جهل الناس ولاختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وإتباعهم لسان أرسطو"[3].

ولا يقصد بقول الشافعي، انصح، اللسان اليوناني، وإنما يقصد به محتوى ومضمون الفكر الذي عبر عنه ذلك اللسان، إنه في نظر أصحاب الفكر المحافظ الموروث، يشكل خطراً جسمياً لأنه يعبر عن حضارة تختلف في منطلقاتها وأهدافها عن الحضارة الإسلامية اعتبر المنطق ما يشتت تحالف العرب والمسلمين مما يجلبه من أفكار تهدم وحدتهم وشملهم.

وأما القابلين بالمنطق الأرسطي والانشغال به نذكر منهم جمهور الفلاسفة المشائيين في المشرق والمغرب، على السواء، فقد ارتبط تقديرهم له، بتقديرهم الفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، فإنهم يرون أن هذا المنطق من نتاج العقل العام كما أنه ميزان ذلك العقل، وقواعيده وقوانين لا ترتبط بحضارة بعينها، إنه في

1- المرجع نفسه، ص 303.
2- محمد سعيد زكري، مرجع سابق ، ص 01.
3- محمد عبد الستار نصار ،مرجع سابق، ص 304.

نظرهم أشبه ما يكون بالعلوم الرياضية، التي لا تعلق لشيء منها بالدين لا نفيا ولا اثباتاً.

إن الفلاسفة المشائيين كانوا من بين الفلاسفة القابلين بدخول المنطق الأرسطي وسط الفكر الإسلامي العربي بتقديهم له واعتبروه أنه من نتائج الفعل فهو علم له قواعده وقوانينه.

وقبل القرن الخامس الهجري تقريبا، وقبل أن يجمد "الغزالي" موقفه الأخذ بالمنطق الأرسطي إلى أبعد مدى إلى درجة جعلته يقرر في مقدمة كتاب "المستصفى في علم الأصول" أنه لاثقة في شيء من علوم من أخذ المنطق له منهجا وطريقا في البحث[1].

وكان ابن رشد الحفيد من بين الأخذين بالمنطق الأرسطي والمدافعين له حيث خطي بمكانة ممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه يعقوب في الحكم عام 1184م وإن ارتفاع مننزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام 1190م وأمر الخليفة بحرق كتبه وكتب الفلاسفة جميعا ما عدا الطب والحساب، مما أدى إلى نفيه إلى قرية يهودية تقع جنوب شرقي من قرطبة وتسمى ابسانة.

ولكن الخليفة ما لبث بعد أن هدأت الأحوال، أن أخلي صراح ابن رشد وأباح دراسة الفلسفة ودعاه إلى بلاطة في مراكش وتوفي سنة 595ه 1198م[2].

ويعتبر ابن حزم أيضا من المدافعين عن المنطق ضمنها رضية ومحاولة شرحه وتبسيطه، حتى يمكن أن يجعل منه علما شعبيا، يدرسه الناس جميعا، سواء في ذلك خواصهم وعوامهم، وقد اعتبر حزم عن هذا بقوله: "فإن قال جاهل، فهل تكلم أحد من الملف الصالح في هذا؟ قيل له: أن هذا العلم مستقر في نفس كل ذيلب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم"[3].

1-المرجع نفسه، ص 304.
2- د. محمد سعيد زكري، مرجع سابق، ص 05.
3- د.محمد عبد الستار نصار، مرجع سابق، ص 305.

كان ابن حزام من المدافعين لمنطق أرسطو ورأى أن المنطق له فوائد وبشير إلى أن كل هذه العلوم كانت مركوزة في نفس هذا الجيل الراشد قبل أن تحرر وتكون لها قواعد ونشأة مصطلحاتها.

وهناك طائفة وفئة أخرى وهي فئة الموقفين وهم الذين اتخذوا موقفا وسطا فلم يرفضوا الاشتغال بالفلسفة من جهة ولم يتلقفوها كما هي، وإنما سلكوا مسلكا تقريبا تبنوا من خلاله قبول بعض فروع الفلسفة ورد بعضهما، فقبلوا مثلا المنطق والطب، ورفضوا الإلهيات والطبيعيات.

إن احتكاك التراث اليوناني بالتراث العربي الإسلامي ودخول المنطق إلى الحضارة الإسلامية بين العلماء والفقهاء المسلمين وما لقيه المنطق من قابلين له والمدافعين عنه للأشغال به والرافضين له من جهة وطرف الفقهاء وبضرورة عدم الاشتغال به واعتباره كغر وفسق قد يؤدي إلى هدم وتشتت العلاقة بين المسلمين والعلماء، على غير بعض الفلاسفة الذين اعترفوا به كعلم له فوائده وقوانينه ويمكن الاشتغال به والاستفادة منه.

"كان في الأندلس يومئذ حزبان حزب ينصر الفلسفة والفلاسفة وحزب يكرهها، أما الحزب الذي يكرهها فهو حزب الشعب وسبب ذلك أن الشعب في كل مكان مطبوع على بعض الامتياز سواء كان ذلك الامتياز بالعلم أو بالمال، وفضلا عن هذا فإن الفلسفة تبعد الفيلسوف عن بعض القواعد المادية التي قد يتخذها البشر لعبادة الله وتجعله يكتفي بالعبادة بالروح والحق.

ومعلوم أن الشعب لا يفهم هذه العبارة الروحية ولا يرى عبادة حقيقية غير العبادة التي اعتادها منذ نشأته، وذلك بغزو الكفر إلى كل من يروم الخروج عنها قيد أصبع[1]".

تخون الشعب أو عامة الشعب من الفلسفة خوفا منهم أن هذه الأخيرة قد تبعدهم عن دينهم وقد تؤدي بهم إلى الكفر غير ذلك أنها تقلب حياتهم رأسا على عقب على بعض الامتيازات المعيشية كالمال والعلم.

[1]- نيقولا ريشر، مصدر سابق، ص40.

مع انتشار الدراسة المنطقية في الإسلام لم يكن هناك صفر من حدوث مجابهة متوقعة بين المنطق اليوناني والعقيدة الإسلامية وقد اتخذ رد فعل الإسلام اتجاه المنطق مظهرين فقد كان هناك من جانب أهل السلف المتزمتين ومن ورائهم عامة الناس بوجه عام عداء تام للمنطق ولو أنه كان في الغالب عداء بلا مبرر عقلي، فقد كان الكندي بالفعل موضع اتهام بالضلال بسبب اهتمامه بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني[1].

هنا يتبين لنا أنه كان من يوافق ويساند دخول المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية في بلاد الإسلام من أهل السلف وهناك من كان يوجه عداء تام للمنطق وكان عداء بلا مبررات حيث كان الكندي من الذين أبدو اهتمام كبير بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي ولقد نظر أهل السلف إلى المنطق على أنه فن أسود وأداة للشيطان[2].

كان معظم أهل السلف ينظرون إلى المنطق الأرسطي على أنه فن يؤدي بأهل الدين إلى الكفر "ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثر ملحوظا إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكير المنطقي وليس أدل على هذا من قول الشيخ الرئيس ابن سينا لانتفت فيه أي منطق أرسطو – لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف ويقول في موضع آخر أنه مع اعتزازه بمنطق المشائيين أكملنا ما أرادوه، وقصر فيه، ولم يبلغوا أوجهم منه[3]".

وقد دخل لمنطق الأرسطي العالم الإسلامي في وقت مبكر فعوضوه وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانية، وعرفوا أيضا نقد الرواقية، الشكاك المنطق الأرسطي وكان لمفكري الإسلام، فلسفته ومتكلميه، وأصوليته وفقهائه وسلفيه، موافق متباينة، أمام هذا المنطق اليوناني[4].

لقد تأثر الإسلاميين بالمنطق الأرسطي وكانت هناك اختلافات في التفكير بين المسلمين متكلمين وأصوليين وفقهاء حول المنطق الأرسطي اليوناني.

1- نفس المصدر، ص 44.
2-نيقولا ريشر، مصدر سابق، ص 50.
3-محمد حسن مهدي، مرجع سابق، ص 64.
4- المرجع نفسه، ص 64.

سنتكلم على نماذج من المؤيدين للمنطق الأرسطي في نطاق العالم الإسلامي وبين كيف كان موقفهم من المنطق ومن أبرزهم الفرابي وابن سينا والغزالي وابن حزم فهؤلاء لهم موقف واحد يؤدون دراسة المنطق ويقولون بضرورته.

أولا الفرابي: (259 – 339ه).

اهتمت المدرسة المشائية عامة بالفلسفة اليونانية، وخاصة بتراث أرسطو عموما والمنطق بصفته خاصة، فوضعوه مقدمة لمعظم كتبهم وأشاروا في كثير من مؤلفاتهم إلى ضرورة دراسة الحد والربهان الأرسطي، وجعل بعضهم المنطق آلة ضرورية لدراسة كل العلوم[1].

كانت لدى المنطق مكانة مرقوقة وسط المدرسة المشائية وقولها بالعمل بالمنطق اليوناني وهذا ما تبين في مؤلفات فلاسفتها.

والفرابي يعتبره كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة لانه بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة إلا عند أنفسنا ولا عند الآخرين[2].

ومن هنا نفهم ان الفرابي يعتبر المنطق هو المدخل لدراسة الفلسفة اليونانية فكان هذا الموقف الفرابي من علم المنطق "وجوانبه الحدة فيه تبدو ضئيلة إذا قورن بمنطق أرسطو فقد كانت عنايته متجهة نحو الشرح والتغليف والتوسيع في دراسته وإذاعته بين أهل زمانه ولعل السرفي ذلك كما يقرر الدكتور نصار يرجع إلى أنه كان ينظر إلى أنه كان ينظر إلى أرسطو نظرة إجلال وإكبار[3]".

حظي أرسطو بأهمية ورتبة عالية عند الفيلسوف الفرابي من خلال إعجابه الكبير وشرحه لمختلف كتبه والاستناد بها في أعماله.

ابن سينا:

1- محمد حسن مهدي ، مرجع سابق، ص 65.
2- المرجع نفسه، ص 71.
3- ،مرجع نفسه، نفس الصفحة.

لا يفترق ابن سينا في نظرته للمنطق عن الأستاذ الفرابي بل انه يجعل دراسته المنطق أساسا في تحصيل كمالات النفس لان استكمال الإنسان هو أن يعلم لابد من تحصيل علم المنطق بالنظر والاكتساب يكون بواسطة من العلوم على كيفية وترتيب مخصوصين ومنطق ابن سينا كذلك يتفق في التفاصيل مع منطق الفرابي وربما كنا نستطيع ان نرى هذا الاتفاق أقوى مع ظهورا لو أن تصانيف الفرابي المنطقية حفظت ووصلنا إلينا بتمامها وابن سينا كثيرا بتمامها وابن سينا كثيرا مما يؤكد العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية[1].

وهنا نستطيع أن نقول أن كلا من الفرابي وابن سينا قد بقي موقفه من المنطق الأرسطي وهو أنه آلة للعلوم كلها ولا يمكن الاستغناء عنه كما قال أستاذهما أرسطو من قبل، وهذا إن دل على شيء يدل على الموافقة والتأييد للمنطق الأرسطي وما جاء به تقرر أن الفلسفة تتلمذ والتراث اليوناني وأنهم بالرغم من هذا فهم مدينون ومتكبرون أيضا.

إن الفلاسفة الإسلاميون والعرب كانوا على ثقافة واسعة بحضارات الأمم السابقة وليس قصرا على حضارة اليونان، أما الأصليون الفقهاء فإنهم لم يقبلوا المنطق القديم ولكن الفكرة الخاطئة التي سادت هي أن أصحاب الديانات استخدموا المنطق القديم في جدلهم ومناقشاتهم، وهذا ينطبق على أصحاب العقيدة الإسلامية كما ينطبق على النصارى بل يرى يوحنا الدمشقي أن الإسلام يعتبر في كتاباته كأنه عقيدة نظرية فلسفية[2]

تقرر أن الفلاسفة تتلمذوا على التراث اليوناني وأنهم بالرغم من أهدا فهم مدنيون و مبتكرون أيضا.

إن الفلاسفة الاسلاميون و العرب كانوا على ثقافة واسعة بحضارات الأمم السابقة وليس قصرا على حضارة اليونان،أما الأصوليون الفقهاء فانهم لم يقبلوا المنطق القديم ولكن الفكرة الخاطئة التي سادت هي أن أصحاب الديانات استخدموا

[1]- محمد حسن مهدي،مرجع سابق ، ص 77.
[2]- محمد عزيز نظمي سالم. مرجع سابق ،ص 205.

المنطق القديم في جدلهم و مناقشاتهم ، و هذا ينطبق على أصحاب العقيدة الاسلامية كما ينطبق على النصارى بل يرى يوحنا الدمشقي أن الاسلام يعتبر في كتاباته كأنه عقيدة نظرية فلسفية.

نلاحظ أن المنطق اليوناني حظي بالموافقة و القبول من طرف المسلمين أي الطائفة الدينية و بالرفض أيضا من طرفهم و خاصة من طرف الأوصوليون الفقهاء الذين لم يرحبوا بهذا المنطق القديم و لكن انهم استخدموه في نقاشاتهم.

من المعلوم أن المنطق الأرسطي دخل الى العالم ممتزجا بعناصر مشائية و رواقية و أفلاطونية محدثة، وبناء على ذلك انقسم الشراح الاسلاميون الى صنفين الأول اللهم الا ابن رشد و أبوالبركات البغدادي لم يرى في هدا التراث أي تناقض حتى و لو بلغ علمه أن بعضا منه ليس لأرسطو ،صنف ثان نهل من التجديدات الرواقية فيما اختلفت فيه مع الأرسطية ، ولكنه لم يذكر أن هذه الآراء تعارض أراء أرسطو،كما أنه ينسبها الى أصحابها الأصليين ، و لم يحاول أن يوقف بينها وبين الأرسطية نفسها.[1]

يدل هذا على اختلاف الشراح الاسلاميين بين موافق للمنطق الأرسطي بعد الاطلاع و البحث فيه و رأت أنه ليس له مكانة في العلوم واعتبروا أن المنطق الأرسطي ليس جزءا من الفلسفة على غير بعض الشراح الذين أبوا موافقتهم على المنطق الأرسطي و العمل به واعتبروه جزءا من الفلسفة أمثال الفرابي الذي اعتمده في تفكيره.

وقد دخل المنطق الأرسطي العالم الاسلامي في وقت مبكر فعرضوه و عرفوا معه تلك الشروح التي أضافها اليها شراحه اليونانيون ، وعرفوا أيضا نقد الرواقية، و الشكاك، للمنطق الأرسطي و كان لمفكري الاسلام ،فلسفته ومتكلميه،وأصولييهوفقهائه،وسلفيه، مواقف متباينة أمام هذا المنطق.

لقد تأثر الاسلاميين بالمنطق الأرسطي و كانت هناك اختلافات في التفكير بين الاسلاميين من متكلمين و أصوليين و فقهاء حول المنطق الأرسطي اليوناني.

[1]- محمد عزيز نظمي سالم، مرجع سابق، ص209.

علم أصول الفقه هو منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله، فمكانته بالنسبة للفقه كمكانة المنطق بالنسبة للفلسفة ، بدأ المسلمون يذمون المنطق اليوناني في أواخر قرن 2ه وقد كان للشافعي في ذلك القدح المعلى، رغم ميبدو على رسالته من امتياح من أرسطو في جوانب تنظيمها وتسلسلها و يبرز معارضته لمنطق اليونان بأنباء الأخير على اللغة اليونانية البعيدة جدا عن لسان العرب، أضف الى ذلك أن تطبيق المنطق اليوناني على المسائل أدى الى نشأة البدع مثل خلق القران و قدم العالم بإيجاز ، ان تطبيق المنطق اليوناني على الشريعة الاسلامية يؤدي الى الخروج عن هذه الأخيرة بالسقوط في الابتداع المؤدي حتما الى الفتنة،لذلك حرم الشافعي النظر في المنطق.[1]

كان موقف الأصوليون الفقه موقف رافضين للمنطق اليوناني وكانوا يذمون المنطق حيثكان الشافعي أيضا من المعارضين للمنطق حيث حرم به باعتباره يؤدي الى البدع و الخروج على العقيدة .

كان المتكلمون والاصوليون من رجال الدين رافضين للمنطق اليوناني الأرسطي على غيرهم من الفلاسفة الذين أبدوا قبولهم بهذا المنطق فكان موقف الأصوليون عدائيا و حاربوا المنطق الأرسطي لأنه كانت لهم نظرة خطر على عقيدتهم وحرموا الاشتغال به.

[1]- محمد عزيز نظمي سالم، مرجع سابق، ص 210.

الفصل الثاني
تأثيــر الفكــر الأرسطــي على الفكــر الرشــدي

المبحث الأول: ابن رشد شارح أرسطو.

المبحث الثاني: نقد ابن تيمية للمنطق المشائي .

لقد حظيت الفلسفة اليونانية باهتمام كبير لدى الفيلسوف اليوناني ابن رشد، حيث أن ابن رشد قد أعطى اهتماما كبيرا لها، ودافع عنها بكل جدارة في أعماله، ويظهر ذلك من خلال دراسته وتأثره بأعمال أرسطو، حيث قام بشرح مؤلفات أرسطو من أجل تفسير وتبيين الغموض الذي كان يحيط بأعماله، حيث كان معظم المفكرين والفلاسفة يجد صعوبات في فهم أعماله ومؤلفاته، وإن الشرح هنا لا يعني أنه يقوم بالشرح مثبتا الكتاب المشروح كما وترتيبا، بل يعني إضافة وحذف وتبسيط وأيضا إعادة الترتيب والتبويب حتى يكون العمل أو العمل الفلسفي أكثر تناسقا مع العقل الخالص ومستويات الوجود، وكما قيل أن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو.

وسنلاحظ التدرج الواضح في تعامل ابن رشد مع النصوص الأرسطية، لقد ابتدأ ببعض المختصرات والجوامع لأنها تعرض ماهو عام، دون التعرض للتفاصيل ولا للقضايا التي هي موضوع شكوك واختلاف.

فبذلك أين يظهر التأثير جلي في الفلسفة الرشدية؟ كان من السهل أن يحدث اللقاء التاريخي بين فلسفة أرسطو وابن رشد نظرا لتشابه موقفها الحضاري ومزاجها النفسي، بالإضافة لتشابه أصول حضارتهما في النقل والعقل، فقد وفق أرسطو بين المثالية والواقع، وكذلك فعل ابن رشد بالنسبة للعقل والدين، أو بين الفلسفة والشريعة[1].

كما هو معروف، وان ابن رشد يجسد خير من شرح مؤلفات لأرسطو، وشروح ابن رشد هي أفضل شروح نعرفها في تاريخ الفلسفة، وهو شارح لأرسطو أكثر من كونه فيلسوفا مبدعا ذا فلسفة خاصة، بل إن مع تبيينه معظم أرائه في الطبيعة وما وراء الطبيعة، والبعض اعتبروه تلميذا لأرسطو رغم وجود 16 قرن بينهما.

المبحث الأول: ابن رشد شارح أرسطو.

[1]- عمار طالبي: مؤتمر ابن رشد، ج1،د ط ت، بيروت لبنان، ص"72".

- فقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاث مرات في حياته في ثلاث شروح:

أولا: الشرح الأكبر.

ثانيا: الشرح الأوسط.

ثالثا: الشرح الأصغر.

البناء الهرمي للشروح:

أ-الشرح الأكبر:

"كان ابن رشد في الشرح الأكبر يبدأ باقتباس جزءا من النص الأرسطي، الذي يبلغ طوله بضعة جمل قليلة، ثم يقوم بمناقشة مستيقضة لهذا النص المقتبس، يبلغ طولها بوجه عام ثلاث أمثال النص المقتبس، ويضع في الاعتبار بصورة صريحة وجهة نظر الشروح الأرسطية "[1]، ومنه فإن ابن رشد هنا في الشرح الأكبر يقوم بتقديم النص الأصلي لأرسطو، ثم ينتقل ابن رشد بتقديم شرحه بطريقته الخاصة العقلية والبرهانية، وذلك بدون الخروج من المعنى الأصلي اليوناني مع تقديم وجهة نظرة الخاصة.

ب-الشرح الأوسط:

"يفسر الشرح المتوسط رأي أرسطو، ويقدم مناقشات توضيحية مكملة، وهو عادة ما يكون أطول من أصله"[2]، وهنا يتضح ويتبين لنا أن ابن رشد يبدأ بعبارات أرسطو ثم يواصلها برأيه وشرحه الخاص، أي أرسطو يبدأ وابن رشد ينهي كلام أرسطو بالشرح والتوضيح، فأرسطو واضع المقدمات، وابن رشد يستدل على النتائج.

ج-الشرح الأصغر أو الجامع:

"يعني التعبير عن فكر أرسطو بعبارة ابن رشد دون الفصل بين ما لأرسطو وما بين لابن رشد،فإن ذلك يعني أن البناء العقلي أو الموضوع الفكري ذاته يمكن التعبير عنه من حضارتين مختلفتين، وقدرة ابن رشد على رؤية البناء

1- عمار طالبي ، مرجع سابق، ص15.
2- المرجع نفسه ،ص 87.

العقلي ثم التعبير عنه"[1] ، وهنا ابن رشد يعرض أفكار أرسطو بتعبيره وشرحه الخاص ولكن دون الفصل بين ما لأرسطو وما له هو، وذلك أنه كان يقدم أرائه دون القول بعبارة "قال أرسطو".

كان هذا هو البناء الهرمي لشروحات ابن رشد عن أرسطو، فإن ابن رشد لم يكتفي بالنقل الحرفي لفلسفة أرسطو بل أضاف عليها صبغته البرهانية الخاصة به، محاولا الدفاع عن فلسفة أرسطو وإعطائها صورتها الحقيقية، وذلك لما أدخل عليها شراحه السابقين بعض الشوائب من فلسفات أخرى خاصة أفلاطون وأفلوطين، لأن فلسفة أرسطو تختلف كل الاختلاف مع فلسفة أفلاطون لاتسامها واتصافها بالواقعية المنطقية على غير المثالية الأفلاطونية.

الأورجانون الأرسطي في الفكر الرشدي:

"ولعل الجانب الذي نلمس فيه التأثير الرشدي بأرسطو هو في جميع فلسفته الطبيعية والإلهية، ولكن كما هو معروف فإن ابن رشد اهتم بالمنطق الأرسطي كل الاهتمام، فكان ابن رشد الوجه الساطع للمنطق العربي في القرن 12 أو في تاريخه كله، في واقع الأمر فأعماله ذات نوعية بارزة وسماته متميزة بصورة كبير، بل تبدو غير عادية في مجرد التاريخ"[2].

لقد اعتبر ابن رشد المنطق والقياس أداة العلم الصحيح، "فالقياس هو الأداة المشتركة التي كان يستعملها على العلماء، المجادلون والخطباء، كل بمقدمات مختلفة لأن العلم الصحيح في نظر ابن رشد هو القياس البرهاني أو البرهان الذي يعني القياس المؤتلف اليقيني، واعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا"[3]،أي القياس الذي تم إتلافه في النفس حصل لها بمقتضى ذلك الإتلاف العلم حصولا ضروريا، "فالعلم في نظر ابن رشد أخذه عن معلمه أرسطو هو معرفة الضروري ومعرفة الكلي عن طريق معرفة العلة والماهية"[4]. اذن المنطق هو

---

[1]- عمار طالبي ،مرجع سابق، ص 87.
[2]- نيقولا ريشر،مصدر سابق،ص 55.
[3]- محمود يعقوبي،نقد ابن تيمية للمنطق المشائي الأصول التجريبية معهد الفلسفة الجزائر،دط، 1985-1986ص 10 .
[4]- المرجع نفسه، ص 12.

صناعة تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وترشد الإنسان نحو الطريق الصواب ونحو الحق.

ولعل أهم ما نستنتجه من هذا التعريف هو أن المنطق على الرغم من أنه من إنشاء فيلسوف يوناني إلا أنه يظل مجموعة من القواعد والمبادئ التي يجب الأخذ بها عند التفكير لكي يكون صحيحا خاليا من الخطأ وذلك بصرف النظر عن اللغة والجنس، ونقصد بهذا هو "أن يكون فيلسوف من اليونان استطاع أن يصوغ لنا قواعد منطقية معينة، وينشئ لأول مرة ما نسميه علم المنطق، لا يعني أن منطقه خاص باليونانيين وحدهم دون غيرهم، لأن عبقرية أرسطو قد تجلت في قدرته على أن يستخلص من الفكر السائد للمبادئ العقلية، ويصوغها على هيئة قواعد تحمي الذهن من الوقوع في الخطأ"[1]

نجد أن عبقرية ابن رشد استطاع أن يعطي للفكر الأرسطي صورته الحقيقية، بما فيها المنطق وذلك من خلال الشرح المفصل مع إضافاته وما يراه صوابا، وذلك هو"أن ابن رشد والفلاسفة المشائيين لم ينقلوا إلينا المنطق كما تركه المعلم الأول، إنما أضافوا إليه بعض الآراء الخاصة، إذ تعد كتب أرسطو المنطقية فيما نقله عنه شرح ست كتب مرتبة على النحو التالي: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى والتحليلات الثانية، الجدل والسفسطة"[2].

هذا يخص كتب المنطق الخاصة بأرسطو التي نسبها إليه شراحه، ومن هنا يمكننا أن نطرح السؤال هو على أي صورة عرف العرب المنطق، وما الترتيب الذي أعطوه أو قبلوه لكتب أرسطو؟.

"إن الأورغانون الذي شاع عند العرب عامة فيما بينهم ابن رشد يضم إلى جانب الكتب الست ثلاث كتب أخرى، وبالتالي فهي مرتبة كما يلي: إيساغوجي أو المدخل، قاطيغورياس أو المقولا، باري أرمنياس أو العبارة أنا لوطيقا أو الجدل سوفسيطيقا أو السفسطة، ريطوريقا أو الخطابة، بيوطيقا أو الشعر[3]".

---

[1]- نيقولا ريشر: مصدرسابق، ص 23.
[2]- المصدرنفسه،نص 30.
[3]- ينقولاريشر: مصدرسابق ص 34.

كان هذا فيما يخص ترتيب الكتب المنطقية الخاصة بشراح العرب بما فيهم ابن رشد، وبالتالي نقول أن ابن رشد والفلاسفة العرب يقسمون مادة المنطق والعلم عموما إلى نوعين، التصور والتصديق.

"المقصود بالتصور إدراك معنى مفرد، مثل تصور للإنسان أو الناطق أو الضاحك، ويتم الوصول إليه بالتعريف سواء كان التعريف بالجد أو التعريف بالرسم، والتصديق هو إدراك للعلاقة الناشئة عن ارتباط تصوريين، بحيث يمكن وصف هذا الارتباط بالإيجاب أو السلب، بالصدق أو الكذب"[1].

ومنه نقول أن التصديق يكون بمقتضى تصور، إلا أن التصور يقوم بذاته دون أن يرتبط بتصور آخر ليشكل تصديقا.

"هذا التقسيم المشهور انتقل خلال ابن رشد إلى فلاسفة الدين، يقول توماس الإكويني أن العملية العقلية الأولى عند العرب هي التصور بينما العملية الثانية هي التصديق، ويقول ألبير الكبير أن ابن رشد في شرحه على كتاب النفس يبحث في العملية العقلية التي هي التصديق، والعقلية التي هي التصور"[2].

وكان انتقال هذا التقسيم عن طريق ابن رشد أثر كبير في دراسة المنطق، وإن موضوع المنطق إذن عمليتان أساسيتان، تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة أو برهنة ترسم لنا وسائل التصديق وتميز بين الصواب والخطأ.

بعد وفاة أرسطو عام 322 ق ، م قام تلاميذه بجمع مؤلفاته و ترتيبها و تنظيمها ، فجمع عدد من الوسائل ضمت معا ووضعت تحت عنوان " الأورغانون " أو " آلة العلم " و أخذت كلمة " المنطق " معناها الحديث بعد ذلك بحوالي 500 سنة حين استخدمها الاسكندر الافرودسي ، و تحدد مجال دراسة المنطق بهذا الأورغانون ، "إلا أن هذه الكتب لم تشكل كلا مرتبا ، لأنها كتبت في أوقات مختلفة ، و في غياب خطة واحدة بعينها ، كما أنها لم تنشر في حياة أرسطو نشرا التزم فيه ترتيب معين ، و كل ما حدث أنها كانت تتناول متفرقة ، و على كل حال فإن ترتيب كتب أرسطو المنطقية على يد تلاميذه قد شكل التركيب المعروف

1- المصدر نفسه ص 39.
2- نيقولا ريشر، مصدرسابق ص 39.

للأورغانون الأرسطي ، منذ أواخر الأزمة القديمة و يتألف من ستة كتب منطقية مرتبة على النحو التالي : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى ، التحليلات الثانية ، الجدل ، السفسطة .[1]

فهذه الكتب الستة نسبت إلى أرسطو و التي جاء ترتيبها كما هو موضح في الذي قام به تلاميذه تحت عنوان : الأورغانون .

إن الأورغانون الذي شاع عند العرب يضم إلى جانب الكتب الستة ثلاث كتب أخرى ، و لذلك يكون " الأورغانون العربي " أغنى ذلك الأورغانون الذي عنى به المناطقة العرب في شروحهم و ملخصاتهم ، مكونا من تسعة كتب مرتبة على النحو التالي :

- ايساغوجي أو مدخل .
- قاطيغورياس أو المقولات.
- بارى ارمنياس أو العبارة .
- أنالوطيق الأولى أو التحليلات الأولى .
- أنالوطيق الثانية أ, التحليلات الثانية .
- طوبيقا أو الجدل .
- سوفسطيقا ،أو السفسطة .
- ريطوريقا أو الخطابة .
- بيوطيقا أو الشعر .

و هذا الأورغانون بكتبه التسعة كان موضوع قبول من المناطق العرب [2] .

كان هذا هو ترتيب الكتب عند المناطقة العرب و كان عددها تسعة كتب يعد إضافة ثلاث كتب ، المدخل ، الخطابة ، و الشعر و الذي لقي ترحيب من طرف المناطقة العرب للاورغانون و لهذا الترتيب .

أ- مبحث التصورات:

[1] - المصدر نفسه،ص27 ،28 ،

[2] - نيقولا ريشر، مصدر سابق، ص ، 32 .

"إذا كان أرسطو قد أفاض في شرحه القياس، وفصل جوانبه فإنه لم يتعرض للتعريف بأي شكل من أشكال التفصيل، في حين قدم ابن رشد عناية فائقة بالتعريف لأن نظرية التعريف هي جوهر مبحث التصورات لذلك وضعوه بمقاصد التصورات، كما يسمى عندهم أيضا باسم الحد، ويسمونه أيضا بالقول الشارح وذلك لشرحه الماهية، فإما أن يكون تصور لاكتساب تصور الماهية وهو الحد أو يكون تصوره سببا لاكتساب تصورها بوجه يميزها عما عداها، وقد يكون الحد والرسم تاما أو ناقصا"[1].

أعطى أهمية للتعريف ويرى أن نظرية التعريف هي جوهر التصورات في اكتساب تصور الماهية.

"فإن كان التعريف يجمع الصفات الجوهرية أو الذاتيات المحضة وهو المركب من الجنس القريب والفصل فهو حد تام مثل الإنسان حيوان ناطق، وإذا كان ببعض هذه الصفات أو الذاتية المحضة كالفصل وحده أو الجنس فهو حد ناقص مثل إنسان هو الناطق أو الإنسان كائن ناطق"[2].

"وإذا لم يكن التعريف بالصفات الجوهرية أو الذاتية المحضة فهو تعريف بالرسم، فإذا كان مركبا من الجنس التعريف القريب مع الخاصة، فهو رسم تام مثل الإنسان حيوان ضاحك، وإذا كان مركبا من الخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد مثل: الإنسان هو الضاحك، أو الإنسان كائن ضاحك فهو رسم ناقص"[3].

ومنه هذا تقسيم التعريف الذي يهدف إلى تحديد ماهية الشيء، وإن أرسطو الذي يقصده بالتعريف هو الذي يعبر عن الماهية، أما التعريف بالرسم فهو ما أضافه ابن رشد والفلاسفة العرب.

اعتراضه للتصورات:

---

[1]- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت ط1 1984 ص 63.

[2]- رشيد قوقام: أسس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ط 20081 ص 61.

[3]-المرجع نفسه، ص 61.

إن هذه التصورات التي يؤول أمرها: إلى نفي الصفات الإلهية في حقيقة الأمر وإفراغها من مضمونها، وإلى نفي أن يكون هناك معنى أو قدر من معنى، تشترك فيه الذات الإلهية مع غيرها من الذوات الأخرى، ينضم إلى هذا المعنى قدر آخر تتميز به الذات الإلهية عن غيرها تعتمد أساسا على اعتبار ذلك تركيبا على النحو الذي يحتاج إلى مركب فاعل له، توصلا من خلال ذلك إلى إثبات الواحد الذي لا يوجد كثرة فيه في الوجود فالإمام ابن تيمية يقدم نقدا لهذه التصورات تقوم في ثلاث محاور:

المحور الأول: أن كلا من هذين الأمرين: الإثبات الحقيقي للصفات ووجود معنى عام وخاص سواء اعتبر تركيبيا أم غير تركيب، فإن ثبوتهما أمر ضروري لا بد منه في حق كل موجود الله وغيره.

المحور الثاني: أن كلا من هذين الأمرين: الإثبات الحقيقي للصفات ووجود معنى عام وخاص لا يعتبر تركيبا حقيقيا مسبوقا بتفرق الأجزاء في الواقع الخارجي لا في حق الله ولا في حق غيره.

المحور الثالث: أن كلا من هذين الأمرين: الإثبات الحقيقي للصفات ووجود معنى عام وخاص. لو افترض أنهما تركيب، من جهة أنه يمكن تصور كل طرف فيهما دون الأطراف الأخرى، لكان ذلك تركيبا في الأذهان، لا في الواقع الخارجي وبالتالي فهو لا يعود إلى أمر خارجي حتى يحتاج إلى مركب وإنما هو يعود إلى افتراض الذهن وتقديره.[1]

يقول أن هذا النقد الذي يقدمه الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص يحتمل أن يكون صحيحا ويحتمل أن يكون غير صحيح لأن هناك تحديدا مهما مفقودا يتوقف عليه الحكم بهذا الخصوص كان يجدر بالإمام ابن تيمية أن يوليه قدرا من الاهتمام.[2]

ب- مبحث التصديقات:

[1] علي إمام عبيد، أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية، الدار الاسلامية للطباعة، ط1، 2009، ص 263.
[2] المرجع نفسه، ص ص264 265.

يتناول مبحث التصديقات موضوعين أساسيين هما القضايا أو الاستدلال، وهذا ما تابعه ابن رشد لما قاله أرسطو.

ت-القضايـا:

فقد خصص أرسطو في هذا المجال كتابا من كتبه المنطقية وهو العبارة، وتناوله ابن رشد والفلاسفة الإسلاميون بالشرح والتفصيل، ولم يقفوا عند أبحاث أرسطو بل أضافوا إليها أبحاثا أخرى، وأول وأهم تلك البحوث هو تقسيم القضايا إلى حملية وشرطية، وتقسيم القضايا الشرطية إلى متصلة ومنفصلة"[1].

أي أن المنطق الأرسطي لم يعرف على الإطلاق القضايا الشرطية بنوعيها، "أما القسم الثاني من التصديقات هو الاستدلال، وهو الجزء الثاني من مبحث التصديقات، والاستدلال عند ابن رشد والفلاسفة العرب على ثلاث أنواع، القياس والاستقراء والتمثيل"[2].

ت- القياس:

"وهو الجزء الجوهري الهام من منطق أرسطو، ولم يقف ابن رشد على مجرد الفكرة الأرسطية، بل أضافوا إليها مبحثين هامين، أولهما أنهم قسموا القياس إلى القياسات الشرطية، وقسموا القياسات الشرطية إلى اتصالية وانفصالية، ولم يعرف أرسطو القياسات الشرطية بقسميها"[3].

اعتراضه على علم القياس:

يقدم الإمام ابن تيمية تحليلا شاملا ومعمقا لمجمل الأدلة المستخدمة والشائعة في الاستدلال على وجود الله، يتجاوز به هذا التحدد والتنوع فيها بحسب المادة إلى الصيغة الصورية المنطقية التي تصب فيها مادة هذه الأدلة فهذه الصورة المنطقية التي تصاغ مادة هذه الأدلة فيها، تؤثر بدرجة كبيرة النتائج المدونة عليها ولذلك

1- علي سامي النشار،مرجعسابق ص 66.
2- المرجعنفسه، ص 68.
3- حنا الفاخوري، خليل الجر، مرجع سابق ص 71.

خان الإمام ابن تيمية يركز في هذا التحليل على الصورة المنطقية لقياس الشمول المحض فيقول:"فالطريق القياسية تفيد العلم بتوسط مقدمات ضرورية".[1]

بوضوح في صورة قياس الشمول وفق هذا القياس بوجود مقدمة كلية كانت موجبة أو سالبة فالبضرورة الحد الأوسط والأكبر تحتويهما هذه المقدمة وإن كان سالبين أو موجبين فهما نابعين من هذه المقدمة.

إن البرهان في جوهره يتضمن قياسين شموليين متداخلين لا اعتبار ولا ذكر فيهما لفكرة الأولى والتفاضل: مضمون الأول منهما أن هنا شيء يتصف بالوجود أو كل وجود إما واجب وإما ممكن، ينتج عنه أن هنا شيء إما واجب وإما ممكن، ثم يبين ابن سينا ما يترتب على كلا الاحتمالين: فطبقا للاحتمال الأول، فقد تم المطلوب وطبقا للاحتمال الثاني، فإنه يحتاج فيه إلى قياس جديد مضمونه أن هاهنا ممكن الوجود أوكل ممكن ينتهي إلى واجب الوجود، ينتج عنه أن هاهنا واجب الوجود.[2]

ث- الاستقراء:

"الاستقراء على عكس القياس في أنها انتقال من جزئي إلى كلي، والاستقراء في نظر ابن رشد والفلاسفة المشائيين ينقسم إلى قسمين، تام وناقص، والأول ما استقر فيه جميع الجزئيات، والثاني ما لم تستقر فيه كلها، ولذلك فهو يفيد الظن وقد استمد ابن رشد والإسلاميون هذا التعريف من أرسطو، وبحثوا فيه بإيجاز"[(3)].

ج-القيـاس:

"فهو حكم على جزئي بمثل ما في جزء آخر يوافقه في معنى جامع، ويسمى المحكوم عليه فرقا وتشبيه أصلا"[(4)].

كان هذا عرض جزئي للأرغانون في صورته الرشدية حول أهم موضوعين يرتكز عليهما المنطق من تصور وتصديق، وما يحتويه كل مبحث من

---

[1]- علي امام عبيد، مرجع سابق، ص 187.
[2]- مرجع نفسه،ص 179.
[3]- ينقولاريشر، مصدرسابق ص 73.
[4]- عمار طالبي، مرجع سابق، ص ص 96،97.

الموضوعات وقضايا ولعل أهم ما يعكس لنا الصورة الحقيقة للمنطق الأرسطي في صورته الرشدية هو كتاب المقولات لابن رشد.

المقولات:

"يضع ابن رشد خطة عامة للمقولات فيقسمه إلى ثلاثة أجزاء، الأولى مقدمات والثاني عرض المقولات والثالث لواحق المقولات، وهي قسمة منطقية واضحة تشمل الموضوع كله، ثم يضع ابن رشد خطة أخرى لكل جزء، فيقسم الجزء الأول إلى خمسة فصول دلالة الألفاظ والمعاني، تعريف الجوهر، والعرض المحمول والموضوع الأجناس، المقولات العشر، ثم يقسم الجزء الثاني إلى ستة أقسام الجوهر، الكم، المضاف، الكيف، أن ينفعل وأن ينفعل الوضع ومتى وأين وله"[1].

إن ابن رشد هنا يقسم المقولات إلى ثلاثة أجزاء مقدمات وعرض المقولات ولواحق المقولات بطريقة منطقية، ووضع خطة أخرى يقسم فيها الجزء الأول إلى خمسة فصول والجزء الثاني إلى ستة أقسام.

ولما كانت المقولات صلب الموضوع"فإنه قسم كل قسم إلى فصول فيقسم الأول الجوهر إلى أربعة عشر فصلا، والثاني عن الكم إلى سبعة فصول، والثالث عن الإضافة إلى ثمانية فصول، والرابع عن الكيفية إلى أحد عشر فصلا، هي أقسام الكبيرة، ويتكلم في التفصيلات في أحد عشر فصلا"[2].

وهنا يقوم أيضا ابن رشد بتقسيم كل قسم إلى فصول.

ولأن جوهر هذا الكتاب هو المقولات، فإن الموجودات تنظم تنظيم تصاعدي يشمل الأنواع والأجناس، فهناك أنواع وأجناس عليا ووسطى وسفلى، وحصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة، وهذه العشرة هي مبحث المقولات وهي الجوهر كالإنسان، والكم كذي الذراعيين طولا، والكيف كالأبيض، والإضافة

1- المرجع نفسه، ص 97.
2-عمار طالبي،مرجع سابق، ص 97.

كالضعف، والمكان كفي المدرسة، والزمان كأمس، والوضع كالجالس، والملك كذي المال، والفعل يقطع، والانفعال ينقطع[1].

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة، وهي مبحث المقولات وهي الجوهر والكم والكيف والزمان والانفعال والمكان والإضافة والزمان والوضع والملك والفعل، هذه المقولات هي كل ما يمكن أن يقال عن الكائن، "أما الجوهر فهو القابل لجميع المقولات الأخرى، ويقسمه أرسطو إلى جوهر أول وهو ما لا يقال على موضوع ما، ولا يوجد في موضوع ما مثل زيد والجواهر الثواني، وهي الأنواع والأجناس التي تدخل تحتها الجواهر الأولى مثل الإنسان، فهي تقال على موضوع لأننا نقول زيد الإنسان ولا توجد في موضوع لأن زيد لا يمكن أن يكون صفة لشيء"[2].

"أما المقولات الأخرى فإنما توجد كلها في موضوع فنقول في زيد مثلا أنه طويل وأبيض وأب، وفي البيت وأنه كان بالأمس جالسا متقلدا سيفه يقطع والخشب ينقطع"[3]

ولكن الإشكال الذي كان سائدا بين الفلاسفة والمتكلمون هو ما علاقة المقولات الأرسطية بالميتافيزيقا، ومنه فإن ابن رشد يمثل أكبر حد الاتجاه الأرسطاليسي، إذ اعتبر المقولات جزء من المنطق الأرسطي، وعالجها على هذا الأساس بعد ما جعلها الفلاسفة السابقين والمتكلمون جزء من علم ما بعد الطبيعة، ومنه فإن علاقة منطق أرسطو بالميتافيزيقا"هو أن المقولات هي في آن واحد مقولات منطقية تمثل صور الحمل، ومقولات وجودية انطولوجيا تعبر عن صور الوجود الواقعي، وهي بالتالي مقولات واحدة مزدوجة الدلالة، إلا أنها في المنطق تعبر عن موجودات ذهنية وفي الميتافيزياء تعبر عن موجودات عينية، فهي من جهة تضيف للتصورات أو المعاني وهي من جهة أخرى تضيف للأعيان التي تدل عليها التصورات"[4].

1- حنا الفاخوري، مرجع سابق ص 83.
2- المرجع نفسه ،نفس الصفحة.
3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
4- محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص 18.

إذن فالمقولات هي تصورات عامة تميز على غرار كل تصور بكونها لا ترتبط بأي شيء، إنما مختلف الأصناف التي أراد أرسطو أن يرد إليها جميع موضوعات فكرنا بوضع جميع الجواهر في الصنف الأول، وجميع الأعراض في الأصناف التسعة، هكذا كله هو موضوع كتاب المقولات.

هي عشر مذكورة هنا بتمامها ومذكورة تارة كلها، وتارة بعضها في جميع كتب أرسطو تقريبا، وهي الجوهر مثل رجل الكمية مثلا ثلاثة أشبار لكيفية مثل أبيض بالإضافة مثل نصف المكان مثل السوق، الزمان مثل أمس للوضع مثل بالس، الملك مثل مشاكى السلاح، الفعل مثل القطع الإنفعال مثل مقطوع، والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أي القضية أو لفظ، "أقاطيغورياس"، يعني عند أ{سطو الإضافة أو الإسناد، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو " مقولة" أي محمولات أو بتعريف أدق، المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضيته ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى ذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء[1]

يقسم أرسطو المقولات إلى عشرة ويقول أن القولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضية ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف وهو الجزء الموجود في الواقع والنوع والجنس الذي تدخل تحتما الجواهر الأولى مثل الإنسان وحيوان، ويختلف الجوهر عن المقولة وعن باقي المقولات.

مقولات أرسطو:

لأن المعرفة عند السفسطائيين تتحدد بشكل الحوار لا بجوهره، ولأن الهدف منها هو الإقناع لا البرهان، ولأن رغبة الفيلسوف هي معرفة الحقيقة وبالتالي التقرب من الإلوهية بقدر الطاقة الإنسانية، أسكن أفلاطون الحقائق في عالم المثل بعيد عن العوام والسفسطائيين والحواس والواقع، معتبرا المثل معايير لمحاكمة الإحساسات والظنون والأوهام، أما أرسطو فقد وضع من أجل ذلك كتابا في المنطق، ومن بين ما درس فيه، درس المقولات والقضية والحكم والقياس

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، كلية الآداب، مصر، 1355-1936، دط، ص102-103.

والاستدلال وكل ذلك لحماية الذهن من الوقوع في الزلل، وبالتالي الابتعاد عن الخطأ والسفسطة.[1]

ما هي المقولات التي ذكرها أرسطو؟ ما علاقتها بالحكم، وكيف تتشكل؟ وما الذي يقبل الخطأ المقولة أم الحكم؟

درس أرسطو المقولات في القسم الأول من كتاب الأورغانون (كتاب المنطق)، والذي يدور حول العبارات أو المفردات، يدور القسم الثاني حول الأحكام والقضايا، أما القسم الثالث فيهتم بالأقيسة والبراهين.

هذه المقولات العشر لخصها العرب في بيتين من الشعر:

زيد طويل أزرق ابن برمكي كان في داره بالأمس متكأ

بيده سيف لواه فالتوى فهذه المقولات العشر سواء

1- **زيد:** لفظ تشير إلى مقولة الجوهر la substance.
2- **طويل:** الكمla quantité.
3- **أزرق:** الكيف la qualité.
4- **ابن برمكي:** العلاقة، النسبة le relation.
5- **في داره:** المكان le lieu.
6- **بالأمس:**الزمانle temps.
7- **متكأ:**الوضعla position.
8- **بيده سيف:**الملكيةla possession.
9- **لواه:**الفعلl'action.
10- **فالتوى:** الانفعال la possion .

1- الجوهر la substance**:**

هو حسب أرسطو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى، وفي تحديد آخر يقول هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه، ميز أرسطو بين نوعين من الجواهر، الجواهر المادية وهي الأشياء التي المادية مثل إنسان، حصان... وأشياء معنوية مثل: حرية، عدالة، ديمقراطية...

[1]- أنكةفونكون، تر، أحمد فتحي، مقالة، تأثير ابن تيمية في الفكر الغربي في عين الاستشراق، ص03

2- الكم:

هي مقولة تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عده، والسؤال الذي يطرح هنا ما هو الكم؟ وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالمسطح التقليدي باعتبار أن المسطح هو مجموعة نقاط لا متناهية في كل الاتجاهات، والكم المنفصل كالأعداد les nombres.[1]

3- الكيف:

هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء، كما تبحث أيضا في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلا، أو عوارض نفسية تدخل على الجسم الإنساني كالغضب أو الخجل.

4- العلاقة أو النسبة:

تشير هذه المقولة إلى الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها كقولنا كثير بالمقارنة مع القليل.

5- المكان:

هو موضع وقوع الفعل"هنا، هناك، في المنزل، في السوق..."

6- الزمان:

هو تاريخ حدوث الفعل"أمس، اليوم..."

7- الوضع:

يتحدد بهيأة وجود الشيء أو الطريقة التي توجد عليها عقولنا"نائم، راكض..."

8- الملكية:

تشير إلى شيء أو أشياء، إلى موضوع معين كقولنا زيد منتعل أو مسلح.

[1]-أنكةفونكون، مرجع سابق، ص05

9- الفعل: يعبر عن صدور الفعل.

10- الانفعال: يعبر عن تلقي الفعل.[1]

لقد تبين لنا مما سبق أن المنطق المشائي عرف رواجا كبيرا على يد الفلاسفة المشائيين، خاصة ابن رشد الذي أسس العلم البرهاني، وأكد على ضرورة العمل به في ظل التوفيق بين الفلاسفة والدين، هو الأمر الذي جعله محط إعجاب لدى جميع المشتغلين بالفلسفة اليونانية، ولما انتشر هذا الرواج للعقل اليوناني في المنظومة العربية الإسلامية على يد ابن رشد و الفلاسفة المشائيين، فقد

حقق رواجا كبير رحب به أهل النظر الفلسفي واشتغلوا على أساسه، فكان إلى جانب هؤلاء المعجبين طائفة ثم النظار الاسلاميين لم يقبلوا بهذه الفلسفة لأن أصولها في نظرهم مخالفة لأصول العقيدة الإسلامية ولم يستسيغوا هذا المنطق، لأنه من جهة أداة لهذه الفلسفة ولأنه من جهة أخرى مبني على بعض أصول هذه الفلسفة، هذه الطائفة هم طائفة الفقهاء والمحافظين اللذين كانوا يرون في العمل الفلسفي البرهاني، تطاول على الدين هو بحد ذاته تعبير عن الرفض وكان من بين أهم من وجها نقد للمنطق الأرسطي شيخ الإسلام ابن تيمية الذي زعزع كيانه من خلال ما جاء به، وللإشارة فإن نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي على الرغم من أنه صورة من صور مناهضات هذا المنطق إلا أنه يختلف كل الاختلاف عن سابقيه لأنه جاء نقدا مذهبا له أصوله وتصوراته، وكان شاملا ومفصلا و بينما كانت الانتقادات الأخرى جزئية و مقتضبة كان لها تأثيرات سلبية على الفكر العقلاني إبان ذلك العهد، وإن خفض صوت ابن رشد في الشرق إلا أنه عرف حضورا و بقوة في العالم الغربي الذي جعل منه أساس للنهضة و محورا للتنوير.[2]

- فما هي الانتقادات التي وجهها ابن تيمية للمنطق المشائي؟
- أين يظهر الحضور الرشدي جلي في الفكر الغربي؟
- وهل هذا يظهر أنه لم يقابل بالرفض؟

المبحث الثاني: نقد ابن تيمية للمنطق المشائي:

[1]- بن رشد، فصل المقال، ترجمة محمد عمار، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت، ط2، 1971، ص116

[2]- ابن رشد، مصدر سابق، ص117.

إن نقد المنطق شيء ورفضه شيء آخر، ولا يلزم أن يكون كل نقد للمنطق رفضا له برمته، وإذا أصبح من الثابت لدينا لآن أن ابن تيمية قد نقد المنطق المشائي وبعبارة أدق بعض أراء النمط المشائية لأسباب خاصة، شأنه في ذلك شأن جميع اللذين نقدوه لأسباب خاصة أيضا، فهل هو بنقده هذا لهذه الآراء يرفض المنطق المشائي جملة و تفصيلا؟ وما هي أهم الأسباب التي دفعته إلى ذلك؟

1-أسباب نقد ابن تيمية للمنطق المشائي:

"يقول ابن تيمية في سياق الحديث عن السبب الذي دفعه إلى نقد المنطق المشائي، ولم يكن ذلك من همتي، فإن همتي إنما كانت في ما كتبه عليهم في الإلهيات، وتبين لي أن أكثر مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات"[1].

ومنه نفهم من قول شيخ الإسلام ابن تيمية (1328-1236م) بأن لعقائد اليونايين تأثير كبير في قواعد التفكير لديهم، وللعقائد الفلسفية عامة قدرة على تكييف المنطق بحيث يكون المنطق تابعا للعقيدة والعقيدة مولدة دائما للمنطق، فهو يرى"أن منطق اليونانيين وليد أرائهم الفلسفية والإلهية على وجه الضبط، ويبدو أن هذه الرؤية التي قال بها ابن تيمية قال بها أكثر من مفكر واحد قديما وحديثا، ممن عرضوا المنطق المشائي للنقد والتحليل[2]"

بالإضافة إلى أن المنطق المشائي على صعيد مبادئه تعبير عن ميتافيزيائه وانعكاس لها، وبتعذر فهم مسائله دون إعادتها إلى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتا فيزياء و يمكن أن نفهم من خلال هذا أن منطق أرسطو مجرد تبرير لي ميتافيزيائه بحيث لو فصل عنها لا أمكن فهمه على الوجه الصحيح.

"ولما كان هذا المنطق اليوناني لا يتفق إلا مع فلسفة اليونان و حكمة اليونان الجاهلية لأنه وضع يخدم تلك الفلسفة الوثنية بمعنى هذا أنه وضع يخدم عقائد اليونان ودياناتهم القديمة لأن تلك العقائد والديانة بنيت على القول بالأجناس والأنواع والفصول، وبنيت على الكليات والجزئيات"[3]، وهنا يمكن الرفضللمنطق

[1]- محمد يعقوبي، مرجع سابق،ص16.
[2]- مرجع نفسه،ص16.
[3]-مرجع نفسه، ص09.

المشائي بالصورة الواضحة، وهو في نظر ابن تيمية لا يخدم الشريعة الإسلامية ويتنافى معها لأنه منطق خاص باليونانيين وليد عقيدتهم الوثنية.

"فالعلة الحقيقية لنقد ابن تيمية للمنطق المشائي هي أن هنا المنطق يقوم على المنهج القياسيla méthode ductive، لأن المنهج هو روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي و الفكري ولم تترك الحضارة اليونانية للتجربة مكان في هذا المنهج، ضيف إلى ذلك أنه منطق لغوي قائم على المنهج البرهاني القياسي"[1].

-البرهان:

أما تهافت التهافت فقد جمع فيه كل من الفصل وعمل الكشف ليكون مبدأ محور كل الآثار التي خلعها تهافت الفلاسفة إذ يقول ابن رشد أن العرض من هذا القول أن مبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي في التصديق والإقناع وقصور أكثرها من مراتب اليقين والبرهان.[2]

فالغاية من تهافت التهافت هي إعادة الثقة إلى نفوس أهل البرهان وحثهم على العمل لو النظر العقلي.

2-أهم الاعتراضات والانتقادات التي وجهها ابن تيمية للمنطق المشائي:

أ-اعتراضه على مبحث الحد الأرسطي:

"ففي الرد على المناطقة يبدأ بتوجيه حملة على ادعاء الأرسطاليسيين في قولهم بأن المفاهيم التي ليست بديهية لا تدرك إلا بالحد وذلك إدعاء باطل، ثم أن الصعوبات لا تقترن بمحاولة تحديد المفاهيم كثيرا جدا"[3].

فالحد الأرسطي الحقيقي يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة أي من الجنس والفصل والتوصل إلى هذا الحد إما متعذر وإما متعسر.

"فلن نصل إذن إلى تصور من التصورات، ولكننا نرى في جميع نواحي العلوم تصورات قد وصلنا إليها، إذن لا حاجة للتوصل إلى تصور بواسطة الحد الأرسطاليسي لأن الحد عند ابن تيمية هو تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال، فلا

[1]- علي سامي النشار، مرجع سابق، ص304.
[2] عمار طالبي: مرجع سابق، ص 180.
[3]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار المتحدة للنشر، د.ط، 1979، ص 43.

يمكن أن يقال لا يعرف المسعى بحال، ولا يمكن أن يقال لا يعرف به كل أحد كذلك الحد"[1].

فإن هذا التعريف للحد يختلف عن التعريف الأرسطي الذي يتوجه نحو حقيقة محدودة، محاولا تصويرها يقول ابن تيمية: "أنه قيل أن المطلب بالحد أنه مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بالفظ الحاد وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد كما يظن أن بعض أهل المنطق وغيرهم، فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ، فلا الاسم والحد إذن يوصلان الحقيقة المحدودة"[2].

"ويضيف ابن تيمية قائلا وما المؤلفون الذين بذلوا الجهود الكبيرة في الدفاع عن علم المنطق نظير الغزالي، اضطروا إلى التسليم بالصعوبة التي يواجهها العلماء، فضلا عن الجهال في تعيين الجنس الأقرب والفصل الخاص الذي يقوم عليه التعريف، فالحد مجرد قول أو تأكيد يطلقه المتكلم فممكن أن يكون غير عالم وعندها لا يمكن أن يسلم بصحة تعريفه بلا دليل"[3].

إذن فالغاية من الحد عند ابن تيمية هي التوصل إلى الكنة أو الماهية"كانت غاية الحد الأرسطاليسي هو التمييز بين المحدود وغيره، إما تصور المحدود كما يبنه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء إذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فتكون فائدة الحد من فائدة الاسم"[4].

فهذا يعني أن الحد يفيد العلم بالتصورات.

ب-اعتراضه على علم القياس والبرهان:

"وأما فيما يتصل بصحة الأحكام المتخرجة من ارتباط قضايا مختلفة في القياس، فإن نظرية المناطقة هي الأخرى مشحونة بالمصاعب، فهم أولا يقسمون الأحكام إلى بديهية لكن الأساس الذي يستند إليه هذا التقسيم شديد الاضطراب ما

1- علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 189.
2- ماجد فخري، مرجع سابق، ص 334.
3- المرجعنفسه، ص 434.
4- علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 202.

دام الناس يختلفون اختلافا شديدا في قوامهم المدركة، وعلى ذلك فبعض الناس يستطيعون إدراك الذي ترتبط به صحة القياس بسر أعظم مما يستطيعه نظرا لرهافة قواهم الحدسية"[1].

إن انتقادات ابن تيمية للحد أو القياس مبنية على قوله في الكليات وأنها لا توجد إلا في الذهن، وليس لها وجود مستقل في الواقع، وأن سبيل العلم بالكليات هو استقراء الجزئيات مما دفعها إلى البحث في أوجه التشابه واعتبار القياس الطريق الأوحد في الوصول إلى التصديقات.

فهو يرى"أنهم جعلوا من القياس على وجه الخصوص السبيل الوحيد إلى العلم الصحيح اليقيني غير ناظرين إلى يقين النتيجة في القياس، إنما يعتمد على يقين المقدمتين، وإلى أن يقين المقدمتين إنما يعتمد على استقراء الوقائع وتتبع أوضاعها من الصدق والكذب، ومعتبرة مصدر اليقين في تأليف المقدمتين متى كان على هيئة مخصوصة لزمت عنها النتيجة، فكأنما مصدر اليقين إنما يتمثل في صورة تأليف الكلام أكثر مما يتمثل في مطابقة المقدمتين للواقع"[2].

ينفي ابن تيمية إمكانية تحميل الحد الحقيقي وتعريفه للماهية، فإنه يرى أن القياس المبني على مقدمات صحيحة هو طريقة موصلة إلى الحكم الصحيح، فكأنما للعلم بمعناه العام مصدرين هما: التصور الذي يتم بمثول الماهية في الذهن، والتصديق الذي يتم بمعرفة العلة الموجبة لا يتاح لإيقاع النسبة الحكمية بين التصوريين، كما أنه يرى"أنه ليس صحيحا أن التصديقات لا تكون إلا بالقياس الشرطي المعتمد على القضية الكلية، لأن القضية الكلية لا تحصل في الذهن إلا بواسطة الاستقراء الذي يؤول في حقيقة أمره إلى قياس التمثيل الذي يحكم فيه على شيء بحكم مثله، فتكون القضايا الجزئية كما تحصل في التجربة الحسية أصلا للمعارف الجزئية التي نظرا لتماثلها يمكن جمعها في صيغة واحدة هي القضية الكلية، فتكون القضية الكلية نهاية للاستنتاج وليس بداية له"[3].

---

[1]- ماجد فخوي، مرجع سابق، ص 434.
[2]- علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 232.
[3]- محمد يعقوبي، مرجع سابق، ص 238.

ومن هنا تبين للإمام ابن تيمية المنطق المشائي نظري، لأن الأمور التي يعالجها هي معان مجردة، فلا يمكن أن تكون نتائجه إلا من جنس مقدماته، وغاية ما يتوصل إليه المستدل هو الاستدلال بالقضية الكلية على بقية أفرادها.

كما يرى ابن تيمية"أنه ليس صحيحا أن القياس الشمولي هو السبيل الوحيد إلى تحصيل اليقين، لأن اليقين سببه مادة القياس وأن النفس أسرع إلى التصديق بالقضايا الجزئية العينية منها إلى التصديق بالقضايا الكلية، فقد باتت القضايا الجزئية كما تحصل في التجربة أصلا لكل يقين، ومصدر لكل معرفة، وعندئذ لا يعود القياس إلى التمثيل دون قياس شمولي مرتبته وقدرته على إعادة العلم عند إتحاد إفادة العلم عند إتحاد إفادة المادة فيها"[1].

ومعنى هذا القول أن القياس الشمولي لا يصلح للعلم بالموجودات الجزئية الفيزيائية أو الميتافيزيائية، كواجب الوجود لأنه مبني على المعاني الكلية التي لا وجود لها إلا في الذهن والوجود في العيان من الوجود في الأذهان وأفضل منه.

كما قد نقد ابن تيمية على المناطقة لوضعهم قياس التمثيل في منزلة أقل من قياس الشمول، من حيث تقسيم الأقسية المنطقية بحسب قوة الدلالة، وبرهن على أن اليقين لا يأتي من صيغة القياس وإنما من مضمونه.

كما يرى"أن جميع أنواع الاستدلال من القياس واستقراء وتمثيل إنما هي إلا صور مختلفة الاستعمال مبدأ أساسي في كل استدلال، هو مبدأ اللزوم الملاحظ بين طرفين أحدهما اللازم والآخر الملزوم،فيكون إدراك تلازم" بين الشيئين أو الواقعتين كافيا لإحداث العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وللايجار بأن أحدهما علة في الآخر، ويكون الاستدلال قائما على العلم بالعلة الذي هو علم فطري، فلا يكون من الضروري إيراد الدليل في صورة القياس الشمولي،[2] والقصد من قوله هذا أنه يمكن الاستدلال بالعلة على المعلول، وبالمعلول على العلة استدلال مباشرا بدون استعمال القضية الكلية، وعلاقة التداخل ما دامت علاقة تلازم مغنية عن كل ذلك.

1- المرجع نفسه، ص 238.
2- محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص 238.

كما أن ابن تيمية لم يعترض كثيرا على قياس الشمول، بل اعتبره شكلا فطريا لا حاجة فيه إلى صورة القياس، ولكن نقده توجه إلى نقطتين:

– الشروط التي أوجبها المنطقيون بشأن مضمون وعدد المقدمات.
– اعتبار القياس الطريق الأوحد في الوصول إلى التصديقات.

كما اعترض ابن تيمية من حيث الشكل على تحديد مقدمات القياس باثنين فقط، واعتبر ذلك شرطا عاما في القياس فهذا يختلف باختلاف الناس، فبعض الأقيسة تحتاج إلى أكثر من مقدمتين.

كما عاب ابن تيمية على المناطقة وضعهم قياس التمثيل في منزلة أقل من قياس الشمول من حيث تقسيم الأقيسة المنطقية بحسب قوة الدلالة، وبرهن على أن اليقين لا يأتي من صيغة القياس وإنما من مضمونه، وضرب ابن تيمية لذلك مثال قياس النبيذ على الخمر، وأنه قياس من الممكن صياغته ذلك في صورة قياس الشمول، فنقول كل مسكر خمر وكل خمر حرام، إذا كل مسكر حرام، وهذا هو الشكل الأول من قياس الشمول، بينما يمكن القول أيضا.

أن الخمر حرام لأنه مسكر، وبقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار يكون النبيذ أيضا حرام، وهذا قياس تمثيل، ولكن عند التأمل نجد أن الحد الأوسط في القياس الأول المشترك أو العلة في القياس الثاني هي الدليل على تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع.

ولقد أنكر ابن تيمية استخدام قياس الشمول وقياس التمثيل في المطالب الإلهية.

إلى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتافزياء[1] ويمكننا أن نفهم من خلال هذا أن المنطق الأرسطي مجرد تبرير لميتافزيائه، فتصور الماهية كما فصلها أرسطو هي التي أعطت أنواع المقولات وحصرت عددها فكأنما الفكر مقيد باستعمال هذه القوالب الفكرية وبالتالي"لا يمكنه أن يدرك من الوجود إلا ما انصب

[1]- محمود يعقوبي، مرجع سابق، ص 6.

في هذه القوالب ومادامت هذه القوالب متولدة من مبادئ الوجود، فالحديث عن الوجود تابع لتصور هذا الوجود"[1].

ومنه نستنتج أن العلاقة بين المنطق والميتافزياء لدى أرسطو إنما هو تصوره الموجود ومعانيه المختلفة فالتصورات متنوعة وبسبب الخصائص التي تتصف بها الموجودات الناشئة من علة أولى توجهها إلى غاية تحقق فيها كمالها.

يمكن أن نستخلص مما سبق أن شيخ الإسلام يرى في المنطق الصوري إلا تشويها للمنطق الطبيعي وهيكلة معقدة له لا يستطيع الإنسان أن يلتزمها عندما يترك ذهنه يعمل بصورة عفوية، بل إنه يجد في بناء تفكيره على صورتها عناء كبيرا، فضلا عن كون هذه الهيكلة مجرد عرض لفظي لحركة العقل الطبيعية التي غالبا ما تحصل دون آن يشتغل هذا العقل، بتحليلها وعلى الرغم من ذلك فإن هذا العرض ليس أمينا كما قد يتبادر إلى الذهن انه لا يعبر عن حقيقة المنطق الطبيعي ولا يغطي جميع مجالاته المتعددة الواسعة بل انه يقتصر على تصوير جانب ضيق من جوانب المنطق الطبيعي للتأثره في ذلك بالآراء المبدئية التي تنطلق منها الميتافزياء التي يكون قد تولد فيها. وعليه فان ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطاليسي لأنه يقوم على المنهج القياسي، ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي التجريبي الذي هو أساس المعرفة عند ابن تيمية.

نقد البرهان:

كما يضيف ابن تيمية نقد إلى أقوى ركن من أركان المنطق الأرسطي، هو نظرية البرهان، "والبرهان كما هو معروف قد اعتبره أرسطو أتباعه من العرب أقوى أنواع الدلالة، وابن تيمية لا يسك في أسلوب القياس الذي ينتهي إلى البرهان، لكنه يشير إلى البرهان عديم الجدوى في الذهن، ولما كان جميع الكائنات موجودات جزئية امتنع أن يرفض البرهان إلى معرفته ايجابية عن الكائنات بصورة عامة، أو عن الله بصورة أخص"[2]

وهنا ابن تيمية يوجه نقد للبرهان على أنه عديم الجدوى.

---

[1]-المرجع نفسه، ص 6.
[2]- ماجد فخري، مرجع سابق، ص 43.

ج-اعتراضه على العلم بالجواهر:

"وفضلا عن ذلك فإنهم في تحليلهم إلى الوجود ينسبون خمسة أقسام من الجواهر هي الصورة والهيولى فالجسم فالنفس فالعقل وعشرا من المقولات هي المقولات العشر في منطق أرسطو، لكن هذين الجدولين لم يقم دليل على أنهما شاملان ومحتواهما على أي حال لا ينطبق على الموجودات العليا نظير الإله والعقول الكلية، ولا يضيف شيئا إلى ما نعمله عن الموجودات"[1].

والقصد من قوله هذا هو "أن المنطق الأرسطي عاجز على إدراك عالم الجواهر والموجودات العليا الكلية، فالمنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة تعبير عن ميتا فيزيائه وانعكاس أمين لها، ويعتذر فهم مسائله دون إعادتها إلى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتافيزياء"[2].

ومن خلال هذا نفهم أن المنطق الأرسطي مجرد تبرير لميتافيزيائه، فتصور الماهية كما فصلها أرسطو هي التي أعطت أنواع المقولات وحصرت عددها فكأنما الفكر مقيد باستعمال هذه القوالب الفكرية وبالتالي"لا يمكنه أن يدرك الوجود إلا ما انسب في هذه القوالب الفكرية ومادامت هذه القوالب متولدة من مبادئ الوجود، فالحديث عن الوجود تابع لتصور هذا الوجود"[3].

ومنه نستنتج أن العلاقة بين المنطق والميتافيزياء لدى أرسطو إنما هو تصوره الموجود ومعانيه المختلفة، فالتصورات متنوعة وبسبب الخصائص التي تتصف بها الموجودات الناشئة من علة أولى توجهها إلى غاية تحقق فيها كمالها.

يمكن أن نستخلص مما سبق أن شيخ الإسلام يرى في المنطق الصوري إلا تشويها للمنطق الطبيعي، وهيكلة معقدة له لا يستطيع الإنسان أن يلتزم عندما يترك ذهنه يعمل بصورة عفوية، بل إنه يجد في بناء تفكيره على صورتهما عناءا كبيرا، فضلا عن كون هذه الهيكلة مجرد عرض لفظي لحركة العقل الطبيعية التي غالبا ما تحصل دون أن يشتغل هذا العقل بتحليلها وعلى الرغم من ذلك فإن هذا العرض ليس أمينا كما قد يتبادر إلى الذهن أنه لا يعبر عن حقيقة المنطق الطبيعي ولا

---

[1]- المرجع نفسه، ص 43.
[2]- محمد يعقوبي، مرجع سابق، ص 06.
[3]-محمد يعقوبي، مرجع سابق، ص 06.

يغطي جميع مجالاته المتعددة الواسعة، بل إنه يقتصر على تصوير جانب ضيق من جوانب المنطق الطبيعي لتأثره في ذلك بالآراء المبدئية التي تنطلق منها الميتافيزياء التي يكون قد تولد فيها، وعليه فإن ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطاليسي لأنه يقوم على المنهج القياسي ولا يعترف بالمنهج الاستقرائي التجريبي الذي هو أساس المعرفة عند ابن تيمية.

إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب"الشارح الأكبر" لفلسفة"أرسطو" حكيم اليونان لأنه قد اكتملت على يديه هذه الشروح، وبلغت به قمتها وغايتها في العصر الوسيط وإذا كان أرسطو قد استحقت لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب"المعلم الأول"، وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاما لشراح عديدين تناولوا 3 من قبله فلسفة أرسطو، دون أن يبلغ أحد منهم فيما يبلغه.[1]

يعتبر ابن رشد من أهم الشراح لأرسطو وفلسفته رغم تناول فلسفته وأثر به من طرف العديد من الفلاسفة.

وابن رشد الشارح هو الذي أعاد تحديد معالم فلسفته قبله أرسطو، وقدم في شروحه دراسته نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء وإذا شئنا أن حال فلسفة أرسطو قبل الجهود التي قدمها في سبيلها.[2]

فلم يكن ابن رشد شارح لفلسفة أرسطو بل كان يدافع عنه وعن فلسفته بتصحيح الأخطاء والأقاويل التي قيلت عنه.

ومن المسائل الجوهرية التي أعانت ابن رشد على النجاح في هذه المهنة ذلك المنهج الذي اتبعه بصدد، التأويل، ومراتب الناس وأضاف الكتب التي يكتبها الفيلسوف فهو قد حدد في كتابه الصغير الذي صنعه منهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة لفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال حدد ضرورة التأويل بل وجوبه لكل النصوص التي لا يتفق ظاهرها مع الحقائق الفلسفية التي تؤدي إليها أداة الفيلسوف[3] ، لقد نجح ابن رشد إلى حد بعيد في تطبيق هذا المنهج

---

[1] محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد دار المعارف ط2 ، 119 القاهرة، ص 15.

[2] المرجع نفسه، ص 16.

[3] المرجع نفسه، ص 19.

الذي حدده لنفسه وللناس وجاءت كتاباته تعبيرا عن التزامه بهذا التقسيم وذلك التمييز فهو قد أعطاني في فصل المقال بالدرجة الأولى تحديدا لمنهجه في التدليل على وحدة الحقيقة وتعدد طرق الوصول إليها والاعتقاد بها تعدد مستويات الناظرين وأعطى في{ تهافت التهافت} الذي رد به على{ تهافت الفلاسفة} للغزالي.[1]

نجد أن ابن رشد يتميز عن أرسطو في العديد من المسائل الأساسية التي تحدد منهجه للوصول إلى الحقيقة بمختلف الطرق والمستويات وإن تعدد طرق البحث عن الحقيقة يساعد في الوصول إليها والاعتقاد بها بتعدد واختلاف النظريات قد يوصل إلى الحقيقة.

أما إعجاب ابن رشد بأرسطو أو أرسطو طاليس فحدث عنه ولا حرج وإليك ما عتبه في مقدمته كتابه الطبيعيات قال ما خلاصته:"إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماكوتر أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة و متصمها".[2]

تأثر ابن رشد كثيرا وكان أكثر المعجبين بالفيلسوف أرسطو وبكل كتبه وما قدمه وقال ابن رشد عن أرسطو أيضا: "إننا نحمد الله حمدا كثيرا لأنه قدر الكمال لهذا الرجل{ أرسطو} ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان وربما كان الباري مبشرا إليه لما قال في كتابه{القرآن}: " والفضل لله يؤتيه من يشاء" وقال في موضع آخر: إن البرهان أرسطو لهو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه أن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه، وفي موضع آخر "كان هذا الإنسان قاعدة من قواعد الطبيعة ومثالا للكمال الذي في إمكانها الوصول إليه".[3]

---

[1] محمد عمارة، مرجع سابق، ص 11.

[2] فرح أنطون، نصوص الفكر العربي الحديث، ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي بيروت، ط1 1988، ص 95.

[3] المرجع نفسه،ص96

فلقد كان إعجاب ابن رشد ورأيه بالفيلسوف الحكيم أرسطو ولم يكن يخالفه في شيء من تعاليمه حين قام بشرح كتبه فقد كان يتبعه في مبادئه وأرائه التي يكتبها عنه وفي ترجماته لكتبه.

والواقع أن الشرح يعد خاصا بابن رشد. إذا لم يستعمل الفلاسفة الذين اتجهوا إلى عمل الشروع، غير النوع الثالث وهو التلخيص مثل ما فعل ألبرت الكبير مثلا الذي كان يظهر النص الأرسطي، بحيث لا يستطاع التمييز بين المتن والشرح، يأخذ فقرة من كتابات أرسطو ويوردها بنصها ثم يأخذ في توضيحها جزءا بعد جزء.[1]

فابن رشد هنا يقوم بتقديم شروحات أرسطو ويأخذ منها فقرة ويقوم بشرحها في نصوص وهذه الطريقة التي اعتمدها في تفسير لما بعد الطبيعة. وهذا وما اقتبسه من مفسري القرآن.

أما في الشرح الأوسط، فإنه يودر نص كل فقرة بكلماتها الأولى فحسب، ثم يأخذ في شرح بقية النص دون التمييز بين ماهو خاص به وبين ماهو خاص بأساتذة أرسطو، كما أنه إذا كان يأتي بكثير من الأمثلة من عنده، فإنه لا يزال منتجا للنص الأصلي ومتقيدا به.[2]

هنا يقوم ابن رشد في تقديم ماهو لأرسطو في مقدماته ثم يقوم بشرح ما عرفه في نصه وذلك دون المقارنة والتمييز لما له وحال لأساتذة أرسطو وبتدعيم منه بالكثير من الأمثلة والشروحات من عنده.

وأما في النوع الثالث وهو التلخيص فإننا نجده مختلفا إلى حد كبير عن النوع الأول والثاني، فابن رشد في هذا النوع أي التلخيص، يتكلم باسمه الخاص دائما دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه، بل يحذف ويضيف كما تجده يبحث في كتبه الأخرى كما يكمل فكرته ويوضحها ويمكن أن نضرب على ذلك بعض الأمثلة فهو يقول مثلا في تلخيص السماع الطبيعي: أن حد الحركة وإن كان فهمه عسيرا على

---

[1] محمد عاطف العراقي، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، دط، ص 357.
[2] المرجع نفسه، ص 357.

ما يقول أرسطو فهو من الحدود المعطاة بإحدى الطريقتين المعدودين في أنا لوطيقي الثانية إنما طريق القسمة أو طريق التركيب.[1]

فالنوع الثالث في التلخيص يختلف على النوع الأول والثاني أي الشرح الأكبر، والثاني التلخيص فهو يعوض فيه شرحه دون التطرق إلى مذهب أرسطو في نصه فنجده يضيف ويحذف في أفكاره وهذا ما نجده أيضا في كتبه، فنجده يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بلسانه ويتوسع في أفكاره وتأليفه.

وأكثر ما يميز ابن رشد في هذه الشروحات هو شرحه لأرسطو، فبالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول في مصادرها الأصلية- إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية- بل قرأها من نقول أغلبها مشوه، إلا إنه استطاع أن يصل إلى الكثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة وهذا الأمران حال على شيء فإنما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد.[2]
مواظبة ابن رشد وإعجابه الكبير بأرسطو دفعه ميوله إلى شرح نصوصه وفهمها لتوصيلها بطريقة صحيحة رغم جهله باللغة اليونانية. والتطرق إلى شرح معظم كتبه رغم الاتجاهين اللذان ظهرا بين مؤيد للفكر الفلسفي اليوناني وما بين معارض متمسك بالنص الديني وهي تيارات كان لها الأسبقية في بلورت الفكر العربي الإسلامي التي مهدت بدورها إلى ظهور اتجاهات كان لها مكانتها في الفكر العربي الإسلامي.

3-التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية:

إن موقف الإمام ابن تيمية في هذه القضية يختلف عن الموقف الأرسطي، إذ ينظر إليها نظرة اعتبارية، فكل تصور هو كذلك باعتبار وهو تصديق باعتبار آخر وكذلك الشأن في التصديق، وإن هذه العلاقة النسبية أو الاعتبارية القائمة بينهما تعود إلى أنه لا وجود لتصور حقيقي مطلق خال من جميع القيود والعلاقات الثبوتية والسلبية وكذلك الشأن في التصديق فهو ليس تجاوزا لأشياء أو معاني مستقلة منفردة وإنما هو تركيب ومزج لهذه المعاني{ المحمولات} في ذات واحدة لموضوع واحد.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص 358.
[2] ابن رشد، تهافت التهافت، تر، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، دط، 2006، بيروت، ص 21.
[3] إمام عبيد، مرجع سابق، ص 39.

فهو يجمع ويساوي بين التصور والتصديق وينفي وجود تصور حقيقي مطلق ويجرد التصديق أيضا من استقلاليتها وانفرادها.

الفصل الثالث

القيمة الابستيمولوجية للمنطق الرشدي

المبحث الأول : المنطق الرشدي بين التقليد والابداع

المبحث الثاني: تاثير المنطق الرشدي على الفكر الأوروبي

المبحث الأول: المنطق الرشدي بين الإبداع والتقليد.

إنّ المنطق الرشدي هو مزج بين الإبداع والتقليد، كونه يعتبر الهاجس المنهجي البيداغوجي الذي يقدم تاريخيا عن غيره من علوم الفلسفة، ممّا رسخ النزعة العلمية البرهانية في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، وهذا ما نلاحظه عندما ميّز بكل وضوح بين المنهج العلمي ومنهج المتكلمين في دراسة الطّبيعة كما يقول في مقدمة كتابه"شروحات على السماع الطّبيعي" كتا الطبيعة لأرسطو "كان الأقدمون لمن تفلسف في الطبيعة قبل سقراط قد اختلفت مسالكهم حتى قالوا بأراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم أو معرفتهم بالطرق المنطقية، فجاءت أقاويلهم أقاويل مشكلة بعضها سفسطائية وبعضها جدلية[1]".

ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنّها في كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكملين من أهل هذا الزّمان فليس بعدتها لأنّ هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطّبائع حتى أنّ منهم لم يبطل وجودها، بل إنّما عرض لهم في مناقضة خصوصهم إن تكلّموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لايتجزأ – غير أنّ نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطّبيعية بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا.

ومن جهة أخرى نرى ابن رشد له وجهة نظر أفلاطون الذي أعطى الأولية للريلضيات في التعليم يقول فيلسوفنا هذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به التعليم، وإنّما رأى هذا الرأي لأنّ صناعة المنطق ثم ينتقل إلى علم العدد ثم علم الهندسة[2].

الاجتماع على التنويه بعلمه ونزاهته:

لقد كان لفيلسوفنا إطّلاّعا واسعا على مختلف المعارف والعلوم، ويبرز انقطاعه للعلم والتأليف والتّدريس يقول عند ابن الآبار ولم ينشأ في الأندلس مثله

[1]- ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص98.
[2]- ابن رشد،مصدر سابق، ص40

كمالا وفضلا، وكان على شرفه أشدّ النّاس تواضعا وأخفضهم نجاحا، عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النّظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنّه سوّد فيما صنّف وقيّد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة[1].

ويقول بصدد كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" إنّه كتاب أعطى فيه أسباب الخلاف، وعلل فوجّه فأفاد فأمتع به، ويبرز أساتذته في الحديث فيذكر أسماء بعض الذين أخذوا عنه، ويؤكد ابن أبي أصيبعة أنّه "مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم، أوجد في علم الفقه والخلاف" أما صاحب "النيل والتكملة" فينقل شهادة يقول فيها صاحبها عن ابن رشد "كان من أهل العلم والتفنن، وأخذ النّاس عنه واعتمدوه في رواية الحديث والفقه والعلوم الدّينية عامة" إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه من اختبار العلوم القديمة والركون إليها[2].

ولا شك أنّ فيلسوفنا قد استفاد في كل ذلك من خزانة أسرته خاصة جده وأبيه، على الأقل في العلوم العربية والدينية، كما لابد أن يكون قد تشبّع بوجهات نظرهما وسار في خطاهما، ولدينا في كتابه"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" الذي انتقد فيه تأويلات الأشعري، ما يزكي هذا الإفتراض: فهذا الكتاب يعكس بصورة مباشرة جدا موقف جده في جواب له عن سؤال طرح عليه حول ما يقوله أهل الكتاب بعلم الأصول من الأشعرية، ومن هبهم أنّهم يقولون لا يكمل الإيمان إلا به[3]، ويضيف ابن رشد فمن الحق الواجب على من ولاه الله على أمر المسلمين أن ينهب العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين، وبأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن إن هو أبين وأوضح يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل في الحين.

1- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصّلة، مدريد، طبعة الأولى، القاهرة 1957، ص96.
2- المرجع نفسه، ص 98.
3- ابن عبد الملك المراكشي، النيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة1،دت، ص 29.

وقد كان لابن رشد مكانة على مستوى السلطة العلمية وعلى مدى استقلاله الفكري ونجاحه إلى الانفتاح واحترام حرية الرأي وميله إلى الاجتهاد[1].

نبذة عن المتأثرين بابن رشد قبولا أو رفضا:

سنذكر أهم المتأثرين بابن رشد موافقة أو مخالفة أكدت الدكتورة الخضيري أن موسى بن ميمون اليهودي المتأثر بابن رشد كان من تلاميذه، وشكك قرح أنطون في ذلك، لأن ابن ميمون برح الأندلس قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة، وهو ليس بدليل كافي عن النفي، ولكن من المؤكد أنه استفاد من كتب ابن رشد استفادة تامة، وذكره في كتبه، وصرح بأنه أخذ منها واعتمد عليها وقد أقام فلسفة يهودية جديدة معتمدا على ما استفاده من ابن رشد وأرسطو، ولكنه رأى أن العالم غير قديم ولم يكفر من قال بالقدم، وخالف ابن رشد في وحدة العقل، فقال هو تعدده وانقسامه في كل فرد ليكون نفسا قائمة بذاتها.

ومن اليهود الذين تأثروا بابن رشد يعقوب بن أبي مريم بن أبي شمشون أنتولي، واهتم بترجمة كتبه، وكان يعيش في كنف الإمبراطور فريدريك.

ومن فلاسفة اليهود الذين اهتموا به { لاوي بن جرشون} وهو معروف عن الإفرنج باسم{ لاونالغفريقي} وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه هذا بفلسفة أرسطو من الاعتناء والتقريب.[2]

ومن المعلوم أن اليهود كان لهم دور عظيم في الحفاظ على كتب ابن رشد وفي نسخها وترجمتها وتقريب ما فيها إلى الآخرين.

وكان ابن رشد عملا قويا في ترسيخ الجدول الساخن بين الفلاسفة واللاهوتيين، مما نتج عنه اتجاهات رشدية محافظة ومغالية ومعتدلة وتغلغل في الجامعات، مثل جامعة باريس، وبادو الإيطالية والحسفورد الإنجليزية، وكان ظهور رشدية باريس مبكرة في الأعوام الأولى للقرن الثالث عشر، وكانت مسرحا لأفكار ابن رشد، وذلك على الرغم من مرسوم التحريم الصادر ضدها عام 1280، ولم يعبؤوا

[1]- ابن عبد الملك المراكيشي، مرجع سابق، ص 30.
- فرح أنطوان، مرجع سابق، ص 127.[2]

بمعارضة المدرسة الدومينيكية التي مثلها القديس{ ألبرت الكبير} وتلميذه القديس{ توما الإكويني} ولا بمعارضة{ جيل دي روم} الذي كتب ردا على الفلاسفة سماه{ في ضلالات الفلاسفة} وهو عبارة عن القضايا الهرطقية المتضمنة في مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد ومنهم أيضا{ ريمون لول}.[1]

وبينما كان الدومينيكان معارضين أشداء للرشدية، كانت مدرسة الفرنسيسكان تتعلق لتأييد أرائها بحجج من ابن رشد الشارح، وقد استخف ارنست رينان بشأنها كثيرا ربما لأنه يخالفها في المذهب وقال "إنها كانت تستر أرائها الرديئة بحجج الشارح" وكانوا يعتمدون على الفلسفة العربية السينوية وغيرها، وتأثير ابن رشد فيها لا يمكن إنكاره.[2]

وكان ابن رشد أنصار في إيطاليا وخاصة في جامعة بادو وبولونيا اللتين تؤلفان جامعة واحدة في تعليم الفلسفة الرشدية منهم"سريفتأربانوالبوبوني" الذي كان يفتخر برشديته، والراهب الأوغسطيني{ بول البند فتي} منشدد ضد خصوم الرشدية وكذلك بيردا "نانو" الذي يعد مؤسس الرشدية في هذه الجامعة، وهو أول من اهتم بمقارنة الأديان ومنهم "غايتان ودي تين" { الليتياني} وهو من أبرز مؤيدي الرشدية في القرن الخامس عشر.

ونجد أيضا نيكولتيفرنياسوبومبونا في أواخر هذا القرن وفي، القرن السادس عشر نجد نيفوس الذي تمسك بنظرية ابن رشد في وحدة العقل كما شرح كتبه وصارت الرشدية في هذا القرن تمثل مذهبا، وكانوا يعتبرون ابن رشد رمزا للعقل الإنساني المتحرر.[3]

ويوجد مركز ثان لترجمة التراث اليوناني والعربي، وقد اهتم بأرسطو وهو بلاط الملك فريدريك الثاني ملك نابولي وصقلية، وابنه منفر يد من بعده، وكان الإمبراطور فريدريك يحب العرب كثيرا لتقدمهم الحضاري آنذاك بالمقارنة مع

---

[1] التليلي عبد الرحمان، لمحات رشدية في الغرب اللاتيني، دار النشر والتوزيع، ط1، دت،القاهرة، ص 258.

[2] المرجع نفسه، ص 259.

[3] تليلي عبد الرحمان، المرجع سابق، ص 260.

أوروبا، ولذلك صار بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية، ومن المترجمين المشهورين في بلاط فريدريك هرمان الألماني.

وقالت الدكتورة زينب الخضري نقلا عن فان ستينبرجى إن روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل في حدود 1230 العالم المسيحي وبينت أن رينان يجعل دخول ابن رشد أوروبا قبل ذلك بكثير، وأن التاريخ الذي ذكره بيكون هو تاريخ معرفته هو بأعمال ابن رشد، لا تاريخ دخولها، بدليل أن بعض المهتمين بالفلسفة كجيوم دوفرني قد عرف أعمال الشارح قبل هذا التاريخ. وعارض محمود قاسم رأي رينان هذا بشدة، ورغم أن دخول ابن رشد هناك كان بعد النصف الأول من القرن الثالث عشر، وضعفت الدكتورة الخضري قوله هذا وذكرت أنه يميل إلى ذلك ليجعل التهم التي وجهت إلى ابن رشد والتحريمات الصادرة عن الكنيسة متعلقة بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة في الفرابي وابن سينا لابن رشد.[1]

علاقة المنطق الرشدي بالعلوم الأخرى:

لم يكن المنطق في بداية تطوره كما أشرنا إلى ذلك علما من العلوم بل كان أداة لها جميعا، بمعنى أنه يدرس المبادئ العامة التي يجب أن تتوفر في أي علم حتى يكون متسقا وخاليا من التناقض وكان لهذه النظرة في الواقع ما يبررها.

إذ أن العلوم جميعا كانت أجزاء من الفلسفة، أو بعبارة أدق كان من المباحث الفلسفية وكان من الطبيعي أن ينظر إلى المنطق على أنه المدخل إلى جميع المباحث الفلسفية إلا إن العلوم أخذت بحكم التطور وتستقل عن الفلسفة الأم، الواحد تلو الآخر فاستقلت العلوم الطبيعية موضوعا ومنهجا وأخذت العلوم الإنسانية طريقها إلى الاستقلال كما هو الحال في علم الاجتماع وعلم النفس، فقد كان على

[1] الخضري، زينب محمود، المرجع السابق، ص 224.

أي حالة ضرورة تمليها التصورات العلمية في العصر الحديث الذي أصبح التخصص من سماته المميزة.

وكان لهذه التطورات التي شملت جميع فروع المعرفة الإنسانية بما في ذلك المنطق أثر كبير على النظرة إلى المنطق.

والسمة العلمية التي يتميز بها التفكير في هذا العصر قد أنهت النظرة على المنطق بوصفه علما معياراي يضع ما ينبغي أن يكون عليه التفكير مثل علم الأخلاق وعلم الجمال، وهي العلوم الثلاثة التي جرت المادة، على اعتبارها العلوم التي تبحث في ثالوث القيم المعروف الحق والخير والجمال.[1]

المنطق الرشدي وعلم النفس:

ولعل من المعروف أن الفكر وهو موضوع المنطق عملية نفسية وعلى ذلك يمكن اعتبار المنطق جزءا من علم النفس حقيقة أن علم النفس يتناول الفكر بجميع أنواعه، إلا أن المنطق لا يعالج الفكر إلا من حيث صحته وفساده. فلماذا لا يكون المنطق جزءا من علم النفس، يتناول جانبا من جوانب التي يبحثها علم النفس، فالمرء لكي يصل إلى المعرفة لا بد له من أن يعي مجموعة من الشروط النفسية التي تؤدي إلى النتائج الصحيحة وتزعم النزعة النفسية هذه أن قواعد التفكير ماهي إلا قواعد الارتباط بين الظواهر والأحداث النفسية المؤدية إلى اليقين، كما ترى أيضا أن العمليات المنطقية يمكن أن تولد إلى عمليات نفسية من نوع خاص، بحيث تدخل العمليات المنطقية في تيار الشعور بين النوعين.[2]

مرتبة المنطق في إحصاء العلوم:

---

[1] محمد مهران ، مدخل المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1 ، القاهرة ، ص 34.
[2] محمد مهران، مرجع السابق ص 35.

رغم تميز التعليم في الأندلس زمن ابن رشد القرن السادس هجري الثاني عشر ميلادي ببعض الخصائص الاجتماعية والثقافية إلا أنه يبقى مع ذلك هو النظام نفسه الذي نعثر عليه في جميع أصقاع العالم الإسلامي.

يضع ابن رشد في المقدمة، أي بعد وفاة ابن رشد بمائة وأربع وثلاثين سنة رسميا بيانا في الاختلافات الموجودة بين أنظمة التعليم الجارية في بلاد المغرب الأقصى والأندلس وكذلك في بلاد المشرق الإسلامي، ولكن قبل عرض محتويات هذه الأنظمة التعليمية والتي لا نملك عنها إلا بعض المعلومات النادرة والمشتتة في بعض التراجم والمؤلفات العارضة يجب الإشارة إلى أن نظام التربية عند المسلمين يعطي في الحقيقة مرحلتين متمايزتين مرحلة نظام تربوي متقدم موجه للأطفال إلى حين بلوغهم، أغلب الدروس المقدمة لهؤلاء الطلاب تقوم على سلوك بيداغوجي تلقيني، فالهدف الرئيسي للشيخ أو للمعلم في هذه المرحلة هو تمكين الطالب من الحفظ عن ظهر قلب، وبالتالي فإن المتعلم يحمل في هذه المرحلة على الرواية أكثر من الدراية، ومرحلة نظام تربوي متأخر موجه للذين تجاوزو سن البلوغ على خلاف المرحلة الأولى، يجد المتعلمين أنفسهم في هذه المرحلة متحررين ليس فقط لأن المدرسة والمسجد لم يعودوا المكانين الوحيدين لأخذ العلوم والمعارف، وإنما لأنهم أصبحوا قادرين على اكتساب علوم أخرى من غير العلوم الإنسانية.[1]

أما فيما يتعلق بمضمون التعليم الجاري عنه أهل الأندلس، وهو الذي يهمنا أساس فهو يتغير بالبدء في تعلم الفتية القرآن وبعض مستوى الحديث منذ نعومة أظافرهم لقد نظروا للقرآن باعتباره أساس التعليم ونواته والذي من خلاله تشكيل بقية المعارف والعلوم الشرعية. غير أن أهل الأندلس لم يقفوا عند هذين المصدرين في التعليم، إذ نراهم يعملون أبناءهم الشعر وفنون الآداب الترسل ومبادئ اللسان العربي بل ويزيدون على ذلك تعلم صناعتي الخط والكتابة، وربما هذا ما يفسر لنا تفوق الخط الأندلسي وتميزه عن بقية أنواع الخطوط السائدة آنذاك

[1] ابن رشد، مصدر سابق، ص 189.

كخط القيرواني وخط المهدية في إفريقيا والخط البغدادي والخط المصري في المشرق.[1]

بعد دراسة القرآن والأدب يضيف ابن فرحون وهو قاضي ملكي شهير من أصل أندلوسي توفي سنة 709 إلى أن المتعلم بتوجه بعد ذلك إلى حفظ موطأ مالك، ثم مدونة أي إمام سحنون ثم الوثائق ابن العطار وصولا إلى أحكام ابن سهل.

ماهو جدير بالملاحظة هو اتفاق ابن خلدون وابن فرحون في عدم ذكر أي إشارة توحي بعلم الكلام هو أحد العلوم التي كان يتدارسها الولدان في المرحلة المتقدمة من التعليم خاصة عندما تعلم أن ابن رشد يذكر بأسف شديد في مقالة الألف الصغرى حال هؤلاء الولدان في شره اعتقادهم بمجانسة علم الكلام الآراء الشرعية غايتها النصرة، الآراء اليقينية غايتها الحق والآراء الناموسية غايتها الفصيلة ما نرى قد عرض الكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أجل تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام.

ولكن هل الصمت المطبق الذي أبداه ابن خلدون في عدم إدراجه علم الكلام ضمن مواد برنامج التعليم في الأندلس يمكن أن يعزى إلى حذره منه.

رغم أهميته فإن هذا السؤال يبدوا خارج سياق بحثنا الآن بل ويستحق فحصا مستقلا برأسه إضافة إلى غياب علم الكلام نلاحظ كذلك غيابا كليا لما سماه ابن رشد بعلوم الأوائل أي الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية، كما كانت هذه العلوم دخيلة على العلوم الإسلامية، فإنها من الصعب إيجادها مفهرسة في برنامج التعليم، وذلك كونها علوم حرة، يذهب أغلب المختصين اليوم إلى هذه العلوم كانت حصرا على نخبة مخصوصة وبعيدة في كل صيغة مؤسساتية رسمية بعد تعلم المنطق ينبغي بتحصيل علوم التعاليم ولكن مرتبة على النحو التالي: البدء بعلم العدد ثم علم الهيئة ثم الموسيقى ثم علم المناظر ثم علم الأوزان[2]

[1] ابن رشد، مصدر سابق، ص125

[2] ابن رشد ،مصدر سابق، ص 150.

المبحث الثاني: تأثير المنطق الرشدي على الفكر العالمي (الأوربي).

الفلسفة الرشدية وتاريخها في أوربا:

قد يؤخذ من الأسطر السابقة أنّه لولا اليهود لما انتشرت فلسفة ابن رشد في أوربا والحقيقة أن هذا الانقطاع والاختصاص لا وجود لهما في الطّبيعة، فإنّ فكر البشر بمثابة فضاء لا نهاية له تتحرك فيه كل النّسمات التي تحرك أمواج هوائه، فإذا لم تصل هذه الأمواج بهذه الواسطة وصلت بتلك، إذ ليس باستطاعة أحد أن يوقف وصولها إلى الحد الذي رسمته لها اليد الأزلية بالأسباب الأزلية التي تدير النظام الأزلي. فلو لم يقم اليهود بنقل فلسفة ابن رشد إلى أوربا لقام غيرهم أي الذين يكونون في مكانهم، لأنّ الفراخ مستحيل في النواميس الطبيعية[1].

وقد كان في العصور الوسطى دليل على هذا النظّام الذي يحكم العالم الأدبي كما يحكم العالم المادي، أي نظام تبادل الأفكار في العالم وامتزاج الأشياء يبعضها البعض وهذا أمر يذكرنا وأسفاه بانقلاب الحال وتبدل الزّمان، فإنّه ما علمنا أنّ الكتب العلمية والأدبية والفلسفية الجديدة التي تنتشر في جميع أقطار أوربا اليوم لا تصدر حتى ترسل إلى المكاتب الإفرنجية القائمة في شارع شريف باشا والإسماعيلية في مصر. وتعرض في بيونها الزّجاجية على النّاس، هكذا كانت الكتب العربية ترسل حال صدورها من القاهرة وبلاد المغرب والعراق إلى مكاتب باريزوكولونيا وغيرها. وربّما كانت هذه الكتب أسرع في الانتقال من الكتب

[1]- فرح أنطون، مرجع سابق، ص 32

الإفرنجية التي تنقل اليوم إلينا، لأنّها كانت مطلوبة في أوربا طلبا وهذه معروضة على الشرق عرض[1].

ذلك أن الغرب كان يومئذ معزما بمعارف الشرق. ولم يكن معرضا بها لذاتها فقط بل لأنه رأى أن ذلك التمدن الإسلامي العظيم الذي قام بجانبه وفي بلاده. لم يقم إلا بها ولم يبن إلا عليها، ولذلك لم ينكر أخذ العلم على الأجانب عنه ولم يكره التشبه بهم في فضائلهم وحسناتهم، ولقد كان الفضل في الشروع في ترجمة كتب الفلسفة العربية في أوربا إلا اللغة اللاتينية لرئيس أساقفة طليطلةمونستيوردريموند فإنّ هذه الأسقف أنشأ في طليطلة من سنة 1130 إلى سنة 1150 دائرة لترجمة الكتب العربية الفلسفية، أخصها كتب ابن سينا.

إن لم تكن كتب ابن رشد اشتهر تبعد. أمّا الكتب العربية الطّبية والفلكية والرياضية فقد كان سبقه إليها الكثيرون مثل قسطنطين الأفريقي وجر برت وأفلاطون دي تري غولي. وقد جعل هذا الأسقف الأرشيديكرودومينيككوندسالفي رئيسا لهذه الترجمة[2].

وكانت هذه الدائرة مؤلفة من مترجمين من اليهود أشهرهم يوحنا الإشبيلي، فأخرجت إلى اللغة اللاتينية كثيرا من مؤلفات ابن سينا ، ومن الغريب أنّ الفلسفة التي صنعت في أوربا بعد ذلك ما صنعته بالدّين إذ كان دخوله إليها على يد واحد من أكابر رجال الدّين.

وكان عالم الأدب الأوربي متصلا يومئذ بالعالم بجهتين الأولى من جهة الأندلس وعلى الخصوص طليطلة والثانية من جهة صقلية ومملكة نبولي وكان المترجمون يترجمون الكتب العربية في هاتين الجهتين، وكانت دائرة الترجمة مؤلفة دائما من طرف اليهود وأحيانا من بعض المسلمين الأندلسيين المنضمين إلى الأوربيين ولا يسعنا إلا مقابلة حالة الغرب الماضية بحالة الشرق الحاضرة فنقول: إنّه إذا كان مبلغ نهضة الأمم يقاس باهتمامها بالمعارف فجديربنا أن نقول بعدما تقدم بيانه أن نهضة الشرق بعد كبوته لا تزال في طفولية مؤلمة لأنّه إلى الآن لم

---

[2]-الخضيري زينب محمود أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1983،1، ص 52.

[2]-الحضيريزينب محمود،مرجع سابق، ص 53

تتألف فيه دائرة لترجمة نقائص الكتب الأوربية فضلا عن إحياء الكتب العربية القديمة[1].

تأثير منطق ابن رشد في فلسفة أوربا:

من الوجهة التاريخية الأصلية يمكن القول بأنّ الإنسان بدأ يفكر تفكيرا منطقيا عندما بدأ يفكر تفكيرا فلسفيا، حينما أخذ يبتعد ويتخلى عن التفكير الأسطوري والقديم فالفلسفة إذن تعارض الشكل الخيالي للأسطورة بالشكل المنطقي للعقل والمفهوم.

لكن العقل يستند في تفكيره على مجموعة من المقولات والقواعد والصور الذهبية مثل العام والخاص[2].

فالتفكير المنطقي يبدأ لدى الإنسان عندما تصبح تلك القواعد المنطقية تتحكم فيما هو ثابت وما هو متغير والعام والخاص.

غير أنّه تظهر وترسخ في الذهن مقولات (الثابت، المتماثل، العام الضروري) فهذا يفترض مسبقا حصول نوع من النظام والاستقرار داخل المجتمع البشري.

وتتمثل المقولات المنطقية من نوع المتماثل والعام الضروري تنتمي إلى مقولة منطقية هي الجوهر والماهية.

والمقولات الأخرى من نوع: الخاص، المتغير تنتمي إلى مقولة وهي الظاهرة[3].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 54.
[2]-ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربية، المقالة الثانية، فقرة 238، دط، دت، ص 95.
[3]- المصدر نفسه، ص 96.

ومن أجل استخراج تلك الماهية أو الجوهر وضبطها لجأت الفلسفة إلى تجريدها من الظواهر الحسية للشيء، أي أنّ الماهية هي التي تفترض لها أن تكون ثابتة.

إنّ دفع ذلك التجريد إلى حده الأقصى(الذي تعتبره الفلسفة الطريقة الوحيدة الممكنة لتخليص جوهرها الأشياء من الارتباطات الحسية المعيقة للإمساك بذلك الجوهر ومن ثم اكتشافه سيؤدي إلى جعل نقطة الانطلاق للبحث الفلسفي هي الوجود الخالص، أي الوجود العام بوصفه كائنا خالصا متجرد من كل ماهو زائل وحسي

إذن فإن الأساس المنهجي الذي قامت عليه الفلسفة تأملاتها يتحدد في التساؤل التالي: ماهي الطبيعة النهائية لكل كائن؟

بمعنى أنّ جميع الكائنات لها جوهر واحد مشترك، وبالتالي يجب اكتشافه لإدراك سر الوجود.[1].

إنّ البحث في المنطق لأن علم الوجود الخالص (الأنتولوجيا) هو إذن الموضوع المركزي لفلسفة الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) إنّ الميتافيزقا إذن لم تستطيع طرح العلاقة بين ماهية الشيء وظاهره طرحا سليما، لم تستطيع حل التناقض بين الماهية القابل للإدراك بواسطة الحواس.

إنّ التبيان النظري الذي شهدته الفلسفة الميثالية، لم يكن ذلك التماسك المنطقي الذي اعتقدته تلك الفلسفة.

إن الفلسفة الميثالية كانت تخترقها تناقضات يصعب احتواءها إنّ أبرز التناقضات:

1- إذا كان الجوهر لا ينتمي إلى العالم الحسي، فكيف يعقل أن يكون ذلك الجوهر في نفس الوقت جوهر للعالم الحسي.

2- إذا كان الجوهر متميزا وثابتا وضروريا، فكيف يغفل أن يكون في نفس الوقت هو حقيقة للعالم الحسي الذي كله حركة وتغير وعلاقات عرضية؟

[1]-ابن رشد، مصدر سابق، ص 96.

إن هذه التناقضات ستؤدي بثورة الاتجاه فلسفي تقبض للاتجاه المثالي وهذا الاتجاه الجديد هو الاتجاه المادي[1].

إذن فإن كان الاتجاه المثالي يؤكد على أنّ الجوهر له وجود فعلي وأنّ واقعه واقع فكري فإنّ الاتجاه المادي على عكس ذلك ينكر أن وجود الجوهر وبالنسبة إليه فإن مفاهيم الجوهر والماهية هي مجرد تجريدات ذهبية فارغة لا أساس لها في الواقع والأشياء الوحيدة التي تعترف بوجودها هي الأشياء الحسية الملموسة.

إنّ الاتجاه المادي أراد أن يتجاوز تناقضات الاتجاه المثالي عن طريق إلغاء مفهوم الجوهر من الفكر الواقعي.

فإن كانت الأشياء الملموسة هي وحدها تتمتع بصفة الوجود، وإن كانت العموميات المجردة كلمات فارغة لا تعكس أي شيء في الواقع المادي فكيف يمكن فهم البعد الموضوعي للمفهوم المنطقي؟ كيف يمكن للفكر أن يكون قادرا على تجاوز الأفق الضّيق للمعرفة الحسية المباشرة.

فقد استطعنا استنتاج فرضيات غير مرتبة عن طريق خاصيات مرتبة الأشياء، وهناك العديد من الكواكب الفلكية التي تم اكتشافها فرضيا بواسطة ذلك الاستنباط المنطقي قبل أن يتأكد وجودها الواقعي الملموس عن طريق التليسكوب[2].

دور رشد وأثره في بزوغ العقلانية الحديثة في الفكر الأوربي:

إنّ دخول ابن رشد الأوساط الفكرية في الغرب في مطلع القرن الثالث عشر كما سنرى فتح صفحة جديدة في تاريخ الفكر الأوربي ومهد لبزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر الذي يمثل بداية العصور الحديثة من الناحية الفكرية بالنسبة لأوربا وكما سنرى على وجه التخصيص كان لفلسفة ابن رشد دور مميّز في بزوغ العقلانية والعلمانية الحديثة في أوربا.

---

[1]- المصدر نفسه، ص33.

[2]- الحافي عامر، ابن رشد في اللاهوت المسيحي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1 ، دت، ص 220.

لم يقتصر ابن رشد في الغرب اللاتيني على القضايا الفلسفية واللاهوتية التي كان بدور حولها الجدل إبان القرن الثالث عشر في باريس وبادو وبولونيا بل تعداه إلى الميدان السياسي، وقد حمل لواء الرشدية في هذا المجال الشاعر الإيطالي دانتي اليغيري الذي كان من روّاد العلمانية السياسية في أوربا.

ويبني دانتي نظريته السياسية في مطلع كتابه الملكية de monarchia على نظرية ابن رشد في العقل الهيولاني الذي دار حوله الحبل في الأوساط اللاهوتية، وحوى هذه النظرية أنّ العقل واحد يحويه جميع أبناء البشر وهو عقل بالقوة فحسب خلافا للعقل الفعال الذي هو عقل بالفعل والذي يحقق العقل الهيولي فعاليته بالاتصال به، وعند دانتي أن العقل الهيولي يمثل ماهية الإنسان وطاقته الخاصة ويميزه عن المخلوقات الأخرى لذا يترتب على البشر كما يقول دانتي"أن يتوخوا كمجموعة واحدة تحقيق طاقات العقل الهيولي دوما في مدى النظر أو التأمل أولا وفي ميزان الفعل والعمل ثانيا" وذلك على مدى العمر. وذلك هو السبيل الوحيد الذي يمكن للبشرية من بلوغ هدفها الأقصى وهو السلام الشامل كوسيلة لبلوغ السعادة الدنياوية[1].

أمّا إذا قرأنا النزعة العقلية هذه عند ابن رشد وعند ديكارت تبيّن لنا أنّ عقلانية ابن رشد تتميز عن عقلانية الفيلسوف الفرنسي من وجوه عدّة- أولها أنّ الطريقة التي يطرحها ديكارت كمخرج من الشكوكية المطلقة ويبينها على أربع قواعد معروفة مردّها إلى البساطة والوضوح من جهة وإلى البداهة الرياضية من جهة أخرى وهي مستمدة من المنهج الرياضي المنطقي الذي تذرع فيه ديكارت إلى حل إشكالياته. والطريقة الرياضية أو الهندسية التي يطرحها ديكارت لا قبل لها بمعالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية أي أنّها طريقة تفي بحل المشاكل الرياضية والمنطقية البحتة ولكنّها عاجزة عن حل المشاكل الفلسفية والخلقية واللاهوتية مثل خلق العالم وحرية الإدارة.

[1]- الحافي عامر، مرجعسابق، ص 221.

وماهية السعادة والتمييز بين الخلق والشّر، وهي مشكلات دار عليها جزء كبير من فلسفة أرسطو التي بني عليها ابن رشد وشرحها وعمل التدليل على تماسكها بأسلوب عقلي شامل غير مقصور على البديهيات الرّياضية.

يتساءل إتيانجيلسون أعظم مؤرخي الفلسفة المتوسطة عن مصدر العقلانية الأوروبية في متابه الرائع (العقل والوحي في العصور الوسطى) ثم يجيب أنّها ولدت في اسبانيا في ذهن فيلسوف عربي كرد فعل واع على النّزعة الكلامية أو اللاهوتية لعلماء كلام العرب وهكذا خلّف للجيل الأحق نموذجا من الفلسفة العقلية الصرفة وهو نموذج كان له أثر باق في تطوّر الفكر المسيحي ذاته وهو لا يكتفي بالرّجوع إلى المصادر اللاتينية لابن رشد بل يدعم حججه بأقوال ابن رشد في كتابه الشهير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حيث يذهب هذا الفيلسوف إلى أنّ الفلسفة وهي النظر في الموجودات من حيث هي مصنوعات أي من حيث دلالتها على الصانع، لابد أن تتحقق مع الشريعة أخت الحكمة الرضيعة. وقد نهج ابن رشد نهجا آخر في دفاعه عن العقل ويقول أن ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا هي سبيلنا الوحيد إلى إدراك طبائع تلك المسببات من جهة والحكمة اللاهية الكامنة وراء هذا الارتباط من جهة ثانية فمن رفع الأسباب قدر رفع العقل[1].

[1]- الحافي عامر، مرجع سابق، ص 222.

خـــاتمة

يظهر من خلال ما تقدم أن منطق ابن رشد كان له بصمة خاصة في تاريخ الفلسفة ،كونه استمد جذوره من منطق أرسطو حيث شرع في شرح كتاباته ، فهو يوضح قصده في صورة أوضح في السطور الأولى للكتاب و الغرض من هذا القول تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعته للمنطق ، و لقد أوضح لغرضه هذا التبيين ثلاثة أشياء ذات مغزى مباشر أولها التعبير الذي يستعمله ابن رشد لوصف كتابه (التلخيص) ، و ثانيها تصريحه بأنه فعل مثل ذلك في كتب أخرى لأرسطو ـ و ثالثها قوله بأنه سيبدأ بأول كتاب من كتب أرسطو في صناعة المنطق وهو كتاب المقولات .

و شروح ابن رشد لمؤلفات أرسطو يمكن أن تقسم بوجه عام إلى شروح مختصرة، وقد كتب نوعين مختلفين من الشروح للاورغانون كله بالإضافة إلى نوع آخر لكتاب البرهان .

وعند مقارنة هاته الانتزاع الثلاثة المختلفة من الشروح ، فإنه يقوم بعرض نص أرسطو ،فهو يدرك أن النص يتضمن جزءا تمهيديا ،و حين يبدأ كل جزء من هذه الأجزاء فإنه يقسمه إلى فصول و أقسام .

هذا فيما يخص شرحه لمقولات أرسطو ، وقد كان لمنطق ابن رشد صدى كبير في تأثيره في الفلسفة الأوروبية ، حيث أوجد لنفسه مكانة بين فلاسفة أوروبا ، التي اختلفت آراؤهم حوا المسائل التي أثاروها و كان من أهمها مسالة قدم العلم ، و نظرية العقل الفعال ، و التي وصلت الغرب المسيحي عن طريق ترجمة كتابات ابر رشد و شروحاته عن مؤلفات أرسطو اللاتينية هاته الأخيرة التي لقيت صدى لدى معظم فلاسفة اللاهوت و على اثر ذلك شكلوا تيارا فلسفيا عرف باسم الرشيدية اللاتينية .

كما كان لابن رشد أثر في بزوغ العقلانية الحديثة في الفكر الأوروبي ، و تتميز عقلانيته عن الفيلسوف الفرنسي ديكارت من وجوه عدة فالطريقة التي طرحها ديكارت كمخرج من الشكوكية المطلقة و بينهما على أربع قواعد معروفة مردها إلى البساطة و الوضوح من جهة و إلى البداهة الرياضية من جهة أخرى ، و هي مستمدة من المنهج الرياضي المنطقي التي شرع فيه ديكارت لحل إشكاليته ، في حين ابن رشد نهج نهجا آخر في دفاعه عن العقل و يقول أن ارتباط المسببات

بأسبابها ارتباطا ضروريا هي سبيلنا الوحيد إلى إدراك طبائع تلك المسببات من جهة أخرى و الحكمة الالاهية الكامنة وراء هذا الارتباط فمن رفع الأسباب قدر رفع العقل .

وقد كان لمنطق الرشيدي نمط خاص بين الإبداع والتقليد، حيث يعتبر هذا الأخير الهاجس المنهجي البيداغوجي الذي يقدم تاريخيا عن غيره من العلوم، وقد رسخ النزعة العلمية البراهينة في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

وقد ميز بكل وضوح بين المنهج العلمي ومنهج المتكلمين عنه في دراسته الطبيعية من خلال كتابه (كتاب الطبيعة لأرسطو).

وقد كان لابن رشد مزج بين الإبداع و التقليد كونه أخذ عن أرسطو من خلال شرحه كتب المقولات، ووجهة نظره لأفلاطون الذي أعطى الأولوية للرياضيات في التعليم، حيث يرى أن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت، فالتعليم يبدأ بصناعة المنطق ثم ينتقل إلى علم العدد ثم علم الهندسة .

كما أنه كان لابن رشد إطلاعا واسعا على مختلف المعارف والعلوم وقد كانت له كتب ومؤلفات كثيرة فيما يخص المنطق استطاع من خلالها أن يتوسع وتعمق في هذا العلم، وهذا ما ولاه مكانة على مستوى السلطة العلمية وعلى مدى استقلاله الفكري ونجاحه في التطلع والانفتاح عن العلوم الأخرى .

قـــائمة المـــصادر
و المـــراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. ابن رشد، التهافت التهافت، تر، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2006.
2. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق، جرار جهامي، المجلد الرابع، دار المكر، دط.
3. ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، تر محمد عمار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1971.
4. ابن رشد، لضروري في السياسية، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون مركز دراسات الوحدة العربية بيروت .

المراجع:

1. ابن الابار : التكملة لكتاب الصلة – مدريد – طبعة القاهرة .
2. ابن عبد المالك المراكشي، الذيل و التكملة لكتابي الموصل و الصلة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، دت.
3. بناصر البعزاتي، العلم و الفكر العلمي بالغرب الاسلامي في العصر الوسيط، جامعة محمد الخامس، الرباط، رقم 94، دط.
4. التليلي عبد الرحمان : لمحات رشدية في الغرب اللاتيني، القاهرة. دط.
5. الحافي عامر، إبن رشد في اللهوت المسيحي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، دت.
6. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل بيروت، ط3، 1993.
7. الخضيري زينب محمود، أثر أين رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، دت.
8. رشيد قوقام، أسس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2008.
9. الشيخ كامل محمد العويضة، إبن رشد الأندلسي، فيلسوف العرب، دار الكتب العلمية، دط.

10. عبد الرحمان بدوي ، دراسات إسلامية، منطق أرسطو ،ج 1، دار القلم، بيروت لبنان، ط1، 1980.
11. علي إمام عبيد ، أثر المنطق الأرسطي على الإلاهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية .(دراسة ونقد)، دار الكتاب، ط3، 2011، بيروت.
12. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية بيروت، دط، 1984.
13. غلام حسن الإبراهيمي الديناني : عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية .
14. فرح انطود، نصوص الفكر العربي الحديث ، ابن رشد و فلسفته ، دار الفرابي، ط1، 1988، بيروت.
15. فرح انطون – فلسفة ابن رشد 6 دار الثقافة للنشر و التوزيع .
16. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المتحدة للنشر، دط، 1979.
17. محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق و المفاهيم والمصطلحات و التصورات، ج1، مكتبة مؤمن قريش،ط1، 2013، الأردن.
18. محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين ، دار الكتاب الجامعي، ط1، 2000-2001.
19. محمد عاطف العراقي : تفسير ما بعد الطبيعة، (لابن رشد)، دط، دت.
20. محمد عبد الستار نصار – ابن حزم و منطق أرسطو، جامعة قطر، دط.
21. محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، الناشر مؤسسة شباب الجامعة، دط، 3947، الإسكندرية.
22. محمد عمارة ، المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط2، 1119، القاهرة.
23. محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ط1، دت، القاهرة.
24. محمد يعقوبي، نقد إبن تيمية، للمنطق المشائي، الأصول التجريبية، معهد الفلسفة الجزائر، 1985-1986.
25. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعة، الجزائر، ط2، 1999.
26. المختار بن الطاهر التليلي ، ابن رشد و كتابه المقدمات، دار العربية للكتابة، دط، 1988.

27. مراد وهبة، حوار حول ابن رشد، الناشر المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1995.
28. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية ، ابن رشد، دار ومكتبة الهلال، دط.
29. نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي تطور المنطق العربي تر محمد نهران .
30. هندري كوبان، تاريخ الفلسفة الإسلامية تر : نصير مرة ، حسن قبيسي، بيروت لبنان، دط، 1998.
31. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، كلية الآداب، مصر، 1355-1936.

المؤتمرات:

1.عمار طالبي، مؤتمر إبن رشد، ج1، دط، بيروت لبنان.

2.محمد سعيد زكري، الثقافة العربية الاسلامية و مسالة التأثير الفلسفي اليوناني، جامعة عبد المالك سعدي ، المغرب، دط.

الموسوعات:

1.عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، بيروت.

مقالة:

1.أنكا فنكون، كوجلجن، تر أحمد فتحي تأثير ابن تيمية في الفكر الغربي في عير الاستشراق الألماني.

مذكرات:

1.بجرة بختة، رومان سعيدة، الفكر الرشدي في أوروبا المسيحية ما بين القرنين 13و15، مذكرة لنيل شهادة ماستر، جامعة ورقة، سنة 2015-2016.

الفهرس

الفهرس

إهداء

شكروتقدير

مقدمة .....

مدخل.....

الفصل الأول: انتقال المنطق الأرسطي إلى البلاد الإسلامية

المبحث الأول: حركة الترجمة 10

حركة الترجمة عند العرب المسلمين والتعرف على الثقافة اليونانية: 11

تاريخ المنطق عند العرب والمسلمين: 14

المبحث الثاني: المنطق الأرسطي بين القبول والرفض.....23

متى بدأ الفقهاء المسلمون يذمون المنطق الأرسطي: 25

القبول والرفض للمنطق الأرسطي: 26

أولا الفرابي: (259 – 339ه). 31

الفصل الثاني: تأثيــر الفكــر الأرسطــي على الفكــر الرشــدي

المبحث الأول: ابن رشد شارح أرسطو.....36

البناء الهرمي للشروح:.....37

أ-الشرح الأكبر: 37

ب-الشرح الأوسط: 37

ج-الشرح الأصغر أو الجامع: 37

الأورجانون الأرسطي في الفكر الرشدي:.....38

المبحث الثاني: نقد ابن تيمية للمنطق المشائي:.....51

1-أسباب نقد ابن تيمية للمنطق المشائي: 52

-البرهان:.....53

2-أهم الاعتراضات والانتقادات التي وجهها ابن تيمية للمنطق المشائي:.....53

أ-اعتراضه على مبحث الحد الأرسطي: 53

ب-اعتراضه على علم القياس والبرهان: 54

ج-اعتراضه على العلم بالجواهر:.....59
3-التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية:.....63
الفصل الثالث: القيمة الابستيمولوجية للمنطق الرشدي
المبحث الأول: المنطق الرشدي بين الإبداع والتقليد.....66
الاجتماع على التنويه بعلمه ونزاهته:.....66
نبذة عن المتأثرين بابن رشد قبولا أو رفضا: 68
علاقة المنطق الرشدي بالعلوم الأخرى: 70
المنطق الرشدي وعلم النفس:.....71
مرتبة المنطق في إحصاء العلوم:.....71
المبحث الثاني: تأثير المنطق الرشدي على الفكر العالمي (الأوربي). 74
الفلسفة الرشدية وتاريخها في أوربا: 74
تأثير منطق ابن رشد في فلسفة أوربا:.....76
دور رشد وأثره في بزوغ العقلانية الحديثة في الفكر الأوربي: 78
قائمة المصادر والمراجع 85
الفهرس.....