أسباب قبول ورفض
علماء المسلمين لعلم المنطق

تأليف الدكتور
موسى مسعود ميلاد كدي

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

دار الفكر العربي
للطباعة والنشر والتوزيع
٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٢٧٥٢٧٩٤ - فاكس: ٢٢٧٥٢٧٣٥
٦ أ شارع جواد حسني - ت: ٢٣٩٣٠١٦٧
www.darelfikrelarabi.com
info@darelfikrelarabi.com

١٦٠ كدي، موسى مسعود ميلاد.

ك د أ س أسباب قبول ورفض علماء المسلمين لعلم المنطلق/ تأليف موسى مسعود ميلاد كدي.- القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م.

١٢٠ص؛ ٢٤سم.

ببليوجرافية: ص١٠٥ - ١١٨.

تدمك: ٥- ٣٦٣٩- ١٠- ٩٧٧-٩٧٨.

١- المنطق. أ-العنوان.

﴿ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ٣٢ ﴾

[البقرة].

إهداء

إلى رسول الله ﷺ الذي أنار الله به حياتي.

إلى أهل بيته الأطهار وصحابته الكرام الذين ظلمهم المؤرخون وقصّر في حقهم أهل الأهواء...

إلى أبي الذي لم تمتلئ عيناي بالنظر إليه قبل رحيله، والذي كان دائم النصح لي على العلم والتعلم، سائلًا المولى عز وجل أن يسكنه فسيح جناته وأن يغفر له ولجميع أموات المسلمين.

إلى أمي جبل العطاء وعنوان التضحية وبرج الشموخ...

إلى زوجتي العزيزة التي كابدت مع أعباء السفر والغربة، وتحملت البُعد عن الأهل رغم فقدها لبعض أحبتها الذين أسأل الله أن يسكنهم فسيح جناته، وإلى ابني الذي أنار الله به حياتنا مُدخلًا البهجة والفرحة لقلوبنا، إلى كل إخوتي وأخواتي وإلى كل الأصدقاء والأحبة.

إلى كل مسلم يحب الحقيقة ولا يرضى باستغلال الدين، إلى كل من سار على نهج السلف الصالح، إليهم جميعًا أهدي بحثي هذا... راجيًا من الله أن يلهمني الإخلاص ويجزيني عليه حسن الثواب.

مقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد،

فقد كُتِبَ لعلم المنطق أن يكون موضع اهتمام وتفكير عند البشر قديمًا وحديثًا، وَوُجِدَ له أنصاره وأتباعه الذين شغفوا به، وأفنوا زهرة عمرهم في الدفاع عنه وشرحه وتلخيصه، كما وُجِدَ له أعداؤه الذين رفضوه ولم يسلموا له، نقضًا وانتقادًا، فعندما استقر الوضع في الأمة الإسلامية في زمن الخلافة العباسية اتجه خلفاؤها إلى البحث والتنقيب والاهتمام بالعلوم كافة، فأسسوا لذلك دُورًا للترجمة والتعريب، وكان من بين ما عُرِّبَ علوم اليونان، وعلى رأسها علم المنطق الذي وضعه أرسطو، وهذه العلوم اليونانية كانت تبث الرعب والخوف في قلوب الإمبراطورية الرومانية، وخاصة عند الرهبان والقساوسة الذين أشاروا على الإمبراطور بجمعها ووضعها في حجرة مغلقة، ومنع الناس من تداولها خوفًا من اتباعهم لها، فعندما طلبها الخليفة أسرعوا في إرسالها إليه، فقوبلت كتب اليونان وخاصة علم المنطق بموقفين أولهما: رفضه وتحريم النظر فيه، ووصف من يشتغل به بالزندقة، وثانيها: قبوله وشرحه وتلخيصه، والافتتان به حتى جعلوه أساسًا وقانونًا للتفكير السليم، بل ومصدرًا للسعادة، مما دفعني إلى نشر أول مُؤلف لي أُعرِّف فيه المهتمين بالفكر الإسلامي عمومًا، وطلاب العلم خصوصًا، بعلم المنطق الذي شغل الناس، وفرَّق جمع المسلمين، وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار علوم اليونان في أوساط

المسلمين، وقد قسمت كتابي إلى فصلين، أولهما: في التعريف بهذا العلم وعلاقته بعلوم المسلمين الأخرى، وثانيها في بيان تاريخ دخوله إلى العالم الإسلامي، وما هو موقف علماء المسلمين من هذا العلم الوافد، وما هي الأسباب التي دفعتهم إلى قبوله ورفضه، ملقيًا الضوء على فترة زمنية غاية في الدقة مرت بها الحياة الفكرية في العالم الإسلامي عمومًا، حفلت بالمشاكل التي احتلت ذروتها دخول هذا العلم الوافد، برزت فيه الشخصية الإسلامية والعربية، وبهذا أكون قد قدمت ملخصًا عن علم المنطق، أوضح من خلاله أهم المبادئ والمقدمات التي يحتاجها طلاب العلم خصوصًا، والقرَّاء عمومًا عن هذا العلم، راجيًا أن يكون مُؤلفي هذا مفيدًا، وأن أكون قد أضفت جديدًا إلى المكتبة العربية والإسلامية، سائلًا المولى - عز وجل - أن يوفقني وإياكم إلى السداد، وأن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، والله ولي التوفيق.

د. موسى مسعود ميلاد كدي

الفصل الأول

التعريف بعلم المنطق وعلاقته بالعلوم الإسلامية

أولاً: التعريف بعلم المنطق.

ثانيًا: غاية علم المنطق وموضوعه.

ثالثا: علاقة علم المنطق بالعلوم.

الفصل الأول

التعريف بعلم المنطق وعلاقته بالعلوم الإسلامية

أولا: التعريف بعلم المنطق:

١- المنطق لغة:

(المنطق) لفظة عربية المنشأ والمصدر، وليست ترجمة حرفية كما هو شائع عند بعض الباحثين لكلمة (**Logiké**) أو (لوجوس) اليونانية، فإنها بمعناها الحَرْفي تعني العلم، والتي حاول المناطقة العرب أن يطلقوها حتى ترادف المعنى المراد عند مصدِّري الفكرة المنطقية.

والذي يظهر بعد تتبع أمهات المعاجم اللغوية أنه لا توجد مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف مادة المنطق، بل الأظهر أن كلمة (المنطق) اصطلاحية محضة أُطلقت على هذا العلم، وليس للمعنى اللغوي أثر في استدعاء الاصطلاح.

يقول ابن فارس[١]: "(نَطَقَ) النُّونُ وَالطَّاءُ وَالْقَافُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا كَلَامٌ أَوْ مَا أَشْبَهَهُ، وَالْآخَرُ جِنْسٌ مِنَ اللِّبَاسِ. الْأَوَّلُ الْمَنْطِقُ، وَنَطَقَ يَنْطِقُ نُطْقًا. وَيَكُونُ هَذَا لِمَا لَا نَفْهَمُهُ نَحْنُ... وَالْآخَرُ النِّطَاقُ: إِزَارٌ فِيهِ تِكَّةٌ. وَتُسَمَّى الْخَاصِرَةُ: النَّاطِقَةَ، لِأَنَّهَا بِمَوْضِعِ النِّطَاقِ... وَالْمِنْطَقُ: كُلُّ مَا شَدَدْتَ بِهِ وَسَطَكَ... وَيُقَالُ هُوَ مِنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ، أَيْ مُنْتَطِقٌ قَائِلٌ مَنْطِقًا فِي الثَّنَاءِ عَلَى قَوْمِي[٢].

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب أبو الحسين اللغوي القزويني (٣٢٩ – ٣٩٥هـ)، الإمام العلامة اللغوي المحدث، كان رأسًا في الأدب، بصيرًا بفقه مالك، مناظرًا متكلمًا على طريقة أهل الحق، نحويًا على طريقة الكوفيين، من تصانيفه: المجمل في فقه اللغة، حلية الفقهاء، اختلاف النحويين، توفى بالريّ سنة ٣٩٥هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ص (١٠٣-١٠٦) – والسيوطي، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ط٢، ج١، ص(٣٥٢-٣٥٣).

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج٥، ص (٤٤٠-٤٤١)، وانظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (بيروت-لبنان)، ط ١، ج١٠، ص(٣٥٤).

وَنَطَقَ الناطِقُ يَنْطِقُ نُطْقًا: تَكَلَّم. وَالْمَنْطَقُ: الكَلامُ. والمِنْطِيق: البَليغُ... وقد يُستَعْمَل المَنطِق في غَيرِ الإنسان، كقوله تعالى: ﴿ ...عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ ...﴿١٦﴾ ﴾ [النمل] [(١)].

ويتفق جميع أصحاب المعاجم المتقدمة على هذين المعنيين فقط.

ويتضح من هذا أن تعريف المنطق لغة: بأنه الإدراك قولٌ مُحَدث، ليس واردًا في معاجم اللغة القديمة.

والأظهر أن هذا المعنى استحدثه المناطقة، ولعل أول من سوَّغ هذا المصطلح لغويًّا وحاول إيجاد مناسبة له: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)[(٢)] بقوله: "... صناعة المنطق، واسمها مشتق من النطق، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء:

- القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات.
- والثانية: المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها: النطق الداخل.
- والثالثة: العبارة باللسان عن ما في الضمير، ويسمونها النطق الخارج..."[(٣)].

وظاهر كلام الفارابي - وهو الملقَّب بالمعلم الثاني لمكانته في تاريخ هذا العلم - أن تسمية المنطق بهذا الاسم ليست ذات جذر لغوي محض، وذلك لأن سُنَّة البحث اللغوي ليست على هذه السّنن الذي صاغ به الفارابي توجيهه، بل الوجه الاحتجاج بكلام العرب

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص(٣٥٤).

(٢) هو محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، أبو نصر الفارابي، من أكبر فلاسفة الإسلاميين، تركي الأصل، مستعرب، وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول)، له نحو مئة كتاب، منها: الفصوص، إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، توفي سنة ٣٣٩هـ. ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٤، ج٥، ص(١٥٣)، وانظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص(٤١٦-٤١٧).

(٣) انظر: الفارابي، كتاب التوطئة، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت - لبنان) ١٩٨٥م، ج١، ص(٥٩)، وانظر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٦، ص(٣٤).

وكلام النَّقلة عنهم، أو بما ورد في الكتاب والسنة وكلام فصحاء العرب لإثبات الصلة بين اللفظ والمعنى.

لكن الفارابي يَعْدِل عن كل هذا، وينقل لنا دلالتها (عند القدماء)، وهو لقب اصطلاحي يطلق على الفلاسفة، ومن المعلوم أن قولهم ليس مصدرًا للاحتجاج في إثبات لغة العرب.

ومع ذلك، يستمر الفارابي في استنباط المناسبة بين اللفظ والمعنى بحسب الدلالات التي نقلها سابقًا؛ مبينًا سبب تسمية هذه الصناعة بالمنطق، فيقول: "وهذه الصناعة لما كانت تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتُسدَّد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعًا نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما = سُمِّيت بالمنطق"[(١)].

ولعل من المعروف والملاحظ عند من يتصفح كتب المنطق التراثية أنه يجد إهمال عامة مؤلفيها لتعريف المنطق (لغة)، وغاية ما هنالك بيان المعنى الاصطلاحي، وكثيرًا ما يكون عرضًا من دون تقصُّد التعريف أو سلوك سُنته القانونية المقررة في علم المنطق.

لكن ما حدث لاحقًا عند غالبية الباحثين المتأخرين هو استقرار ما ذهب إليه الفارابي في التعريف اللغوي للمنطق، مع إضافة معنى جديد من معاني المنطق وهو: الإدراك؛ حتى تظهر مناسبته للمعنى الاصطلاحي. لذلك أضافه اللغويون المتأخرون كما في (المعجم الوسيط)[(٢)]، فذكروا من معاني النطق أو المنطق: الإدراك ومضامين المعنى الاصطلاحي.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص(٥٩-٦٠)، وانظر الفارابي: إحصاء العلوم، ص(٣٧)، وأشار الفارابي في الأخير إلى أن تسمية علم المنطق بهذا الاسم مشابهة لتسمية بعض كتب اللغة والنحو بالمنطق أيضًا، وذهب إلى أن هذا العلم أحرى بهذا الاسم. فلعل التسمية منقولة أو مقتبسة من بعض كتب اللغة المتسمية بالمنطق، ككتاب إصلاح المنطق لابن السّكِّيت (ت:٢٤٤هـ). انظر: المرجع السابق، هامش ص(٣٧).

(٢) انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج٢، ص(٩٣١).

وثمَّة محاولة أخرى متقدمة ومعاصرة لصنيع الفارابي في إيجاد اشتقاق لغوي لمصطلح (المنطق) الذي أُطلق على هذا العلم الوافد، وهذه المحاولة كانت برسم (إخوان الصفا)[١] (= القرن الرابع الهجري) في رسائلهم[٢]. وذلك من خلال تقسيم مادة (نطق) إلى قسمين: نطق لفظي، ونطق فكري.

إلا أن هذا القول عدّ قولًا مبتدعًا ودخيلًا، وقد كان أول من انتقد هذا القول هو أبو سعيد السيرافي[٣]، في مناظرته الشهيرة مع أبي بشر متى بن يونس المنطقي[٤]، وفيها قوله:

---

(١) هو: الاسم الجماعي الذي عُرفت به فرقة فكرية ذات طابع سياسي ديني ومنزع باطني (إسماعيلي)، كان مركزها في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد دوّنوا تعاليمهم في (٥١) رسالة أضيفت لها لاحقًا رسالة أخرى بعنوان الرسالة الجامعة، وتنقسم إلى أربعة أقسام (١٤) منها في التمهيد، والرياضيات والمنطق، و(١٧) في الفلسفة ونظرية النفس، و(١٠) منها فيما بعد الطبيعة، و(١١) منها في التصوف والتنجيم. انظر القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج١، ص(٦٧-٦٩)، وانظر حاجي خليفة، كشف الظنون عن أساس الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان) ج١، ص(٩٠٢).

(٢) انظر: رسائل إخوان الصفا، مراجعة خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ج١، ص(٣١٤).

(٣) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد السيرافي، النحوي القاضي نزيل بغداد، وكان إمامًا كبير الشأن، تصدّر لإقراء القراءات والنحو واللغة والفقه والفرائض والحساب والعروض، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين عارفًا بفقه أبي حنيفة، ومن تصانيفه: أخبار النحاة، الوقف والابتداء، توفي سنة ٣٦٨هـ. انظر تاج الدين ابن الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق: أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، (تونس-تونس)، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠٠٩م، ج١، ص(٣٣٢)، وانظر ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ج٣، ص(٦٤).

(٤) هو متى بن يونس (وهو يونان) النصراني أبو بشر، نزيل بغداد، انتهت رياسة المنطقيين في عصره، وعلَى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن في عصره ومصره، من تصانيفه: المقاييس الشرطية، المدخل إلى المنطق، مات ببغداد سنة ٣٢٨هـ. انظر القفطي، إخبار العلماء بأحكام الحكماء، ج١، ص(٢٤١)، وانظر شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م، ج٧، ص(٥٧٨).

"...وأنت إذا قلت لإنسان: (كن منطقيًّا)، فإنما تريد: كن عقليًّا، أو عاقلًا، أو اعقل ما تقول؛ لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل، وهذا قولٌ مدخول؛ لأن النطق على وجوه أنتم عنها في سهو"[١].

ويشير بعض المؤرخين المعاصرين إلى أن كلمة المنطق لم تكن تتضمن في العربية معنى التفكير أو الاستدلال، بل كانت تدل على الكلام فقط: "وبقي هذا المعنى الأخير – الكلام – شائعًا حتى بعد أن أُصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق"[٢].

ويضيف أيضًا؛ أن عدم استقرار هذا المعنى في العربية كان بسبب حملات اللغويين والنُّحاة على الكلمة واستخدامها لهذا العلم العقلي، بينما هي تدل في نظرهم على الناحية اللغوية، وكذلك شارك الفقهاء والمتكلمون في هذه الهجمة حتى حدا ذلك الأمر بمحاولة العدول عن هذا الاصطلاح (المنطق) إلى تسمية أخرى، كما فعل ابن سينا[٣] في كتابه (منطق المشرقيين)[٤]، بتسميته بالعلم الآلي، كما كانت أوسع المحاولات عند الغزالي في أسمائه الشهيرة بمعيار العلم، ومحك النظر، وعلم الميزان ونحوها.

٢- المنطق اصطلاحًا:

لكي نستطيع أن نعرف المنطق اصطلاحًا، فإنه لابد لنا أن نعلم أن علم المنطق مر بعدة تعريفات يتضح من خلالها التطور التاريخي لمفهوم هذا العلم، كما يتضح من هذه

---

(١) انظر أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ط١، ج١، ص(١١٣).

(٢) علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية-مصر)، ٢٠٠٠م، ص (٥).

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا البَلْخيّ، ثم البخاري، ويلقب بالشيخ الرئيس (أبوعلي) فيلسوف، طبيب، مشارك في أنواع من العلوم، ولد بخرميشن من قرى بخارى في صفر سنة ٣٧٠هـ، وتوفي بهمذان في رمضان سنة ٤٢٨هـ، من تصانيفه الشهيرة: الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات. انظر تاج الدين ابن الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ج١، ص(٣٥٣)، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت- لبنان)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج١٦، ص(٤١).

(٤) ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧، ص (٥٤).

التعريفات أنها كانت في معظمها، وخاصة كتب التراث لم تظهر العناية الواضحة بتعريف هذا المصطلح، بل كان التركيز فيها على موضوع هذا العلم أكثر من تعريفه وبيان مفهومه، كما أن هذه التعريفات تم التركيز فيها على مصطلحات الآلة والصناعة والقانون أو القوانين، كما اتسمت بصيغ متشابهة متقاربة في ذكر ثمرة وفائدة هذا العلم، ولقد زعم أصحاب المنطق أن النطق نوعان؛ نطق ظاهر ونطق باطن، فالنطق الظاهر هو الألفاظ والكلام، والنطق الباطن هو عمل العقل، فالنطق الظاهر تقويمه يكون بالنحو في النثر، وبالعروض في الشعر، وأما النطق الباطن فتقويمه إنما يكون بالمنطق(١).

وسأبتدئ بأقدم التعريفات التي وردت في كتب التراث، وهي كما يلي:

ما نقله أبو سليمان السجستاني(٢)، عن أرسطوطاليس إذ يقول: "المنطق آلة لجميع العلوم"، أو "آلة العلم"(٣).

ما ورد عن أبي بشر متَّى بن يونس في مناظرته الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي، حين سأله عن معنى المنطق، فأجابه متَّى بقوله: "آلةٌ من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان..."(٤).

ما ورد عن الفارابي: "صناعة المنطق: هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تُسدِّد القوة الناطقة نحو طريق الصواب في كل ما يمكن أن يُغلط فيه، وتعرَّف كل ما يُتحرَّز به من الغلط في كل ما شأنه أن يُستنبط بالعقل(٥).

---

(١) انظر الجرجاني، حاشية على تحرير القواعد المنطقية لمحمود الرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٢، ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م، ص(١٨)، وانظر رسائل إخوان الصفا، ج١، ص(٣١٤).

(٢) أبو سليمان السجستاني، صوان الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (طهران – إيران)، ١٩٧٤م، ص(١٤٣).

(٣) علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص(٦).

(٤) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص(١٠٠).

(٥) الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت – لبنان)، ١٩٨٥م، ج١، ص(٥٥).

وله أيضًا: "صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تُقوِّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يُغلط فيه من المعقولات..."[١].

ما ورد عن إخوان الصفا أن: "معرفة كيفية إدراك النفس معاني الموجودات في ذاتها بطريق الحس، وكيفية انقداح المعاني في فكرها من جهة العقل الذي يُسمَّى الوحي والإلهام، وعبارتها عنها بألفاظ بأيِّ لغة كانت، يُسمَّى علم المنطق الفلسفي"[٢].

ما ورد عن أبو حيان التوحيدي[٣] "يقال: ما المنطق؟ الجواب: هو صناعة أدوية تميز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات، والخير والشر في الأحوال..."[٤].

ما ورد عن ابن سينا: تعددت المواطن التي ذكر ابن سينا فيها توصيفًا لمفهوم المنطق أو يشابه التعريف أحيانًا أخرى، ولعل من أشهر تعريفاته ما يلي:

المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضلَّ في فكره[٥].

---

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، ص(١٤).

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص(٣١٥).

(٣) هو علي بن محمد بن أحمد العباس، أبو حيان التوحيدي، أصله من نيسابور، وهو بغدادي، سكن شيراز، وكان أديبًا نحويًّا لغويًّا، له مصنفات عدة وأشهرها البصائر، وهو جهمي من القائلين بالتعطيل، وصفه الذهبي في السير وابن الجوزي في تاريخه بأنه زنديق، والتوحيدي هي نسبة إلى أبيه الذي يقال إنه كان يبيع التوحيد في بغداد وهو نوع من التمر بالعراق، ويرى ابن حجر العسقلاني أن هذا اللقب يُحتمل أن يكون نسبة إلى التوحيد الذي هو الدين؛ لأن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وهذا ما نقله السيوطي عن شيخ الإسلام العسقلاني توفي سنة ٤١٤هـ. انظر ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت - لبنان)، ط٣، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج٧، ص(٣٨)، والسيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (صيدا- لبنان)، ج٢، ص(١٩٠)، والحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج٥، ص(١٩٢٣).

(٤) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط٢، ١٩٩٢، ص (٣١٤).

(٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٣، ج١، ص(١١٧).

صناعة المنطق: إنه الآلة العاصمة للذِّهن عن الخطأ فيما نتصوَّره ونصدِّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله[١].

وقد سار فلاسفة العصر الحديث على هذا النهج ولعل من أبرزهم ابن خلدون[٢] والذي يقول: "علم المنطق: وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات[٣]، والحجج المفيدة للتصديقات[٤][٥].

ثانيًا: غاية علم المنطق وموضوعه:

١- غاية علم المنطق:

إن النهاية التي يريد أن يصل إليها المنطق في إفادته للأذهان والعقول، والتي يعبر عنها بغاية علم المنطق، وهي التي يفيد فيها المنطق الذهن إلى معرفة التصور والتصديق فقط، إذ إنه ليس من وظيفته أن يوصل إلى الوسيلة التي توصل إلى التصور والتصديق، ولقد أشار إلى غاية علم المنطق ابن سينا بقوله: "فغاية علم المنطق أن يفيد

---

(١) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢، ج١، ص(٦).

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي، أصله من إشبيلية، ومولده ونشأته بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالًا، كما توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية، ثم عزل منها، وأُعيد له تصانيفه المشهورة، كالمقدمة في كتابه العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، توفي فجأة في القاهرة سنة ٨٠٨هـ-١٤٠٦م، كان فصيحًا، جميل الصورة، عاقلًا. انظر: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ج٣، ص(٣٣٠).

(٣) تطلق غالبًا على الأمر المتعقِّل مثل المتعقِّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقِّل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولًا، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا. الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ، ص (٢٥٠).

(٤) والتصديق عند المناطقة تصور مع حكم، هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا وسلبًا. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج١، ص(٢٧٧).

(٥) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٤م، ص(٤٨٩).

الذهن معرفة هذين الشيئين فقط؛ وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور، حتى يكون مُعرّفًا حقيقة ذات الشيء، وكيف يكون، حتى يكون دالًّا عليه، وإن لم يتوصل به إلى حقيقة ذاته؛ وكيف يكون فاسدًا، مخيلًا أنه يفعل ذلك، ولا يكون يفعل ذلك، ولم يكون كذلك، وما الفصول التي بينها؛ وأيضًا أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول الموقع للتصديق، حتى يكون موقعًا تصديقًا يقينيًا بالحقيقة لا يصح انتقاضه"[١].

كما أوضح كذلك غاية عمل المنطقي بقوله: "وقصارى أمر المنطقي إذن، أن يعرف مبادئ القول الشارح، وكيفية تأليفه، حدًّا كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحجة، وكيفية تأليفها قياسًا كان أو غيره"[٢].

فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان مفطورًا على التفكير بما منحه من قوة عاقلة مفكرة، ولكن مع هذا نجده كثير الخطأ في تفكيره، فيجعل ما ليس علة بعلة، ويضع ما ليس بنتيجة لتفكيره نتيجة، وما ليس ببرهان برهانًا، وقد يوصل تفكيره إلى اعتقاد أمر فاسد أو صحيح في مقدمات فاسدة، وهكذا، فهو إذن بحاجة إلى ما يصحح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدربه على تنظيم أفكاره وتعديلها، وقد ورد أن علم المنطق هو الأداة أو الآلة التي يستعين بها الإنسان على العِصمة من الأخطاء في أفكاره[٣].

فإن علم المنطق لا يعلم الإنسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير، فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا، ولو قلتم: أن الناس يدرسون المنطق ومع ذلك نجد الخطأ في أفكارهم مما ينتج عدم النفع فيه، فالجواب أن الناس يدرسون علمي النحو والصرف ومع

---

(١) ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، المطبعة الأميرية (القاهرة- مصر)، ١٣٧١هـ-١٩٥٣م، ص(١٨).

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة – مصر)، ط٣، ج١، ص(١٣٨).

(٣) انظر رائد الحيدري، المقرر في توضيح منطق المظفر مع متنه المصحح، دار المحجة البيضاء، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج١، ص(١٣-١٤).

ذلك نجد الخطأ في نطقهم، ولا يدل هذا إلا على أن الدارس للعلم لا يتحصل من خلال دراسته للعلم على ملَكة العلم، ولا يدل على عدم مراعاته لقواعد هذا العلم عند الحاجة إليها، ولا يدل كذلك خطأه في تطبيقها على شذوذه عن الصواب[١].

وقد أشار الفارابي كذلك إلى الغرض من المنطق بقوله: "فالغرض من هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات، وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا – أي حكم كان – والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور"[٢].

كما أشار إلى منفعة علم المنطق بقوله: "ومنفعة هذه الصناعة أنها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل..... وذلك أنَّا متى عرفنا أصناف انقيادات الذهن والأمور التي يسوق واحد واحد منها إلى واحد واحد من انقيادات الذهن أمكننا في كل حكم انقادت له أذهاننا أو ذهن غيرنا أن نعلم أي انقياد هو ذلك الانقياد، وأي الأمور ساق الذهن إلى ذلك الانقياد..."[٣].

إذن الحاجة إلى المنطق هي لتدارك المجهولات، والمجهولات إما أن يُطلب تصورها فقط أو يُطلب التصديق بالواجب فيها من نفي أو إثبات[٤].

٢- موضوع علم المنطق:

تختلف العلوم بعضها عن بعض بالموضوع الذي تبحث فيه، وبالطريقة التي تستخدم في البحث عن موضوعاته، والمنطق له موضوعه وطريقته في الدراسة، وسوف أشرع في تحديد الخطوط الأساسية للموضوع الذي يبحثه المنطق، وأفضل سبيل لتعيين موضوع

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(١٥).

(٢) الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت – لبنان)، ط٢، ص(١٠٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٤).

(٤) انظر: الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٣م، ص(٢٦)، وانظر: عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق: في شرح الخبيص على التهذيب، مكتبة الآداب بالجماميز، (القاهرة – مصر)، ط٣، ص(١٥).

المنطق هو عرض الجهاز الفكري له من خلال تحليل اللغة بمعناها الواسع، وفي تعيين عناصر الاستدلال والاستنتاج باعتباره الخاصية الجوهرية لعلم المنطق.

فقــد أشار أبو نصر الفارابي إلى موضوع المنطق بقوله: "وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تُعطى القوانين، فهي المعقولات..."(١).

وقارنه بعلم النحو، في قوله: "وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو؛ وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ؛ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"(٢).

فبين أن محل بحث المنطق هو العقل، وطريقة إدارته في إنتاج المعقولات، وقرب هذا النمط من البحث في طرق تفكير العقل بنمط البحث في علم النحو الذي يسعى لإقامة طرق التلفظ والتعبير.

وثمة مثل آخر درج عليه المناطقة، ذكره الفارابي أيضًا، بالقياس على علم العروض(٣): "وتناسب أيضًا علم العروض: فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر. وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر؛ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"(٤)، فالمنطق يضع موازين يُوزن بها ما ينتجه العقل على نحو موازين علم العروض حتى يستقيم المعقول والمقول شعرًا بشكل مقبول.

ثم إن المنطق لا يكتفي بالنظر في قوانين إنتاج العقل، بل ينظر في وضع المعايير الممكنة التي تمكّن من عقد المقارنة والموازنة بين الآراء، فيستعمل المنطق لتمييز الرأي والنظر السقيم من المستقيم. وفي هذا المعنى يقول الفارابي: «... فإنّا إن جهلنا المنطق لم نقف من

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٣٣).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٨).

(٣) هو علم بالقواعد الكلية المستنبطة من استقراء أشعار العرب التي قالت عليها؛ ليعرف صحيحها من فاسدها. ينظر: جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، (القاهرة – مصر)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص (١١٠).

(٤) الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٢٨).

حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم: كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه؟ ولا على غلط من غلط منهم أو غالط: كيف؟ ومن أي جهة غالط أو غلط؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه؟ فيعرض لنا عند ذلك؛ إما أن نتحير في الآراء كلها حتى لا ندري أيَّها صحيح وأيَّها فاسد، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق، أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق؛ وإما أن نشرع في تصحيح بعضها وتزييف بعضها، ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندري من أيّ وَجْهٍ هو كذلك..."[١].

ولذلك كثيرًا ما يبحث المناطقة في مداخل الأخطاء، ومثارات الغلط.

والمقصود بالمعقولات هنا؛ المعقولات الثانية وهي المفاهيم الكلية، لا المعقولات الأولى المأخوذة من الجزئي الموجود في الخارج[٢].

وعلى هذا جرى تقسيم علم المنطق، وترتيب الموضوعات والمسائل في كتبه في الأعم الأغلب، وهو الذي استقر عليه المتأخرون.

وقد جرت العادة في ترتيب كتب المنطق على مسلكين:

الأول: ترتيب أبواب المنطق بناء على عرض كتب أرسطو الثمانية في المنطق، وهذا ما صنعه الفارابي، حيث ألف رسائل متفرقة تحاكي ما صنعه أرسطو في كتبه الثمانية.

كما ألف على هذه الطريقة في الترتيب في كتاب شامل: ابن سينا في كتابه (الشفاء) خاصة، وكذلك ابن حزم في كتابه (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية)، وأيضًا أبو البركات البغدادي في (المعتبر في الحكمة).

الثاني: ترتيب الأبواب بناء على تقسيم علم المنطق إلى قسمين رئيسين:

١- التصور.

٢- التصديق.

---

(١) المصدر السابق، ص(٣٠-٣١).

(٢) انظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، (بيروت- لبنان)، ١٩٩٦م، ج١، ص(١٢١)، وانظر الساوي، البصائر النصيرية، ص(٢٩).

وقد قيل إن مصدر هذا التقسيم هو أرسطو طاليس، واضع العلم نفسه[١].

إلا أن الذي يظهر أن الذي قدرها، وقررها، ورجحها هو ابن سينا، كما قدمنا من كتبه. واستقر عليها العمل تقريبًا منذ الغزالي، ومن بعده من المتأخرين.

وعند النظر في قسمي العلم تتحدد أبرز موضوعات علم المنطق:

فالقسم الأول: يبحث في كيفية صناعة التصورات، وأبرز ما فيه أمران:

الأول: البحث في الألفاظ: أنواعها، وأقسامها، وتفاصيل ذلك، وهي مبادئ قسم التصورات.

الثاني: البحث في التعريفات أو القول الشارح، وهو الذي ينتظم من الألفاظ المبحوثة سابقًا. وهي مقاصد قسم التصورات. وأسُّ ذلك ورأسه الحد: صناعته، وشرطه، وكيفية تحصيله.

أما النظر في الحدود فظاهر الصلة، والخصوصية بالمنطق.

لكن البحث في الألفاظ، كان محل جدل وإشكال بين المناطقة. ومصدر هذا الجدل ومنشأ الإشكال؛ هو وجود صلة لهذا المبحث بعلم آخر، وهو النحو، وهو أقرب إليه وأليق به.

لذا حرص نُظَّار المناطقة الإسلاميين مبكرًا، على رفع الالتباس وفك الاشتباك، والذي يزداد وضوحًا في لغة العرب خاصة.

فيقول الفارابي في نفس السياق الذي يقرر فيه موضوع المنطق مبينًا علاقته بالألفاظ، حتى لا يحصل التباس: «وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تُعطى القوانين؛ فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات. وذلك أن الرأي إنما نصححه عند أنفسنا بأن نفكر ونروي، ونقيم في أنفسنا أمورًا ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأي؛ ونصححه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقاويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التي شأنها أن تصحح ذلك الرأي»[٢].

---

(١) انظر: النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص(٤٣).

(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٣٣-٣٤).

ثم يُفرِّق بين نظر أهل النحو ونظر أهل المنطق في الألفاظ، بما مُحَصَّله أن المنطق والنحو يتواردان على المشتركات بين الأمم في الألفاظ، وهي التي تتصل بما يضبط القول في التعبير عن المعقولات، بحيث لا يؤثر لفظ اللسان على فهم العقل. ويفترقان في أن النحو ينظر باختصاص فيما يخص اللسان العربي دون بقية الأمم(١).

وتابعه عدد من المناطقة في النظر في علاقة المنطق بالألفاظ، والخلاف فيها، وترجيح أن "المنطقي لا مدخل للألفاظ في عمله إلا بالعرض كدخولها في سائر العلوم والصنائع للمفاوضة... فإن المقصود بالذات المعاني، والألفاظ بالعرض"(٢).

أما القسم الثاني، من الأقسام الرئيسة لعلم المنطق:

فهو البحث في التصديقات، وكيفية إضافة الأحكام، والاستدلال عليها. وأبرز أبوابه، اثنان:

الأول: القضايا، أنواعها، وأقسامها، وكيفية تركيبها.

وهي مبادئ قسم التصديقات.

الثاني: الاستدلال، والحجج، أنواعها، و معيارها.

وهي المقصود الأهم، والمنتهى من علم المنطق(٣). والمركز فيها هو القياس: صوره، وأشكاله، وهي مقاصد التصديقات.

ويلتحق بالأدلة: الاستقراء(٤) والتمثيل(٥). ويفترقان عن القياس في درجة الدلالة، فالقياس البرهاني يُطلب لليقين، والاستقراء والتمثيل ظني الدلالة.

---

(١) انظر المصدر السابق ص(٣٤-٣٥).

(٢) ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، (حيدر آباد)، ط١، ١٣٥٧هـ، ص(٦)، وانظر: ابن سينا، الشفاء، المدخل، ص(٢٢-٢٣).

(٣) انظر الساوي، البصائر النصيرية، ص(١٣٩).

(٤) هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته. انظر: جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم، ص(١٢٦).

(٥) هو إثبات حكم جزئي في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما. المصدر السابق، ص(١٢٦).

وينزع المناطقة إلى البحث في صورة الدليل ونزع المادة منه؛ حتى يستقيم مجردًا من غير مؤثر. فيقدمون القول في صورة القياس ويُسهبون فيه؛ اقترانيًّا كان أو استثنائيًّا. ويدرسون أشكاله على التفصيل، ويحددون أَضْرُبه المنتجة والعقيمة.

ويؤخرون البحث في مادة القياس؛ لأنها غالبًا ما يقع الخطأ في ضبط نوعها في التطبيق، ثم يُرْدِفون ذلك ببيان مثارات الغلط في الحدود والأقيسة، والأمكنة التي يغلط الناس فيها.

وقد نبّه على أصناف طبيعة المسائل المدروسة في علم المنطق، بالقول القائل: «والأمور المتعلمة في المنطق: منها: ما هو على سبيل التذكير والتنبيه الذي لا يحتاج فيه إلى قانون متقدم عليه. ومنها ما هو على سبيل الوضع والتسليم..... ومنها: ما هو على سبيل الاحتجاج واستفادة المجهول من المعلوم»[(١)].

ثالثا: علاقة علم المنطق بالعلوم الإسلامية:

سوف أناقش في هذا المطلب علاقة علم المنطق بالعلوم العقلية المؤثرة في تكوين المنهجية الفكرية لهذا العلم، وطبيعة البحث المتكونة عنها، والتي ساهمت الفلسفة في تشكيلها، ولعل من أبرز هذه العلوم في العالم الإسلامي علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وسوف يتم التطرق للعلوم الآتية:

١) علاقة علم المنطق بالفلسفة.

٢) علاقة علم المنطق بعلم الكلام.

٣) علاقة علم المنطق بعلم أصول الفقه.

[١] علاقة علم المنطق بالفلسفة:

تعد مسألة العلاقة بين علمي المنطق والفلسفة من أبرز المسائل الجدلية التي كثُرُ حولها الكلام والخلاف في تأريخ وتكوين العلوم الفلسفية.

ولعل حساسية الموقف الديني من الفلسفة؛ كانت سببًا من أسباب الخلاف، حيث تتضمن الفلسفة آراء ومقولات لا تتفق مع أي دين، وتضع أصولًا غير شرعية، مما أدى

(١) الساوي، البصائر النصيرية، ص(٢٧).

إلى نفرة عامة من الفلسفة ومتعلقاتها، وحيث إن المنطق جزء من الفلسفة، لذا برز الخلاف في توصيف النشاط المنطقي، وفي علاقته بالفلسفة.

ولقد تعارف شُرَّاح أرسطو في العصر اليوناني على ذكر تقسيم الفلسفة عند أرسطو. إلى قسمين هما: العلوم النظرية والعلوم العملية، مع أن أرسطو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم وهي: العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الشعرية(١).

أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسة وهي: العلم الرياضي والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، وتبحث هذه العلوم في الوجود من حيث إنه وجود متحرك محسوس وهذا يبحثه العلم الطبيعي، ثم من حيث إنه موجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة وهذا يبحثه العلم الرياضي، ومن حيث إنه موجود بالإطلاق بدون تحديد مادي أو رياضي وهذا ما يبحثه علم ما بعد الطبيعة، وقد أطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة بالفلسفة الأولى، وعلى العلم الطبيعي بالفلسفة الثانية(٢).

وتنقسم العلوم العملية عند أرسطو إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم، معتبرًا إياه آلة للعلوم، وأداة للبحث في شتى ميادين العلم والمعرفة؛ لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود إذ هو علم قوانين الفكر(٣).

أما المنطق عند الرواقيين فهو علم له وجود حقيقي، معتبرين إياه جزءًا من الفلسفة، حيث قسموا الفلسفة إلى العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل عندهم هو المنطق(٤).

وقد اعتبر الفارابي أن المنطق جزءًا من الفلسفة، حيث قال: "إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية أو طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"(٥).

---

(١) انظر محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو والمدارس المتأخرة" دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية- مصر)، ط٣، ١٣٩١هـ-١٩٧٢م، ج١، ص(٣٣).

(٢) انظر المرجع السابق، ج١، ص(٣٣-٣٤).

(٣) انظر المرجع السابق، ج١، ص(٣٥).

(٤) انظر علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص(٤٣).

(٥) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (بيروت – لبنان)، ط٢، ص(٨٠).

كما أن الفارابي اعتبر المنطق في موضع آخر من أقواله أنه آلة الفلسفة قائلًا في ذلك: "لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب من كل مطلوب معرفته، لزم أن تكون القدرة على إدراك الصواب حاصلة لنا قبل جميع هذه، وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنتجنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع، والصناعة التي بها نستفيد هي القوة وتسمى صناعة المنطق"[١].

وقد سار على قول الفارابي هذا جماعة إخوان الصفا والذين قسموا العلوم الفلسفية إلى أربعة أنواع: الرياضيات والمنطقيات والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية، معتبرين أن المنطق أداة الفيلسوف، وقد أفردوا لهذا فصلًا أسموه بفصل أن المنطق أداة الفيلسوف[٢].

وقد تمكنت هذه المسألة كمشكلة تقليدية أساسية عند الباحثين في المنطق منذ وقت مبكر، حيث يذكر أن أرسطوطاليس حينما ذهب إلى تقسيم العلوم الفلسفية لم يجعل للمنطق مكانًا في هذه القسمة، في حين خالفه الفلاسفة الرواقيون فجعلوا المنطق جزءًا من الفلسفة وأفردوا له قسطًا في مقابل العلم الطبيعي والأخلاق والجدل عندهم هو المنطق[٣]. بل كانت هناك تقسيمات قديمة لعلوم الفلسفة قبل العهد الأرسطي، وذلك عند أحد تلامذة أفلاطون، حيث قسم الفلسفة إلى:

١- نظرية المعرفة، وهي: (المنطق).

٢- الفلسفة الطبيعية، وهي: (الفيزياء).

٣- الأخلاق[٤].

---

(١) الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، (عمان – الأردن)، ط١، ١٩٨٧م، ص(٢٢٦-٢٢٧).

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص(٣٤٢).

(٣) انظر: مقدمة د. محمد مهران لكتاب: تطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٨٥م، ص(١٨).

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبعة الرسول، ط١، ١٤٢٨هـ، ص(٨).

ثم بعد ذلك اتسع معنى الفلسفة عند أرسطو بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية[١].

وفي الجملة؛ فالخلاف في أقسام الفلسفة وأبوابها مبني في جزء منه على الخلاف في هذه المسألة.

والبحث في تعريف الفلسفة ومفهومها هو من المشكلات الفلسفية العريقة التي يطول النظر فيها، وليس هذا مقام تحريرها.

ولعل من أسباب تشعب القول في مفهوم الفلسفة، هو اختلاف جهة النظر إلى الفلسفة في نفسها بين العلم والنشاط الذهني، حيث إن الأظهر في طبيعة الفلسفة كونها "عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعًا أو بناءً للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائمًا من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم. ويحاول البعض أحيانًا تجنب هذه الصعوبة بالقول: إنه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة، بل يوجد فقط "تفلسف"، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية"[٢].

ومن جهة أخرى، فإن تعدد التعريفات واختلافها يتوقف - غالبًا - على المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها القائم بالتعريف، فتعدد التعريفات والمفاهيم تبعًا لفهم كل مدرسة لمعنى الفلسفة، ووظائفها وأغراضها.

ومن أبرز التعريفات المتداولة، مع اختلافات يسيرة، تعريف الحكمة المرادفة للفلسفة بأنها: "علم حقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح"[٣].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٨).

(٢) هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٩م، ط٢، ١٩٧٥م، ص(١٨).

(٣) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تصحيح وترقيم: عثمان خليل، مطبعة بريل، (ليدن) ١٨٩٠م، ط١، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م، ص(٨٣).

وقيل: "علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية"(١).

وقيل: "علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية"(٢).

ويمكن تقريب الفلسفة، بأنها مقاربة عقلية لتفسير كل ما هو في محيط الإنسان، وكل ما يمكن أن يفكر فيه العقل البشري، وذلك عن طريق فرض التساؤلات الممكنة ثم تسجيل جميع الإجابات الواردة عليها، وثمة مدخل اعتباري يساهم في تحرير علاقة علم المنطق بالفلسفة؛ من خلال فهم السياق الذي انبثقت فيه هذه العلوم.

فعند النظر في منشأ العلوم العقلية: تجدر ملاحظة أولية أو بدائية المعرفة عند الإنسان في ذلك العصر اليوناني القديم، والذي يعيش حالات التكون الأوّليّ للمعقولات والمفاهيم العلمية، والمقدمات الأولية التي تبنى عليها العلوم.

وفي تلك المرحلة لم تكن العلوم متمايزة كما هي عليه فيها بعد؛ لذا فإن موضوع التفكير حينئذ يتعلق بكل ما يمكن الكلام حوله من الطبيعة والرياضة والفلك والأخلاق والسياسة ونحو ذلك، مما يشكل خليطًا معرفيًّا، وحينها تتضح العلاقة، العضوية الأولية التي نشأت بين العلوم في المنشأ الأول. ومنها الفلسفة والمنطق، نتيجة الأجواء العلمية العامة القائمة على التفكير والتأمل في جميع العلوم في سياق واحد.

ومن ثَمَّ، فإن علم المنطق إفراز لمجموعة من المفاهيم المرتكزة أساسًا على مقولات فلسفية معلومة، أو مختزنة في الذهن أو العقل الباطن، ونتج عن كل تلك المختزنات المتراكمة – لاحقًا – علم المنطق.

إذن؛ فعلاقة المنطق بالفلسفة علاقة ابتدأت وليدة منذ فترة الحضانة ثم تشكلت بأشكال مختلفة، حتى جاء أرسطو طاليس، وجعل للمنطق موضوعًا خاصًّا متمايزًا، عن غيره في البحث عن المعرفة، ووزن وعيار طرائق التفكير، وكذا سائر العلوم الفلسفية الأخرى.

---

(١) الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ، ص(١٢٣).

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، ناشرون، (بيروت-لبنان)، ١٩٩٦، ج١، ص(١٢٣).

أما خلاف أهل العلم والفلسفة في هذه المسألة فقديم، وعامته يدور حول أقوال ثلاثة:

الأول: أن المنطق جزء من الفلسفة، وأحد أقسام علومها، مع اختلاف داخل هذا القول في تصنيف المنطق، هل هو قسم مستقل في مقابل القسم النظري والعملي، أم هو أحد أجزاء القسم النظري في الفلسفة؟ خلاف على قولين.

الثاني: أن المنطق آلة الفلسفة ومقدمتها، بمعنى أنه منهج بحث يلزم فهمه وضبطه قبل الخوض في المسائل الفلسفية، وبعد ذلك طبق الخطوات الآلية للمنطق علي علوم الفلسفة.

الثالث: أن المنطق جزء من الفلسفة، ومقدمة لها في نفس الوقت(١).

مع التنبيه على أن القول الثاني، القائل أن المنطق آلة، قد تكون له ملابسات ومؤثرات في التمسك به خارجة عن حد الموضوعية، كتأثر تسمية مجموع كتب أرسطو المنطقية (بالأورجانون) وتفسيرها بأنها الآلة، الذي أوهم البعض بأن المنطق آلة ليس للفلسفة فيه تأثير(٢).

ومن جهة أخرى فقد حفر هذا القول الفارابي وابن سينا على اضطراب في رأيهما، حيث تمسكوا بالقول باستقلال المنطق عن الفلسفة من أجل محاولة توطين المنطق في البيئة الإسلامية بوصفه آلة للبحث العقلي المحايد بوجه عام(٣).

ومما يعضد القول بأن الفلسفة أصل متجذر في بناء المنطق أصولًا ومسائلًا؛ قرائن عدة:

منها: انبعاث فكرة المنطق الأرسطي / الصوري من أصل فلسفي، يقوم على تقسيم الوجود إلى كلي وجزئي، وأن الكليات وجودها ذهني وليس في الخارج، وأن التصور ينبغي أن يبني على الكلي لا الجزئي(٤).

---

(١) انظر: ابن سينا، المدخل من كتاب الشفاء، ص(٥٣)، والخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص(٨٣)، والنشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٣٧).

(٢) ابن سينا، المدخل من كتاب الشفاء، ص(٥٢).

(٣) انظر أقوالهما في تعريف المنطق وقد سبق الإشارة إليه في تعريف المنطق اصطلاحًا. وانظر النشار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٣٨، ٣٩).

(٤) انظر المرجع السابق، ص(٥٣-٥٦).

فالمنطق في أصله وأسه الصوري متفرع عن فكرة فلسفية في الوجود. ومسألة الوجود قضية فلسفية محضة لا يزال خلافها وبحثها عند الفلاسفة في القديم والحديث. كما أن مسألة بناء التصور قضية معرفية، ومبحث المعرفة قسم متمكن من الفلسفة قديمًا وحديثًا كذلك. ولا يخفى أن الأساس الفلسفي لنظرية الحد الأرسطية قائم على إثبات الكليات[١]، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفية المكونة لجملة من المسائل المنطقية.

ومنها: تداخل مباحث و مسائل العلمين – الفلسفة والمنطق – بناءً وتكميلًا وتتميمًا، وهذا من قديم، يؤكده ابن سينا بتعليقه: "... وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحِكْمية، أعني الفلسفة الأولى"[٢].

وقيل: "المنطق هو صميم الفلسفة"[٣]، وذلك باعتبار أن دراسة الفلسفة إذا انتهت بصاحبها إلى تبين طريقه، فلابد أن تسعى إليه حينذاك النظرية المنطقية لتدخل في الإطار العام الذي تبناه دخولًا طبيعيًا لا صنعة فيه[٤].

يضاف إلى ذلك، أن المنطق يصنف ضمن العلوم المعيارية، وهي: "العلوم المؤلفة في أحكام إنشائية، أي أحكام قيم أو تقويم خاضعة للنقد، كعلم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال وغيرها"[٥].

ومن المعلوم أن هذه العلوم إنما قامت على أسس فلسفية في البحث حول فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال، وكذا – قياسًا عليها – المنطق مبني على فلسفة مختصة به أنتجته كباقي العلوم المعيارية.

[٢] علاقة علم المنطق بعلم الكلام:

يُعتبر علم الكلام من العلوم الإسلامية التي تمثل همزة وصل وجسر عبور بين العلوم العقلية – غير الشرعية – والعلوم الشرعية بجامع تغليب المنهجية العقلية في الاستدلال

(١) انظر المرجع السابق، ص(٥٧، ٦١-٦٢).
(٢) ابن سينا، المدخل من كتاب الشفاء، ج١، ص(١٠).
(٣) براتراند رسل، نقلًا عن يحيى هويدي، ما هو المنطق، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٦، ص(٨).
(٤) انظر المرجع السابق، ص(٨).
(٥) جمال صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص(١٥١).

والاحتجاج والمناظرة، لذا كان علم الكلام أولى العلوم الشرعية للتفاعل مع العلوم العقلية بحكم طبيعته ونزعته التي تكونت مع بنيته الفكرية المتمحورة حول العقل، الذي هو في المقابل محور البحث وأداته في علوم الفلسفة والمنطق.

ومن جهة أخرى، فإن المتكلمين المشتغلين بعلم الكلام هم من أوسع العلماء تبحرًا في كافة العلوم الشرعية واللغوية، مما ساهم في انتقال أفكارهم ومناهج بحثهم وطرائق استدلالهم إلى العلوم الأخرى التي اشتغلوا بها، خاصة التي تقارب نشاطهم المنهجي، ومن أقربها وأكثرها علم أصول الفقه، والذي تطورت صلته بالكلام من وقت مبكر إلى حد تجاوز الخصوصية العلمية، لذا كان من المناسب استكشاف علاقة علم الكلام بالفلسفة والمنطق بالأخص، وتأثيرها في تكوينه التاريخي والمنهجي الذي تنقل بدوره إلى العلوم المخالطة له كعلم أصول الفقه.

ولعل هذا القول يعبر عن علاقة المنطق بعلم الكلام والذي قال فيه قائله: "... ثم إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف وضعوا فنًّا للعقائد، واشتهر بعلم الكلام، لكن المتأخرين من المحققين أخذوا من الفلسفة ما لا يخالف الشرع وخلطوا به الكلام لشدة الاحتياج إليه... لكنهم لما لم يكن أخذهم وخلطهم على طريق النقل والاستفادة بل على سبيل الرد والاعتراض والنقض والإبرام في كثير من الأمور الطبيعية والفلكية والعنصرية. قام أشخاص من الإسلاميين كالنصير وابن رشد، ومن غير الإسلاميين؛ وانتصبوا في ردهم وتزييفهم، فصار فنُّ الكلام كالحكمة في النقض وتزييف الدلائل"[(١)].

والمتحصل مما سبق:

أن علوم الفلسفة والمنطق امتزجت بعلم الكلام منذ نشأته كعلم مستقل على يد النُظَّار من المعتزلة، ويشهد لهذا التاريخ الذي سبق سرده من العلاقات والمعارف الفلسفية التي كونت مُنظري الفكر الكلامي، ثم أخذت طريقها إلى التدوين والبحث والنظر، حتى نطق جملة من المتكلمين بجملة من الآراء الفلسفية على صورة يحتملها الوسط الشرعي.

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ج١، ص(٦٨٣).

ولذا اشتهر وصف علم الكلام بأنه علم "مولد" كما يصفه به عميد المؤرخين الذهبي[١]، في أثناء ترجمته لرجل اشتغل بعلم الكلام قائلًا: "...ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل، فإن علم الكلام مُولَّدٌ من علم الحكماء الدهرية...."[٢].

لكن هذه العلاقة كانت على وجه الانتقاء والاختيار، وليس الاستنساخ والنقل المحض، كما حصل عند بعض المتأخرين، وإن لم تخل من النقد والمناقضة عند عامة المتكلمين.

أما علاقة علم الكلام بالمنطق، فعند تحرير القول في علاقة علم الكلام بعلم المنطق؛ لابد من التفريق بين وجهين أو مقامين لعلم الكلام، وهما:

- علم الكلام كمسائل وموضوعات.
- وعلم الكلام كمنهج.

أما علم الكلام كمسائل، وهو من هذا الوجه يقابل الفلسفة، فقد قيل فيه: "... فوقع الكلام للملة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة"[٣]، وهو متأثر بها في تكوينه وتطوراته كما سبق بيانه، وعلى أقل الأحوال فقد تأثر بها في ابتداع المسائل واختراعها حتى وإن خالف القول الفلسفي.

---

(١) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله أبو عبد الله، شمس الدين التركماني الأصل، الفارقي ثم الدمشقي، الذهبي، الشافعي. محدث، ومؤرخ، ولد بدمشق في ربيع الأول سنة ٦٧٣هـ، وتوفي بدمشق في ٣ ذي القعدة سنة ٧٤٨هـ، ودفن بمقبرة الباب الصغير، من تصانيفه الكثيرة: تاريخ الإسلام، سير أعلام النبلاء، العِبَر في خبر من غبر. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت- لبنان)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج٢، ص(١١٤)، وابن العماد، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، (دمشق- بيروت)، ط١، ١٤٠٦ه-١٩٨٦م، ج١، ص(٦١).

(٢) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م، ج٣، ص(١٤٤).

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، (باكستان)، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج١، ص(٥).

ويؤيد هذا القول عدة أمور:

أ- الاتفاق في الموضوع: فمن المعلوم أن أهم أبواب الفلسفة وأصل علومها هو باب (الإلهيات) والمسمى بالفلسفة الأولى.

وفي المقابل، فإن موضوع علم الكلام البحث في الذات الإلهية وما يتعلق بها.

حيث قيل إن: "... العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته..."[١].

ويعترف المتكلمون بهذا الاتفاق بين موضوعي الفلسفة الإلهية وعلم الكلام إلا أنهم يفرقون بينها من جهة قانون النظر، ومن أبرز الأقوال في الحديث عن موضوع علم الكلام: "قيل: هو ذات الله تعالى... وقيل: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار؛ وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام..."[٢].

كما أن المتقدمين من المتكلمين جعلوا موضوع الكلام هو الموجود، فقيل: "... فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود، لرجوع مباحثه إليه"[٣]. وهذا يفيد توسع دائرة التداخل بين علمي الفلسفة والكلام فيشمل البحث في الطبيعيات والرياضيات بالإضافة إلى الأصل في الإلهيات، وهذا مستقر منذ عهد المتقدمين.

حيث قيل فيه: "... فاعلم أن علم الكلام: صناعة نظرية، وليس له موضوع واحد، والسبب في ذلك أن المتكلم، لما كان مقصده تبيين البراهين على صحة الاعتقادات الدينية، والاعتقادات مختلفة باختلافات المسائل: فمنها ما هو من العلم الطبيعي، ومنها ما هو: من العلم الإلهي. اختلف ذلك الموضوع لاختلاف المسائل..."[٤].

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة- مصر)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ج١، ص(٦٨).

(٢) الإيجي، المواقف: تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص(٣٨).

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص(١١).

(٤) المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٧٧، ص(١١).

ومفادُ هذه المقدمة؛ أن التوارد على محل واحد مشترك في البحث سيكون مصدرًا أو سببًا للتقارب والتفاهم، أو التأثر والاستفادة ولو على سبيل المناقضة.

يقول ابن خلدون مفسرًا سبب اختلاط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة: "... وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فنٌ واحد... وصار علم الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس... وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال"(١).

ب- أقوال بعض العلماء والمؤرخين التي أفادت وجود تأثر واستفادة، بل وخلط بالآراء والأصول الفلسفية عند جملة من المتكلمين من المعتزلة خاصة، وكذا الأشاعرة، في طبقة متقدمة كما في القرن الثالث والرابع الهجري، فقد قيل في هذا الشأن: " ومثل الفوقية فإنه حملها على العلو وأثبت البينونة غير المتناهية وذلك الخلاء الذي أثبته بعض الفلاسفة"(٢). وكذلك القول القائل: "والبارئ تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر، وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين، وأبرزه في معرض الكلام.... وليس ذلك مذهب الإسلاميين كيف، ورأي المحققين من الحكماء أن الجسم لا يؤثر في إيجاد الجسم..."(٣).

أما القرن الخامس وما بعده؛ فالشأن فيه أظهر، كما حصل في طبقة الغزالي ثم من بعده، يقول تاج الدين السبكي(٤) مقررًا ذلك: "فقد خاض حجة الإسلام

(١) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، (الدار البيضاء)، ط١، ٢٠٠٥م، ج٣، ص(١٠٦).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ١٤٠٤هـ، ج١، ص(١١٥).

(٣) المصدر السابق، ج١، ص(٩٣).

(٤) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام، قاضي القضاة تاج الدين السبكي الشافعي فقيه، أصولي، وُلِدَ سنة ٧٢٧هـ، أفتى ودرّس، وتولى القضاء، وجرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض قبله وحصل له من المناصب ما لم يحصل لأحد قبله، توفي سنة ٧٧١هـ، من تصانيفه: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، والتوشيح على التنبيه والمنهاج والتصحيح، وطبقات=

الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخلطوها بكلام المتكلمين"[١].

جـ- نوعية المسائل المدروسة وعنوانها واصطلاحها، فمن خلال استعراض كتب الكلام المتقدمة أو كتب المقالات التي تنقل آراء المتقدمين يظهر الكم البالغ من المسائل والاصطلاحات والصياغات التي كتبت بحرف الفلاسفة على لسان المتكلمين. فالبحث في العرض، والجوهر، والجسم، والهيولى، وأجناس الأعراض وهي: الألوان، والحركات، والطعوم، والحيز، والمحل، والسكون والحركة، والكمون، والظهور، ونحو ذلك من اللغة والرأي والاصطلاح التي تجدها شائعة في خطاب المتكلمين.

وهذا الشيوع الاصطلاحي والموضوعي لمفردات الفلسفة يبين مقدار التأثر بالفلسفة على المدى البعيد حتى أصبحت جزءًا متغلغلًا، وحالة منتشرة في الحقل والخطاب الكلامي بغض النظر عن مصدرها الفلسفي.

وأما علم الكلام كمنهج للبحث والنظر فيعتبر هذا الوجه من علم الكلام هو الأقل ظهورًا، والمتأخر وجودًا من وجه المسائل والموضوعات. حيث لا يكاد يوجد كتاب مفرد أو متخصص في بعض الأبواب للحديث عن منهج البحث وطرق الاستدلال وأنواع الأدلة عند المتكلمين في القرون المتقدمة كالقرن الثالث والرابع الهجري.

ويعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني من أوائل من أفرد أبوابًا لهذا النوع من العلم، كما في كتابه (التمهيد) على هيئة مقدمة متصلة تضمنت مسائل وأصولًا في المنهج والأدلة، فقد أفرد على سبيل المثال بابًا للكلام في الاستدلال[٢]، ثم تبعه جملة من المتكلمين من بعده.

=الشافعية الكبرى. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث (القاهرة – مصر) ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م، ج١، ص(٢٨)، وابن العماد، شذرات الذهب، ج١، ص(٦٦).

(١) السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت-لبنان) ط١، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م ص(٦٥)، وانظر ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص(١٠٤).

(٢) انظر الباقلاني، التمهيد، المكتبة الشرفية، (بيروت- لبنان)، ١٩٥٧م، ص(١١).

ويتفق عامة المتكلمين على وجود الجانب المنهجي القانوني لهذا العلم، وإن لم يفردوه باسم خاص، كما في المنطق مع الفلسفة أو في أصول الفقه مع الفقه، وإن سُمي بكتاب (النّظر) عند بعض المتكلمين لكنه لم يظهر له تحديد ولا إفراد في التصنيف الكلامي.

والتمييز والتقويم وظيفة منهجية تتفرع عن أصول منهجية وأدلة كلية.

يقول الشهرستاني في وصف حالة الخلاف المنهجي بين المتكلمين من المعتزلة، وبين السلفية الأثرية المنهج: "وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي"(١). ثم يمتدح أبا الحسن الأشعري بعد خروجه على المعتزلة ورده عليهم: "... وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبًا منفردًا"(٢).

وهذا يفيد أيضًا في وجود التقنين العقلي والتقعيد المنهجي لعلم الكلام من وقت مبكر على خلاف المنهج السلفي الذي يعتمد النص الشرعي ويقدمه ويكتفي به غالبًا عن الخوض في أدلة العقول.

وقد قيل في مقارنة المنطق بالكلام: "... إنما سمّي كلامًا إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة"(٣).

وقد علق على هذا الموطن بالقول: "... إنما سمي الكلام كلامًا؛إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، يعني أن لهم علمًا نافعًا في علومهم، سموه بالمنطق، ولنا أيضًا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام"(٤).

كما قيل حول أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم: "... ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات"(٥)، ومفاده: أنه كما أن المنطق مقدمة

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص(٢٠).
(٢) المصدر السابق، ج١، ص(٢٠).
(٣) الإيجي، المواقف، ج١، ص(٤٥).
(٤) الجرجاني، شرح المواقف، عناية وتصحيح: السيد محمد بدر الدين النفساني، مطبعة السادة (بجوار محافظة عمر لصاحبها محمد أسيل)، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م، ج١، ص(٦٠).
(٥) التفتازاني، شرح المقاصد، ج١، ص(٦).

منهجية في الدراسة الفلسفية؛ فكذلك علم الكلام المنهجي مقدمة للبحث في الشرعيات العقدية.

مما سبق؛ يفيد في إثبات الناحية المنهجية في علم الكلام لدرجة مقارنته بعلم المنطق في علاقته بالفلسفة. إلا أن علم الكلام لم تفترق الناحية المنهجية فيه عن الناحية الموضوعية التي تبحث المسائل على التفصيل، بخلاف الحاصل في المنطق والذي أصبح علمًا مستقلًا، ومقدمة منهجية للفلسفة، كذلك في أصول الفقه هو علم مستقل، وهو المقدمة المنهجية لعلم الفقه. أما علم الكلام فلم تحدد ولم تستقل لديه هذه الناحية المنهجية بل كانت غالبًا على هيئة مقدمات نشأت متأخرة في الكتب الكلامية، حيث ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أوائل الكتب التي قُدِّمَت بمقدمة منهجية ككتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبدالجبار الهمذاني وبصورة أكثر اكتمالًا وانتظامًا عند الباقلاني في كتابه (التمهيد).

وعلى كل حال، فإن الجانب المنهجي في علم الكلام تتنازعه جهتان في البحث:

١- الأدلة العقلية، ومقدماتها.

٢- الأدلة الشرعية النقلية، أي النصوص والآثار.

إلا أنه من المستقر لدى عامة المتكلمين أن العقائد والأصول الكلامية قطعية، ولا يجوز الاستدلال عليها إلا بقطعي مماثل لها في القوة والدلالة. وموقفهم من جملة الأدلة النقلية أنها ظنية وأضعف درجة من القطعيات ولا تقوى على البرهنة عليها. وهذه ظاهرة لدى المتكلمين في تضعيف الأدلة الشرعية النقلية[(١)]، خاصة ظواهر الكتاب والسنة، وأخبار الآحاد، والأقيسة الشرعية. وحينها لا يكاد يتبقى من الأدلة الشرعية النقلية ما يمكن الاحتجاج به في القطعيات إلا القليل النادر.

وباستبعاد هذا النوع من الأدلة؛ لم يتبق إلا أن يكون موضوع البحث في الجانب المنهجي الكلامي: هو أدلة العقول ومتعلقاتها، وهو بهذا يتوافق مع علم المنطق في محل البحث وموضوعه، فيتواردان على نفس المكان، وهو العقل البشري والتفكير الإنساني.

---

(١) انظر نشأة القول بتضعيف الأدلة النقلية، عابد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، (مكة المكرمة- السعودية)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص(١٧٧-٢٠٥).

وهذه أولى مداخل العلاقة بين علمي الكلام المنهجي وعلم المنطق.

وقد أشار جملة من المتكلمين والعلماء لهذا التداخل المنهجي بين علمي الكلام والمنطق، وهذا النقل يفيد في إثبات تقدم معرفة المتكلمين للمسائل المنطقية ورواجه وانتشاره بينهم، لكن ليس باسم المنطق، الذي هجروه بسبب ارتباطه بشبهة الفلسفة الكفرية، واستعملوه واستفادوا من محتوياته بدون مسماه المريب.

يقول الشهرستاني مؤرخًا لتاريخ الخلط بين "المناهج" الكلام والفلسفة من فترة مبكرة: "... ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[١].

وهذا تعبير دقيق يصف حالة العلاقة بين العلمين (بالترادف) وهو ما يتعدد فيه الاسم واللفظ مع اتحاد المعنى والمسمى، والمراد هنا اتحاد موضوع البحث.

وقد أكد ذلك في معرض الكلام عن المتكلمين مبينًا علاقتهم بالفلسفة، وعدولهم عن أدلة الشرع، بالقول: "... إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر... وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه..."[٢].

وقد تطور التداخل والتأثر بين المنطق والكلام، حتى أصبحت القواعد والمقدمات المنطقية أحد أركان علم الكلام، كما حصل في ترتيب فخر الدين الرازي لعلم الكلام على أركان أربعة، في كتابه (المحصل) أولها: في المقدمات[٣].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص(٢٠).

(٢) الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، دار المنهاج، (القاهرة- مصر)، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص(١٠).

(٣) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (القاهرة- مصر)، ص(١٦).

ومع مرور الوقت، أصبح المنطق من مبادئ علم الكلام، بل داخلًا فيه عند بعضهم، كما نقل ذلك بالقول: "ومبادئه - أي علم الكلام: العلوم الشرعية بأسرها، وكذا الصناعات المنطقية، وجعل بعضهم المنطق داخلًا فيه، لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى علم غير شرعي، ولا حِجْر فيه؛ لأن أمر التدوين استحساني"[(١)].

وكذلك قوله: "وبالجملة فالكلام موضوع لإثبات الواجب لله تعالى وصفاته والنبوة، والمعاد على قانون الإسلام وغير ذلك من المباحث العقلية، والقوانين المنطقية التي هي مبادئ لذلك"[(٢)].

ومما يؤكد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام المنهجي؛ استقراء المقدمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على أقل الأحوال في الكتب الكلامية الشاملة - في مرحلة ما قبل الغزالي [(٣)]- فعند النظر في المسائل والدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون ويستعملونها؛ تبرز لنا جملة من مسائل المنطق وأدلته، منها:

تقسيم العلم إلى قديم وحادث. وتقسيم العلم الحادث إلى: العلم الضروري والعلم النظري/ الكسبي.

ثم مراتب العلم الضروري، أو مراتب العلوم من البديهيات والحسيات ونحوها.

والبحث أيضًا في مراتب الإدراك ونحو ذلك. وهذه مسائل منطقية المصدر والمنشأ.

ومسألة الحد، التي هي النصف الأول من علم المنطق حيث يعتمدها المتكلمون كبحث مشهور بينهم بتفاصيلها، مع مخالفتهم للمناطقة في بعض التفاصيل والشروط.

---

(١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، مج٢، ص(١٣٣).

(٢) المصدر السابق، مج٢، ص(١٤٢).

(٣) انظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، (بيروت – لبنان)، ص(٧٠٥-٧٠٦).

والبحث في الأدلة العقلية، وقد لخصت بالقول: «ثم رتب أئمتنا أدلة العقل... قالوا: أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام، أحدها: بناء الغائب على الشاهد، والثاني: إنتاج المقدمات النتائج والثالث: السبر والتقسيم[١]. والرابع: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه"[٢].

ثم يتكلم في موطن لاحق عن البراهين بقوله: "ثم البرهان ينقسم إلى: البرهان المستد، وإلى البرهان الخلف... والأحكام الإلهية كلها تستند إلى بالبرهان الخلف..."[٣].

فهذا تصريح من إمام مطلع على علوم وأقوال من قبله، فينقل حاصرًا الأدلة العقلية عند المتكلمين، فيذكر منها:

- بناء الغائب على الشاهد، وهو: قياس التمثيل عند المناطقة.
- إنتاج المقدمات النتائج، وهو: الاستدلال المباشر عند المناطقة من مقدمة واحدة.
- السّبر والتقسيم، وهو: القياس الشرطي المنفصل عند المناطقة.
- برهان الخلف، وهو: منقول باسمه ورسمه عن المناطقة أيضًا[٤].

فهذه هي أدلة المناطقة بعينها، مع تغيير العبارة أحيانا، كما هو من عادة بعض المتكلمين.

ويُلْحظ أن هذه المسائل المنطقية لا تكاد تنتظم في سياق واحد عند المتكلمين - فيما قبل مرحلة الغزالي - إلا قليلًا، فتراهم تارة يبحثون في بعض الكتب عن الحد وشروطه

---

(١) هو حصر الاحتمالات الواردة وإلغاء الجميع مع إبقاء وتصحيح واحد. ومن أوجه استعماله؛ استخراج العلة في باب القياس الشرعي، عن طريق حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح ليتعين ما بقى. انظر: الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص(١١٦).

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، (المنصورة- مصر)، ط٤، ١٤١٨هـ، ج١، ص(١٠٤).

(٣) المصدر السابق، ج١، ص(١٢٢).

(٤) انظر الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (مصر)، ١٩٦١، ص (١٥٨).

ومسائله، ويفوتون ذكر الأدلة وأقسامها. وتارة أخرى يذكرون الأدلة وتفاصيلها، ولا يذكر الحد إلا عرضًا، وهكذا.

والمحصل من هذا التقرير، أن الخط التاريخي لنشأة العلوم الشرعية وتطورها؛ يشهد لعلاقة منتظمة بين علم الكلام وعلوم اليونان، وذلك من خلال ملاحظة الفرق والشبه، الفرق بين العلوم الشرعية الأساسية النقلية المعتمدة على النصوص الشرعية وبين علم الكلام الذي يغاير ويفارق هذه العلوم في منهج التفكير والبحث.

أما الشبه فهو مع علوم الفلسفة والمنطق، والتي اشترك معها في الموضوع والمنهج.

[٣] علاقة علم المنطق بعلم أصول الفقه:

إن تاريخ العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه، والتي تتفرع عن ظاهرة تأثير العلوم في بعضها والذي لم يخل من عدة مراحل وتحولات من النشأة إلى التمكن.

وعلم المنطق تراوح بشكل تصاعدي في علاقته بعلم أصول الفقه، وقد اتسمت بداياته وتشكلت في استعارة عدة مسائل متفرقة من المنطق وتقديمها في علم أصول الفقه على شكل مقدمات نظرية، ثم تطور الحال حيث تم الاستعانة فيها بعلم المنطق جملة كعلم مستقل يكون مقدمة منهجية للبحث، ومنظمًا لطريقة التفكير والنظر والجدل، ثم تطور إلى مراحل أخرى وصل من خلالها إلى اعتباره علمًا مطلوبًا لكل من تصدر للاجتهاد.

وهكذا، فإن علم المنطق في علاقته بعلم الأصول لم ينشأ بحكم رجل واحد أو جهد شخص معين، بل هي أطوار وأدوار متفرقة متطورة، كانت ضمن مراحل تشكلت فيها العلاقة متفاعلة مع الظروف التي تهيأت في المرحلة السابقة، ومهدت للتطور في المرحلة اللاحقة.

ولعل صياغة تاريخ العلاقة على هيئة مراحل يكون أقرب لتوصيف الحالة وتفهمها من سردها بدون ملاحظة حركة التحولات الحادثة والمكونة تدريجيًا لعهد جديد في تاريخ الفكر الأصولي. وسوف اقتصر على المرحلة الأولى فقط، مؤجلًا المراحل الباقية في ذكر موقف الغزالي من المنطق عمومًا وكيف أثر فيمن جاء بعده.

فالمرحلة الأولى: مرحلة الاختلاط بين المعارف المنطقية والكلامية والأصولية.

والمرحلة الثانية :مرحلة تطوير العلاقة بين العلمين وتعميقها "مرحلة الاندماج".

حيث كان التواجد المنطقي في المدونة الأصولية عبارة عن مجموعة مسائل منتقاة ومتفرقة من علم المنطق، قدمت في كتب الأصول مختلطة بمجموعة أخرى من المسائل الكلامية النظرية، وصيغت في شكل مقدمات منهجية قبل الشروع في دراسة أدلة وقواعد علم أصول الفقه.

وهذه المرحلة لا يمكن الجزم ببداية محددة لها، نظرًا لكثرة المصنفات المفقودة في القرن الثالث والرابع الهجري، أو غير المكتملة من حيث الشمول في التصنيف.

ولعل أوضح فترة لتلمس هذه الحالة من العلاقة البدائية هي:

في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، من خلال مصنفات القاضيين:

عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، وأبو بكر ابن الطيب الباقلاني، ويشهد لوجود العناصر المنطقية في كتب أصول الفقه في تلك الفترة كتاب العمد للقاضي عبد الجبار وشرحه أيضًا، والذي قام بتصنيفه قبل عام ٣٦٠هـ[١]. ويؤيد وجود نهج دخيل وعناصر خارجية في مدونات القاضي عبد الجبار الأصولية؛ تلميذه أبو الحسين البصري، حيث ذكر في مقدمة كتابه المعتمد، في أثناء بيان سبب تأليفه لهذا الكتاب مع كونه ألف شرحا على كتاب شيخه (العُمَد) وهو في علم أصول الفقه أيضًا، فقال: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العمد واستقصاء القول فيه؛ أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم، وحد الضروري منها والمكتسب، وتوليد النظر العلمي ونفي توليده النظر، إلى غير ذلك...»[٢].

أما مدونات القاضي أبي بكر الباقلاني، فالشأن فيها أوضح، والصورة أجلى؛ حيث تتبدى مجموعة من الدلائل المبينة عن وجود أثر لعلم المنطق موادا ومنهجا.

---

(١) انظر أبو الحسين البصري، شرح العمد، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، (القاهرة- مصر)، ١٤١٠هـ، ط٣، مج١، ص(٦).

(٢) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ، ج١، ص(٣).

ومنها: أن القاضي في كتابه (التقريب والإرشاد) عقد بابًا في نظرية الحدّ[١].

كما ناقش جملة من المسائل المتعلقة بموضوع الحد في مواضع متفرقة من كتابه، منها:

- تعريف الحد، أو حد الحد[٢].
- ترجيح جواز تحديد الأمر المحدود بحدين أو أكثر[٣].
- تأثير الزيادة والنقصان في الحد، وأقسامها[٤].
- تقرير عدم جواز استعمال التجويز في صناعة الحدود[٥].

كما استعرض في عامة كتابه جملة من الحدود الكلامية والأصولية.

ولا شك أن مبحث (الحد) منطقي النشأة والمصدر، إلا أن الباقلاني خالف المناطقة في شرطه، فالمناطقة يشترطون طلب الماهية في تحصيل الحد، بخلاف الباقلاني وسائر المتكلمين فيشترطون التمييز في إدراك الحد المطلوب.

- كما ناقش الباقلاني مجموعة من مسائل علم المنطق، منها:

- تقسيم العلم إلى قديم وحادث، والحادث: إلى اضطراري، واستدلالي[٦].
- مصادر العلم الضروري: كالحسيات، والوجدانيات، والبدهيات، والتجريبيات، والمتواترات المشتهرات[٧].

أشار إلى ما اصطلح عليه في علم المنطق: بقوانين الفكر الأساسية[٨].

---

(١) القاضي الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحمد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج١، ص (١٩٩).

(٢) المصدر السابق، ج١، ص(١٤٧-١٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (١٧٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (٢٠٠).

(٥) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (٢٩).

(٦) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (١٨٣).

(٧) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (١٨٨ -١٩٢).

(٨) انظر: المصدر السابق، ج١، ص (١٩٠).

حضور المصطلح المنطقي في خطاب الباقلاني الأصولي: كمصطلح الحد، والماهية، والدوران والانعكاس، والعرض والجنس، والقضية، والنقض، والجوهر.

استعمال الباقلاني لمنهجية (السبر والتقسيم) في عرض المسائل وتقريرها، والاستدلال عليها ونقاشها[١].

ويمكن تسجيل اعتراف ضمني عن الباقلاني بالاطلاع أو الاستفادة من كلام المناطقة، والتي أفادها بقوله وهو يناقش مسألة: الزيادة والنقصان في الحدود، فقال: "وقد قال السابقون إلى الكلام فيه: إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود"[٢]. فإحالته على كلام السابقين للكلام في شأن الحدود وهم المناطقة؛ تفيد اطلاعه على مؤلفاتهم واستفادته منها.

كما أن نسبته (الحدّ) إلى علم المنطق في قوله: "وإطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي، وبين الحد الهندسي... والحد الشرعي..."[٣]، تفيد أيضًا اعترافه بنسبة فكرة (الحد) لمصدرها الأول وهم المناطقة، لذلك قدمهم في الترتيب.

ومن الناحية التطبيقية التشغيلية للمفاهيم المنطقية، سجل للباقلاني: أول محاولة لصياغة حد لمصطلح أصولي مقارب لمنهج الحدود، كما في تعريفه للواجب بقوله: "حد الواجب: إنه عرض، في فعله ثواب وفي تركه ذمٌّ وعقاب؛ لأن كل واجب فإنه عَرَض من الأعراض"[٤].

فاستعمال الباقلاني لمصطلح (عَرَض) المنطقي؛ فيه بيان لحقيقة الواجب، وكون هذا الوصف من أعراض الفعل لا من ذاتياته.

ويضيف الجويني في تلخيصه عن الباقلاني، في هذا المنحى أمورًا:

منها: نقد الحدود والتعريفات لعدم استيفائها لشرائط الحدود، كما فعل ذلك فينقد حدود القياس[٥].

---

(١) انظر مثلًا: المصدر السابق ج ١، ص(٢١٣، ٣٦٣)، وج٣، ص(٣٤، ٥٥، ٣٠٥).

(٢) المصدر السابق، ج١، ص(٢٠٠).

(٣) المصدر السابق، ج١، ص(١٩٩).

(٤) المصدر السابقج١، ص(٢٠٠).

(٥) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية (بيروت – لبنان)، مكتبة دار الباز (مكة المكرمة- السعودية)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ج٣، ص(١٤٥-١٥٢).

كما نقل عنه نقدًا لفكرة القياس الاقتراني عند المناطقة والفلاسفة، وقبولًا لفكرة القياس الشرطي المنفصل(١).

ويضيف الجويني في فصل أنواع الاستدلال: صورة السبر والتقسيم (=القياس الشرطي المنفصل) ويسوقها تخريجًا على أصول الباقلاني القول بها، لكنه لم يتعرض لها تصريحا، ثم يطبق هذا النوع من الاستدلال على مسألة فرعية فقهية(٢).

وفي الجملة، فهذه المسائل المنطقية المتناثرة، والمختلطة بجملة من المسائل المنهجية الكلامية تفيد نشوء الاتصال بين علمي المنطق وأصول الفقه في هذه الفترة التي دونت فيها هذه المصنفات، والتي يمكن الجزم بأنها كانت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

وقد تابع بعض الحنابلة الباقلاني في تقسيمه لبعض المقدمات المنطقية، واضعًا بابًا عن الحدود يتضمن: تعريف الحد وشرطه، وحكم الزيادة والنقصان فيه نقلًا عن الباقلاني، ثم سرد بعض الحدود وناقشها نقدًا وردًّا وترجيحًا، كما تناول تقسيم العلم إلى قديم ومحدث، والمحدث إلى ضروري ومكتسب، ثم قسم علم الضرورة بحسب مصادره، ساردا مراتب الإدراك(٣).

لكن الموقف الأصرح في تعميق العلاقة بين علم المنطق وأصول الفقه يظهر في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، والذي تقدم به أبو محمد ابن حزم حيث سبق كافة الأصوليين في مطلبين:

الأول: تقرير حاجة الفقيه المجتهد الأصولي لدراسة كتب المنطق ومعرفة القواعد والمبادئ المنطقية، وذلك حينما قال في معرض كلامه عن كتب المنطق الأرسطية: "...والكتب التي جمعها أرسطا طاليس في حدود الكلام... كلها سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعِظمُ منفعة الكتب التي

(١) انظر: المصدر السابق، ج٣، ص(١٥١ - ١٥٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج٣، ص(٣٢٠).

(٣) انظر: القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن على بن سير المباركي، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، (جدة - السعودية) ط٢، ١٤١٠هـ -١٩٩٠م، ج١، ص(٧٤ - ٧٦).

ذكرنا في الحدود، ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يُتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يُعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض. وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدًا، وما يصح مرة ويبطل أخرى، وما لا يصح ألبتة، وضروب الحدود التي ما شذّ عنها كان خارجًا عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدور، وغير ذلك مما لا غناء للفقيه المجتهد لدينه ولأهل ملته عنه"[١].

الثاني: اعتماد علم المنطق كمقدمة منهجية لمعرفة وضبط أصول الاستدلال في أصول الفقه وأصول الدين.

لذا يمكن القول: بأن ابن حزم هو أول من وضع مقدمة منطقية لأصول علوم الشريعة – أصول الدين وأصول الفقه – لكنها مقدمة منفصلة مستقلة في كتابه (التقريب لحد المنطق)، وهو يصرح بهذا في مقدمة كتابه في أصول الفقه (الإحكام في أصول الأحكام) حيث يقول: «... فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب (التقريب)، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب... فكان ذلك الكتاب أصلًا لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضا كتابنا المرسوم (بالفِصَل) فبيّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من المِلل والنِحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب...، ثم جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل فيما كُلِّفناه من العبادات، والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفًا..."[٢].

ثم اعتمد كتابه (التقريب) كمقدمة منطقية عمليًّا في كتابه الأصولي (الإحكام)، فأحال عليه في مواطن عديدة عند البحث في مدارك العقول والنواحي المنهجية[٣].

---

(١) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، (القاهرة- مصر)، ج٢، ص(٧٧).

(٢) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث (القاهرة – مصر)، ط١، ١٤٠٤هـ، ج١، ص(١٢).

(٣) انظر المرجع السابق، ج١، ص(١٢-١٣).

لكن مشكلة المتلازمة التاريخية لنشاط ابن حزم العلمي قضت على كتبه وعلمه بضعف الانتشار ومحدودية التأثير في علم أصول الفقه وغيره؛ سواء للبعد الجغرافي لأرض الأندلس التي يسكنها، أو لحدة شخصيته ونبذها أحيانًا، ثم لأثر الهيمنة المشرقية في العلوم الإسلامية، فعلماء المشرق الإسلامي كان لهم من القوة والنفوذ العلمي ما لم يكن لغيرهم، وذلك لقوة الحركة العلمية في محاضر الإسلام العتيقة في الحجاز، والعراق، والشام، ثم مصر، والتي قضت بأن العلم ينقل من المشارقة إلى المغاربة لا العكس، بل اعتاد المغاربة على الهجرة إلى المشرق الإسلامي حتى يتقدم بهم العلم باللقيا والمثاقفة، كما هو مشهور من تجربتي الباجي[(١)]، وابن العربي[(٢)] الأندلسيين، والمحصل في تاريخ العلاقة بين علم المنطق وأصول الفقه في طورها الأول والذي حدث في القرن الرابع الهجري، ثم الخامس في مرحلة ما قبل الغزالي؛ هو اختراق لعلم أصول الفقه عن طريق المتكلمين، وتمرير لمحتوياتهم ومنقولاتهم المنهجية التي تشتمل على عناصر من علم المنطق، ثم تثبيتها في علم الكلام، ثم في علم أصول الفقه، لا على أنها من علم المنطق اليوناني مباشرة، بل في صورة مختارات منطقية دمجت بإضافات كلامية من لدن المتكلمين كمبحث النظر ونحوه، ثم ألبست قالبًا كلاميًّا كباب مدارك النظر أو مدارك العقول، ونحو ذلك مما لا يُشعر بعلاقته بعلم المنطق المذموم في الجملة في الوسط الكلامي في تلك الفترة وما قبلها.

والسياق التاريخي السابق يبين خطأ ما ذهب إليه بعض المؤرخين[(٣)]، لعلم أصول الفقه من خلو القرن الرابع والخامس من تأثير علم المنطق سوى في مرحلة الغزالي وما

---

(١) هو العلامة الحافظ المحدث الأندلسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي بن شريعة اللخمي الإشبيلي، المشهور بابن الباجي، ولد سنة إحدى وتسعين ومائتين، روى الناس عنه الكثير، مات في رمضان سنة ثمان وسبعين وثلاث مائة، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٢، ص(٣٦٨).

(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الإشبيلي، المالكي، المعروف بابن العربي، يكنى أبا بكر، الإمام العلامة الحافظ، ولد في إشبيلية، وتولى قضاءها، وتوفي رحمه الله تعالى في ربيع الأول سنة ٥٤٣هـ منصرفه من مراكش، وحُمِلَ ميتًا إلى مدينة فاس ودُفِنَ بها، من تصانيفه: المحصول في أصول الفقه، القبس على موطأ مالك بن أنس، قانون التأويل. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، (القاهرة – مصر)، ج٢، ص(٣٢٤).

(٣) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٨٩-٩١).

بعده، بل التأثير كان قبل ذلك كما تقدم من اتصال المتكلمين بأصول الفقه، لكنه لم يكن باسم علم المنطق أو بتقرير المقدمة المنطقية بحرف المناطقة كما فعل الغزالي، ولا من حيث الشمول والتوسع الذي قدمه في مستصفاه على النحو الذي سيأتي بيانه فيما بعد[1].

(١) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص(١٧).

الفصل الثاني

موقف علماء المسلمين من علم المنطق

أولا: تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي.

ثانيا: موقف علماء المسلمين من المنطق الأرسطي.

ثالثا: أسباب قبول ورفض المسلمين للمنطق الأرسطي.

الفصل الثاني

موقف علماء المسلمين من علم المنطق

أولاً: تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي:

إن ملاحظة التحول التاريخي لحياة علوم الفلسفة من طورها الأول ومنشأها الأقدم وصولا إلى التاريخ الإسلامي: من شأنه أن يساعد في اكتمال الصورة عند تتبع تفاعلات هذه العلوم في الوسط الإسلامي، لذا كان من المناسب دراسة نشأة هذا العلم في العالم الإسلامي، وكيف انتقل التراث اليوناني إلينا، حتى نقف على أبرز الملابسات والمؤثرات، ونلتمس بدايات التحولات الفكرية من جذرها.

كان البحث العقلي حِكرًا على الإغريق تقريبًا في ذلك الزمن الغابر، قبل الميلاد بنحو ستة قرون. ثم تتابعت هذه القرون متطورة في محضن الحضارة اليونانية الهيلينية إلى أن آلت المكانة والحظوة إلى أواخر فلاسفتها المشّائين: سقراط، ثم تلميذه أفلاطون، ثم تلميذه الأشهر أرسطو طاليس.

وقد دالت دولة اليونان إذ ذاك، ثم سار عليها ما سار على الأمم قبلها من انحسار وانفكاك على يد الرومان. وكانت دولة الرومان قد تديّنت بالنصرانية التي حاربت وثنية اليونان، فأغلقت مدارس الفلسفة في أثينا، واضطهدت الفلاسفة، حتى خرج بعضهم فارًّا إلى فارس، وتنصّر بعضهم، وخلط بعضهم الآخر الأطروحات الفلسفية بالصِّبْغةِ النصرانية[1].

وقد تلا العصر اليوناني الإغريقي عصر آخر، يَصِفُه بعض المؤرخين[2] بالعصر الهيلني الروماني، وهو يمثل مرحلة انتقالية؛ حيث فُتحَ فيه باب التفلسف لمجموعة من العقليات الشرقية، كالمصرية والسورية بالإضافة إلى الرومانية. «فالعصر الهيليني الروماني هو إذن: الزمن الذي تفلسفت فيه العقلية الإنسانية في ظل الإمبراطورية الرومانية، فيما تركه الإغريق للإنسانية من تراث فلسفي، ويبتدئ من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف

---

(١) انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، (بيروت – لبنان)، ط١٠، ١٩٦٩م، ص(١٢٩).

(٢) انظر: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة (القاهرة- مصر)، دار غريب للطباعة (القاهرة- مصر)، ط٦، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص(٩٤-٩٥).

القرن السادس في بيزنطة[١]، وروما[٢]. وإلى منتصف القرن السابع في الإسكندرية[٣]، وإلى القرن الثامن في سوريا والعراق، في مدارس: الرُّها[٤]، ونصيبين[٥]. وأنطاكية[٦]، أي إلى عهد الترجمة والتنقل عند العرب"[٧].

(١) مدينة يونانية قديمة بُنيت في القرن السابع قبل الميلاد على مضيق البوسفور، ثم أضحت عاصمة الدولة البيزنطية أو الدولة الرومانية الشرقية، وسميت (قسطنطينية) نسبة إلى الإمبراطور الروماني (قسطنطين الأول) الذي جدد بناءها سنة ٣٢٤ للميلاد.
انظر: محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٧٥م، ط٢، ١٩٨٤م، ص(٤٨١)، وياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٩٩٥م، ج٤، ص(٣٤٧).

(٢) ويقال لها رومية، مدينة رئاسة الروم وعلمهم، قال بعضهم: هي مسماة باسم رومي بن لنطي بن يونان بن يافث بن نوح عليه السلام، وذكر بعضهم إنما سُمي الروم روما لإضافتهم إلى مدينة رومية، واسمها رومانس بالرومية، فعُرّب هذا الاسم، فسُمي من كان بها روميًا.
انظر: الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص(١٠٠)، والقزويني، آثار البلاد في أخبار العباد، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ص(٥٩١-٥٩٤).

(٣) مدينة بأرض مصر على ساحلها، تنسب إلى بانيها الإسكندر، واختلف في تعيينه، هل هو ابن فيلفوس الرومي، أو الإسكندر الأول ذو القرنين الرومي، وقد فتحت سنة ٢٠هـ، في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد عمرو بن العاص رضي الله عنه بعد قتال وممانعة.
انظر: الحموي: معجم البلدان، ج١، ص(١٨٣-١٨٤)، والقزويني، آثار البلاد في أخبار العباد، ص(١٤٣-١٤٦).

(٤) مدينة من أرض الجزيرة متصلة بحرَّان، روميةٌ عليها سور حجارة، تدخل منها أنهار وتخرج عنها، وهي سهلية جبلية كثيرة البساتين والخيرات، مسندة إلى جبل مشرفة على بساط من الأرض ممتد إلى حرَّان.
انظر: الحميري، الروض المعطار، ص(٢٧٣)، والحموي، معجم البلدان، ج١، ص(١٢٧-١٢٨).

(٥) مدينة من بلاد الجزيرة بين دجلة والفرات، ولها نهر عظيم يقال له الهرماس عليه قناطر حجارة، كانت مدينة رومية، فلما افتتحها عياض بن غُنْم الفِهري في خلافة عمر رضي الله عنه سنة ثمان عشرة أسكنها المسلمين، وأهلها قوم من ربيعة من بني تغلب.
انظر: الحميري، الروض المعطار، ص(٥٧٧)، والحموي، معجم البلدان، ج٥، ص(٢٨٨).

(٦) مدينة يونانية تقع غربي مدينة حلب على نهر العاصي قريبًا من مصبه في البحر المتوسط، أسسها القائد (سلوقوس الأول) في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وسماها باسم والده، وجعلها مقر الحكم، ثم اتخذها الأباطرة البيزنطيون مقرًّا لهم.
انظر: القزويني، آثار البلاد في أخبار العباد، ص(١٥٠)، والحميري، الروض المعطار، ص(٣٨١)، والحموي، معجم البلدان، ج١، ص(٢٦٦).

(٧) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص(٩٤).

والمقصود في هذا المقام هو تتبع الخريطة الجغرافية لانتقال التراث اليوناني في محيط الدولة الإسلامية.

وقد حكى أبو نصر الفارابي أن التعليم الفلسفي انتقل من عاصمة اليونان إلى الإسكندرية في بلاد مصر، وذلك أنه بعد وفاة أرسطو (ت: ٣٢٢ ق.م)كان الوضع على حاله سنين عددًا، حتى تغلّبت ملوك الروم على دولة اليونان، فخصصوا التعليم في مكانين: روما، والإسكندرية في مصر. حتى جاءت النصرانية فبطَلَ التعليم من رومية، وبقي في الإسكندرية[١].

وكانت الدراسات اليونانية حينذاك تكاد أن تنحصر في أيدي أساتذة من النصارى، وكان غالبيتهم من رجال الدين[٢].

كما حَرصت مدرسة الإسكندرية على منهجية التوفيق بين الفلسفة والدين، أو عدم إبراز ما يعارض الدين من الفلسفة، حتى كان ذلك سببًا في إقبال رجال الدين المسيحيين للنظر والبحث في الفلسفة الطبيعية، والرياضية، والمنطقيات، وإهمال أو إضعاف البحث في الإلهيات، والتي تتضمن غالبًا ما يُصادم الدين[٣]. واستمر العمل على ذلك حتى احتضنت الكنائس المسيحية فيما بعد الدرس الفلسفي، وكانت محل اتصال بغيرهم.

ويذكر المؤرخون أن مدرسة الإسكندرية بقيت بعد الفتح الإسلامي لمصر- الذي كان في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ عام (١٩هـ)- ما يقارب الثمانين عاما ثم انتقلت بعد ذلك إلى الشرق[٤].

---

(١) انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان)، ص(٦٠٤)، والمسعودي، رواية مشابهة في التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، (القاهرة- مصر)، ص(١٠٦).

(٢) انظر: ماكس مايرهوف، مقالة من الإسكندرية إلى بغداد، وهو بحث نشر في ١٩٣٠ في محاضرات جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية بالمجلد ٢٣، ص(٦٧).

(٣) انظر: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص(١٠٢-١٠٣).

(٤) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص(٦٧).

ثم بعد ظهور الإسلام بمدة طويلة – كما يقول الفارابي[١] – انتقل التعليم بعد الإسكندرية إلى مدينة إنطاكية في بلاد الشام، على مقربة من الحدود بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية، وهي منطقة تدين بالنصرانية، وأهلها من النصارى السُّريان، حيث قام بعض أساقفتهم بتأسيس مدرسة في إنطاكية على غرار مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

وقد كان من عوامل انتقال النشاط الفلسفي: قيام حركة الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة السُّريانية؛ لذا كان من الطبيعي أن تنتقل المدرسة إلى المنطقة السُّريانية[٢]. وفي نفس الوقت تقترب من مركز الحضارة الجديد ومقر الخلافة الإسلامية في دمشق.

ثم انتقل الوجود الفلسفي بعد ذلك إلى العراق – في شمالها الغربي تحديدًا – في عدة مواقع منها، تشترك في عامل الديانة النصرانية، واللغة السُّريانية، منها: نصيبين، حيث أُنشئت هناك مدرسة مماثلة لمدرسة إنطاكية، عن طريق أُسقف نصراني كذلك أرادها على حذو مدرسة الإسكندرية في العناية بالشأن الفلسفي والتراث الإغريقي[٣].

وقريبًا منها: نشأت مدرسة الرُّها، وهي مجاورة لنَصِيبين، وتُعتبر مدرستها امتدادًا لها[٤].

وفي جهة قريبة أيضًا، قامت مدرسة حرَّان[٥] على إثر انتقال أحد المُعلِّمين من إنطاكية إلى حرَّان بالعراق، واستقراره بها وشروعه بالتعليم والترجمة.

---

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج١، ص(٣٩٩).

(٢) انظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص(٦٨).

(٣) انظر: إسماعيل مظهر، تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، مؤسسة هنداوي سي أي سي، (المملكة المتحدة)، ٢٠١٧م، ص(١٥-١٦).

(٤) المرجع السابق، ص(١٦).

(٥) مدينة الصابئة، تقع قرب منابع نهر البليخ (نهر في سوريا)، تقوم عند ملتقى الطرق التجارية في شرق الفرات ولا سيما طريق الشام وطريق الجزيرة، كانت مركزا من أهم مراكز الثقافة الإغريقية السُّريانية قبل الإسلام، وبقي فيه بعض الصابئة حتى مابعد خلافة المأمون، حكمها الآشوريون، واليونان، والفرس، والرومان قبل أن يأخذها العرب صلحًا سنة ١٨هـ-٦٣٩م، وهي الآن موضع المدينة المسماة (أورفة) من بلاد تركيا. انظر: الحميري، الروض المعطار، ص (١٩٢)، والحموي، معجم البلدان، ج٢، ص (٢٣٥).

ويذكر الفارابي انتقالًا آخر من أنطاكية إلى مَرو الـخُراسانية[١]، ثم تقابل وتلاقي جميع الأطراف بعد حين في المركز وهي بغداد مهد الحضارة العباسية[٢].

أما من حيث تاريخ الحركة التفاعلية مع التراث اليوناني في دولة الإسلام فهناك مجموعة من الإفادات والمؤشرات التي تفيد بوجود اهتمام مبكر في الدولة الأموية، في القرن الأول الهجري عن طريق الترجمة، فقد ذكر ابن النديم[٣] (ت: ٣٧٧هـ) أن خالد بن يزيد ابن معاوية[٤] (ت: ٨٥هـ) اعتنى بترجمة كتب اليونان، حيث يقول: "كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى: حكيم آل مروان، وكان فاضلًا في نفسه، وله همةٌ ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد

(١) أحد أقاليم خراسان، وقاعدته مدينة (مرو)، التي أضحت في وقت ما عاصمة خراسان، وتدعى (مرو الكبرى) أو (مرو العظمى)، تفريقًا بينها وبين مرو الروذ، أو (مرو الشاهجان) أي مرو السلطانية، لكونها مقر الأمير الحاكم. يقال: إن مؤسسها هو الملك السلوقي (أنطوخيوس الأول)، سنة (٢٨٠-٢٤٠ ق.م)، وقد جعلها مستعمرة يونانية، ثم استولى عليها الفرس. لها في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ الفكر الإسلامي دور واسع كبير. انظر: القزويني، آثار البلاد، ص(٤٥٦)، والحموي، معجم البلدان، ج٥، ص(١١٢-١١٣).

(٢) انظر: ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص(٦٠٤).

(٣) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ابن النديم، الوراق، البغدادي أبو الفرج، عالم، أديب، كان شيعيًا معتزليًا، مشارك في أنواع من العلوم، من تصانيفه: الفهرست، التشبيهات، توفى سنة ٣٧٧هـ. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ج٢٧، ص(٣٩٨-٣٩٩)، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان)، ط١، ٢٠٠٠م، ج٢، ص(١٣٩).

(٤) هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي، أبو هاشم حكيم قريش وعالمها في عصره، وكان موصوفًا بالعلم والدين والعقل، اشتغل بالكيمياء والطب والنجوم، فأتقنها وألف فيها رسائل، اختلفوا في سنة وفاته، صحح الذهبي منها سنة ٩٠هـ. ينظر: الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ج١، ص(٧٨)، وابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، (الجيزة-مصر)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج١٢، ص (٣٧٣).

تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لُغةٍ إلى لغة"[١].

وينص أيضًا على أولية التعريب والترجمة الصفدي (ت:٧٦٤هـ) بقوله:"والمشهور أن أول من عرب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لما أُولع بكتب الكيمياء"[٢].

وهذا يفيد وجود انتشار الكتب الفلسفة وأقوالها في عهد الدولة الأموية، وهو قدرٌ زائد على مجرد أوليات الترجمة.

ويؤكد السيوطي[٣] (ت: ٩١١هـ) على الوجود الفلسفي في القرن الأول بقوله:"... فالحاصل من هذا كُلِّه، أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها"[٤].

"ومما يثبت صلة علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول: احتكاك المسلمين العلمي واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين. وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية، فكانت كمجامع علمية تُدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدمتها منطق أرسطو... ويثبت اتصال المسلمين

---

(١) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص(٣٣٨).

(٢) الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣٠٥هـ، ج١، ص(٤٦).

(٣) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر أبو الفضل جلال الدين الخضيري، المصري، الشافعي، فقيه، محدث، مؤرخ، عالم مشارك في أنواع من العلوم، نشأ بالقاهرة وقرأ على جماعة من العلماء، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وخلا بنفسه فألف أكثر كتبه، وتوفي في سنة ٩١١هـ، ويعد من المُكثرين - في التصنيف، من مؤلفاته: الدر المنثور، المزهر في علوم اللغة، الجامع الصغير، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، (دمشق- بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج١٠، ص(٧٤)، والسخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان)، ج٤، ص(٦٥، ٦٦).

(٤) السيوطي، صون المنطق، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ط٢، ج١، ص(٤٤-٤٥).

بأصحاب هذه الأديرة: وجود مخطوطات سُوريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين..."[١].

ثم يمتد هذا الاتصال إلى أوائل القرن الثاني الهجري، قبل الدولة العباسية، ويشهد لهذا: ما ذكره النشّار عن وجود أول رسالة في المنطق في ذلك العهد، حيث وقف على مخطوطة نادرة لمؤلف اسمه: أسعد بن علي بن عثمان البانيوي بعنوان (رسالة في المنطق)، وذكر أنه ألّفها عام (١٣٤هـ)[٢]. وهذا العام وإن كان واقعًا في صدر الدولة العباسية إلا أنه يفيد أن المعرفة والاتصال كان سابقًا على هذا التاريخ؛ أي في نطاق العصر الأموي، حيث ينقل النشار عن المؤلف أنه قام بترجمة مجموعة من الكتب الفلسفية والمنطقية بعد تعلّمه للغتين اليونانية واللاتينية[٣]. ولا شك أن هذه الجهود تمتد زمنًا قبل قيام الدولة العباسية في عام (١٣٢هـ). ويمكن اعتبار هذا العمل أقدم نقل أو تأليف في علم المنطق عند المسلمين.

ومما يلتحق بتأكيد هذا الامتداد، ما رُوي عن أبي حنيفة الإمام الفقيه، من أن أحد تلامذته سأله، فقال: «قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأَعْرَاض والأجسام، فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"[٤].

والأظهر أن هذا الإنكار وقع عقب حالة من الاشتهار والانتشار فيما قبله من الزمان. ولعل الأقرب أن أبا حنيفة وقف على شيء من هذه المقولات من طريق المتكلمين، لكنه نسبها إلى مصدرها من قول الفلاسفة. ويدعم هذا على نحو ما، ما ذكره الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) عن تلامذة واصل بن عطاء (ت: ١٣١هـ) من أنهم طالعوا كتب الفلاسفة، وولَّدوا منها أقوالًا[٥]. ومن المحتمل أن مطالعتهم لها كانت بعد ترجمتها التي قد تكون تقدمتهم بزمن.

---

(١) النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢١).

(٢) انظر: النشار، المرجع السابق، ص(٢٩).

(٣) المرجع نفسه، ص(٢٩)

(٤) الهروي، ذم الكلام وأهله، تقديم: عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، ج٤، ص(٢١٣-٢١٤).

(٥) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص(٢٣).

أما في الدولة العباسية، والتي قامت عام (١٣٢هـ)، فإن العناية بالإرث اليوناني كانت في مرحلة مبكرة على يد مؤسِّسها الحقيقي أبي جعفر المنصور (ت: ١٥٨هـ)[١]، فقد ذكر المؤرِّخ المسعودي[٢] في تاريخه روايةً عن أحد رُواة الأخبار المعتنين بتاريخ خلفاء بني العباس (ت: ٣٤٥هـ)، فقال واصفًا خلافة المنصور: "وكان أول خليفة تُرجمت له أمهات الكتب من اللغة العجمية إلى العربية، منها: كتاب كليلة ودمنة، وكتاب السِنْد هِند، وتُرجمت له كتب أرسطاطاليس من المنطقيات وغيرها، وتُرجم له كتاب المَجَسْطي لبطليموس، وكتاب إقليدس، وكتاب الأرثماطيقي وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية والفهلوية[٣] والفارسية والسُّريانية، وأُخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتعلقوا إلى علمها..."[٤].

---

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أبو جعفر المنصور، أول خلفاء الدولة العباسية، وأحد الجبارين الدهاة من ملوك العرب، ويقال له "المرتضى" و"القائم"، بويع له بالخلافة جهرًا سنة ١٣٧هـ وتوفي سنة ١٥٨هـ. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج٤، ص(٦٥) والسيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتب نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص(١٩٣).

(٢) هو علي بن الحسين بن علي أبو الحسن المسعودي، من ولد عبد الله بن مسعود ﷺ، مؤرخ، إخباري، صاحب فنون، وكان معتزليًّا، توفي بمصر في جمادى الآخرة سنة ٣٤٥هـ من تصانيفه: خزائن الملك وسر العالمين، والتاريخ في أخبار الأمم من العرب والعجم، والتنبيه والإشراف. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص(٥٦٩)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٣، ص(٤٥٦).

(٣) هي لغة منسوبة إلى فِهْلَة، وهو اسم يقع على خمسة بلدان: أصبهان، والريّ، وهمذان، وماه نهاوند، وأذربيجان، وهي إحدى اللغات التي كان يجري قديمًا كلام الفرس عليها، وهي خمسة ألسنة، والفهلوية، والدرية، والفارسية، والخوزية، والسريانية، والفهلوية منها خاصة يجري بها كلام الملوك في مجالسهم. ينظر الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص(٢٨١)، ومرتضى الزبيدي، تاج العروس، من جواهر القاموس، مادة: فهلك، دار الهداية، ج٣٠، ص(١٩٩).

(٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عناية: يوسف التباعي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ج٤، ص(٥٢١).

وقد ذكر القفطي (ت: ٦٤٦هـ) عن عبدالله بن المقفع (ت: ١٣٩هـ) أنه: "أول من اعتني في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور... ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهي: كتاب قطيغورياس، وكتاب باري أرمينياس، وكتاب أنالوطيقا، ترجم ذلك بعبارة سهلة"[١].

وإذا تجاوزنا تحقيق الأولية في المدونات المنطقية العربية، الآنفة الذكر، فإنه من المؤكد – استنادًا على ما سبق– أن المسلمين تعرّفوا على علم المنطق باللغة العربية في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري.

وقد نص صاعد الأندلسي (ت: ٤٦٢هـ) على أولية العناية بعلم المنطق بالتحديد عند المسلمين دون بقية علوم الفلسفة، فيقول: «إن أول علم أُعتني به من علوم الفلسفة: علم المنطق والنجوم، فأما علم المنطق؛ فأول مَن اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الكاتب الفارسي، كاتب أبي جعفر المنصور، فإنه ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة... وترجم مع ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفُرْفوريوس[٢] الصُّوري... وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية"[٣].

ولا شك أن هذه المجموعة التي قام بترجمتها ابن المقفع ليست بالقليلة ولا بالهينة؛ لأنها من أصول هذا العلم، وستُورث إقبالًا عليها في ثوبها العربي، وبقلم أديب كاتب ذي عبارة مؤثرة. وهذا كله يحدث في زمن متقدم جدا، يمكن أن تبني عليه علاقة وثيقة بهذا العلم على وجه الخصوص من بين سائر العلوم الفلسفية.

---

(١) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت– لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ص(١٧٠).

(٢) فيلسوف ولد في صور، وقيل: كان اسمه أمونيوس وغُيِّر، وكان بعد زمن جالينوس، كان عالمًا بكلام أرسطو، وقد فسّر كتبه لمّا شكا إليه الناس غموضها، وعجزهم عن فهم كلامه وقال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصُر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب إيساغوجي، فأخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس، وجُعِلَ مقدمة لها.
ينظر القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، (مصر)، ١٣٢٦هـ، ص(١٦٩–١٧٠).
وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة (بيروت– لبنان)، ط٣، ٢٠٠٦، ص(٤٦٦–٤٦٨).

(٣) ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، (بيروت – لبنان)، ١٩١٢م، ص(٤٩).

أما حالة الترجمة في عهد المنصور العباسي (ت: ١٥٨هـ)، فيمكن وصفها بأنها في مرحلة البدايات، وَلفْتِ الانتباه، وتوسيع دوائر الاهتمام بمنتجات الحضارات السابقة والبائدة، والتي دخل أَهْلوها وأرْضوها تحت سلطان دولة الإسلام، ومن عادة الحضارات التناقل والتثاقف، كما أن من عادة العصر التالي البناء على الإرث السابق، وهذه من سنن التدافع التي قدرها الخالق سبحانه كونًا على البشرية.

والذي يظهر أن حركة الترجمة، وإن كانت في مرحلة البدايات، إلا أنها لاقت استجابةً وتفاعلًا، وظهر مفعولها في الوسط العلمي، وخلفت آثار سلبية في المعتقدات التي تولّدت في العهد التالي في خلافة المهدي (ت: ١٦٩هـ)[١] حيث عالجها الخليفة بنفسه وعاقب عليها بشدة، كما ورد في تاريخ المسعودي (ت: ٣٤٥هـ) في تكملة النقل المشار إليه آنفًا، في وصف خلفاء بني العباس، حيث ذُكِرَ عن المهدي أنه: "... أمعن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدِّين، لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني[٢]، وابن دُيصان[٣]،

(١) هو محمد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي العباسي، أبو عبد الله، المهدي بالله: من خلفاء الدولة، العباسية في العراق، ولد بإيذج (من كور الأهواز)، وولي بعد وفاة أبيه وبعهد منه (سنة ١٥٨هـ)، وأقام في الخلافة عشر سنين وشهرًا، ومات في ماسبذان، صريعًا عن دابته في الصيد، وقيل مسمومًا، سنة ١٦٩هـ. انظر : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧، ج٥، ص(٢٥٣)، والسيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص(٢٠١-٢٠٣).

(٢) هو ماني بن فاتك الحكيم، مؤسس الديانة المانوية، ظهر في زمان سابور بن أردشير، قتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام سنة ٢٧٧م، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ١٤٠٤هـ، ج١، ص(٢٤٣)، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص(٦٢٩).

(٣) هو أحد أساقفة الرُّها، نُسب إلى نهر على باب الرُّها يسمى ديصان، وجد عليه منبوذًا، وبنى على هذا النهر كنيسة، ظهر في أيام ملك مرقص- أورليوس - وهو من القائلين بالثنوية. ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١، ص(٢٩٤)، وانظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص(٢٤٩).

ومرقيون[١] مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره، وتُرجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية..."[٢].

أما هارون الرشيد (ت: ١٩٣هـ)[٣] فكان فضله على الترجمة في أَمْرِه بإعادة ترجمة الكتب التي سبقت ترجمتها من قبل، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة[٤].

وفي الجملة فإن الدور الأول في العهد العباسي منذ عصر أبي جعفر المنصور من عام (١٣٦هـ) إلى وفاة الرشيد (ت: ١٩٣) اشتمل على العناية بكتب الطب والمنطق والهندسة، ودارت رحى الترجمة حولها أكثر من غيرها[٥].

ويبقى الدور الأبرز، والمرحلة المنظمة الرسمية، والعصر الذهبي في تاريخ عناية المسلمين بالتراث اليوناني هو في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت: ٢١٨هـ)[٦].

---

(١) هو من أهل حرَّان، مؤسس الديانة المرقيونية، إحدى الطوائف الثنوية القائلين بالأصلين: الظلمة، والنور. وأضاف مرقيون إليها ثالثًا مُعدّل بينهما يخلق من هذا ومن هذا ليس من جنسهما.
ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص(٢٥١)، وانظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص(٦٣٥).

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص(٥٢١).

(٣) هو هارون الرشيد ابن محمد المهدي ابن المنصور العباسي، أبو جعفر، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق، وأشهرهم، ولد بالري، لما كان أبوه أميرًا عليها وعلى خراسان، ونشأ في دار الخلافة ببغداد وبويع بالخلافة بعد وفاة أخيه الهادي (سنة ١٧٠هـ) فقام بأعبائها، توفي في "سناباذ" من قرى طوس، سنة ١٩٣هـ وبها قبره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١٠، ص(٢٣٢)، والزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م، ج٨، ص(٦٢).

(٤) البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص(١٦٩).

(٥) محمد الصادق عفيفي، تطور الفكر العلمي عند المسلمين، مكتبة الخانجي، (القاهرة- مصر)، ١٩٧٦-١٩٧٧م، ص(٣٧-٤٠).

(٦) هو أمير المؤمنين أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد، أمه أم ولد كانت طباخة، ولد عام ١٧٠هـ، في الليلة التي تقلدّ فيها هارون الرشيد الخلافة، تولى الخلافة بعد خلع أخيه الأمين وعمره سبع وعشرون سنة، كان مولعًا بالفلسفة والمنطق. انظر العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م. ص(٩٦)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٨، ص(٣٧٦).

وهذه المرحلة جاءت مُتممة للجهود السابقة، ومنظِّمة لها في ظل الحركة العلمية التي بدأت تزداد وتيرتها من عهد إلى عهد بعد استقرار الدولة وقيام مطالب التحديث والحياة المدنية، ومن أجلاها: التطور في العلم والتعليم واستقطاب العلماء وتهيئة الحالة الملائمة لطلبة العلم وخاصة في المجال العقلي والفلسفي.

ولعل من أبرز الأسباب التي أحدثت نوعًا من القفزة في المجال العملي في هذه المرحلة: العناية الاستثنائية من هرم السلطة السياسية المتمثلة في الخليفة المأمون، والذي يمتاز عمن سبقه من الخلفاء بكونه ذا علاقة متميزة مع العلم عمومًا منذ نشأته، وعلى نحو خاص مع العلوم العقلية، والتي طلبها ودرسها إلى درجة الافتتان فيها[١]، كما يُذكر في وصف تاريخه مع علوم الأوائل، أنه "اجتهد في قراءة الكتب القديمة، وأمعن في درسها، وواظب على قراءتها، فافتنّ في فهمها وبلغ درايتها..."[٢].

وهذه النشأة تفيد بوجود خليفة متميز، لأنه عالم في نفسه ومشتغلٌ بالعلم، وليس مجرد خليفة سياسي، ويمتلك رؤية وهدفًا، خاصة في مجال العلوم التي تأثر بها. لذا فإنه سيدعم الحركة العلمية على نحو رؤيته، حيث نجده كما يصفه المؤرخون أنه: "قرَّب وجالس أهل الكلام وأهل الجدل البارزين ممن وافقهم وممن خالفهم، ولزم مجلسه الفقهاء والشعراء والأدباء، وطلب بمجيئهم من كافة الأمصار، وأجزل لهم في العطاء حتى رغب الناس في النظر والبحث والجدل، حتى ألف كل فريق منهم كتبًا أيدوا فيها مذاهبهم ونصروا فيها أقوالهم مما أتاح الفرصة لكثير من الفلاسفة وغيرهم من أنصار المنهج العقلي كالمعتزلة للظهور على الساحة وبقوة"[٣].

فمن خلال النظر في صنيع هذا الخليفة وآثاره نستخلص ما يلي:

- تقريب العلماء من كافة الاتجاهات والتخصصات.
- استقطاب العلماء، وتوفير الدعم المادي والإغراء المعيشي لضمان بقائهم واستقرار أحوالهم، وخاصة الفلاسفة والعقلانيين منهم، والذي يميل إليهم.

---

(١) انظر المرجع السابق، ص(٣٨).

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ج٤، ص(٥٢٤).

(٣) انظر المصدر السابق، ج٤، ص(٥٢٤).

- الترغيب في تعلم البحث والنّظر.
- انتشار حركة التأليف والترجمة، خاصة حينما أسس بيت الحكمة، والذي يُعدّ جامعة ومعهدًا متخصصًا في ترجمة العلم اليوناني[١].
- دعم المجال التطبيقي والصناعي، كما حصل في صناعة آلات الرصد والفلك[٢].

ومن المؤكد أن مثل هذه الانطلاقة ستؤثر في مسيرة التاريخ العلمي عند المسلمين في كافة العلوم الشرعية والفلسفية، وترفع من مستوى الحراك الثقافي إلى أعلى درجة يمكن أن تصلها الحضارات في تلك العصور.

وبالرجوع إلى تاريخ اتصال المسلمين بعلوم اليونان؛ يمكن ملاحظة أبرز طرق التواصل المعرفي مع هذه العلوم في المظاهر التالية:

الأول: الاتصال الشفوي عن طريق المناقشات التي دارت بين علماء المسلمين ورجال الكنائس المنتشرة في البلاد المفتوحة كالعراق والشام[٣]. ومن المحتمل جدًّا أن يحدث تبادل الآراء وتأثر بأدوات البحث والجدل، خاصة عند المتكلمين أصحاب النزعة العقلية التي قد تتوائم مع ما يمكن أن تجده من علوم فلسفية أو منطقية عند مجموعة من أصحاب الكنائس التي استوعبت التراث اليوناني كما سبق الإشارة إليه.

الثاني: تردد بعض المتعلمين من المسلمين على المدارس الفلسفية الملتحقة بالكنائس، والتي كانت تعرف باسم "الأسكول"[٤]. حيث سبقت الإشارة إلى انتشار مجموعة من المدارس التي كانت تُعنى بالدراسات الفلسفية، وكانت ملتحقة غالبًا بالأديرة والكنائس النصرانية، وذلك حينما اعتنى رجال الكنسية بتطوير العلوم عند أتباعهم، فأنشأوا مدارس تعتني بالشأن الفلسفي على غِرار مدرسة الإسكندرية التي آل إليها الموروث اليوناني.

---

(١) نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٨٥، ص(١٤٠-١٤١).

(٢) انظر: صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص(٤٩-٥٠).

(٣) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٩، ج١، ص(١٠٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(١٠٨).

الثالث: عن طريق العقائد المنتشرة في بلاد الفرس، والتي كانت تتضمن كثيرًا من عناصر الفلسفة اليونانية، حيث يذكر أن الفرس كانوا على عناية باستخدام المنطق اليوناني في بحثهم واستدلالاتهم(١).

ويؤيد هذا ما قاله ابن النديم (ت: ٣٨٠هـ): "وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئًا من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره"(٢).

وهذا أمر معهود من الأمم المتحضرة في اقتناص المعارف واستيعابها، فحينما دخل أهلوها بما يعتقدونه وينتهجونه في علومهم في سيادة الدولة الإسلامية مرروا هذه المضامين الفلسفية والمناهج العلمية للفاتحين الجدد، والذين بدورهم احتضنوا الحضارة البائدة واستفادوا منها.

الرابع: الطريق المباشر والأكثر استيعابًا واتصالًا هو طريق الترجمة والنقل والتعريب للكتب والمؤلفات اليونانية في كافة العلوم، سواءً من اللغة اليونانية مباشرة أو من اللغات الناقلة عنها كالسُّريانية والفارسية والتي سبق الإشارة إليها في العهد العباسي.

ثانيًا: موقف علماء المسلمين من علم المنطق:

إن مما جرت به العادة حينما تتداخل الحضارات، وتستورد الآراء والأفكار والمناهج، أن يتفاعل الناس مع الوافد الجديد من حيث القبول والرفض، وتتباين ردود الأفعال، وتشتبك الأفهام في تقييم الحاجة والنفع من هذا العلم الجديد.

ولقد كان لعلم المنطق الحظ الأوفر، والنصيب الأكثر، إذ كان من أبرز العلوم المستحدثة في الوسط العلمي الإسلامي، والذي تتضمن من الموضوعات ما لم يعهده علماء المسلمين على مستوى المنهج، وتنظيم طريقة النظر في بحث العلوم.

وبما أن المعادلة تتضمن مقابلة الفكرين المختلفين، والذي أحدهما وافد: وهو الفكر المنطقي الأرسطي، والآخر مُستقبل: وهو الفكر الإسلامي، فقد سبب ذلك إحداث حالة

---

(١) انظر: البهي، الجانب الإلهي، ص(١٦٨)، والنشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص(١٠٨).

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص(٣٠٠).

من المواقف الكثيرة والمختلفة فيما بينها؛ لأن الفكر حينما ينتقل ويتحرك فإنه لا يعمل في فراغ، بل يتفاعل مع الوجود البشري بما يحمله من عواطف وعقليات تنظر من زوايا مختلفة، ثم تصدر الأحكام متسقة قدر الإمكان مع المكون المعرفي والوجداني بما فيه من أمزجة وطبائع لا يُؤمن عليها من حالة التحيز، التي تضر بإصابة الحقيقة عند تصدير الأحكام وتسجيل المواقف، وقد باتت مسألة الموقف من علم المنطق من النماذج التي يمكن دراسة الحالة الفكرية في تناولها، واكتشاف كيفية تباين الآراء وتنوع المشارب، على نحو ما تقدمت الإشارة إليه.

كما تعد مسألة موقف المسلمين من علم المنطق، من أكثر المسائل جدلًا في تاريخ العلوم عند المسلمين، وذلك لتفرعه عن علوم الفلاسفة والتي تتضمن أقوالًا وآراءً يظفر في كثير منها المصادمة المباشرة للدين، والانحراف عن الحق القويم الذي تهدي إليه الأديان السماوية، لذلك سهل تسجيل الانطباع الأولي عن هذا العلم، والذي يتضمن رفضه كموقف، والتحذير منه قبل الخوض في تفاصيله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطق في ذاته لا يتضمن رأيًا مباشرًا مخالفًا للدين، بل ظاهره آلة محايدة. لذا، فإن المتصفح العادي يظهر له بوضوح خلو هذا المنطق من مخالفة الشرع، مما يقنع ولو بادئ الأمر بسلامة المنطق وصلاحيته للتداول والاستعمال. ومن جهة ثالثة هناك من هو على عكس من الرأي الأول والثاني، وهو رأي المتفحص لها العلم، والمدقق لكل مسائله دون ترك جزء منها، مبينًا للناس أوجه الضعف والتناقض في هذا العلم، ومن ثم تمحيص الآراء المنطقية والخروج بثوابت أكثر يقينًا ووضوحًا مما ثبت عند المناطقة. ومن جهة رابعة خرج علينا من هو مقتنع بهذا العلم كآله لجميع العلوم، وميزانًا لمن أراد أن يكون متصدرًا للخوض في مسائل الشريعة، بل وعدّ كل من لا يتقن هذا العلم غير ثقة في كلامه أصلًا، وكان له بالغ الأثر في تغيير وجهة النظر عند المتكلمين الذين جاءوا بعده، وخاصة أن المتكلمين كانوا من ضمن الرافضين لهذا العلم، والذي قدم فيه المنطق في حُلة جديدة جعلت من تلاميذه وجميع مناصريه على ثقة ويقين بأن هذا العلم ضروري وواجب لكل من يتصدر للخوض في مسائل الأصول والفروع.

وهكذا تقابلت القناعات الأولى بين الرفض والقبول، ثم شكلت بؤرة للخلاف في تقييمه بين من يصطحب نشأته عند الوثنيين، وعلاقته بالفلاسفة الملحدين، وبين من نظر فيه فوجده من الحكمة المقبولة.

وأخيرًا هذه المقدمة ستمنح الباحث قدرة على تفسير جملة من المواقف الناقدة والرافضة لهذا العلم، والمواقف المؤيدة والمناصرة له.

وعند محاولة فرز المواقف تجاه هذا العلم، فإنه بإمكاننا تصنيفها ضمن اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: المؤيد والمساند:

وأبرز الفئات التي تبنت هذا الاتجاه فئتان:

الفئة الأولى: الفلاسفة الإسلامية، بداية بالكندي، ثم أبو نصر الفارابي، وأيضًا أبو علي ابن سينا، والذي كان الناس بعده عيالًا عليه في علوم الفلسفة والمنطق، ومن أبرزهم أكبر الشراح لهذا العلم أبو الوليد ابن رشد، والذي صاغ بلغة فقهية محاولة توفيقية بين ا لشريعة وعلوم الفلسفة والمنطق في كتابه المسمى: "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

الفئة الثانية: بعض علماء الشريعة من الأصوليين والمتكلمين، ويأتي في مقدمتهم زمنًا أبو محمد بن حزم، ثم أبو حامد الغزالي، وهما الأبرز في المنافحة والمرافعة عن علم المنطق بالتحديد، والمميز لهما كونهما من داخل البيت الشرعي، لذلك كانت مواقفهم مؤثرة في الوسط الشرعي، والتي اكتسبت الصفة الشرعية خلافًا لمواقف المتفلسفة الملية، التي يضعف تأثيرها في الوسط الشرعي.

وأول فلاسفة الإسلام الكندي[1]، فيلسوف العرب الأول، والذي اشتهر بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النحو وأحكام سائر العلوم

(١) هو: يعقوب بن إسحاق، أبو يوسف الرومي الأصل، الكندي المولى، الدمشقي المنشأ، اشتغل على مولاه زيد بن الحسن الكندي وشهر به، توفي سنة ٢٥٦هـ، فيلسوف العرب من أشهر مصنفاته رسائله الفلسفية، رسالة في العقل، ورسالة الجواهر الخمسة، انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، (بيروت- لبنان) ط٣، ٢٠٠٠م، ص(٥٢٨)، والموصلي، قلائد الجمان في=

فيلسوف العرب[١]، ورغم اتهامه بأنه لم يكن له دلو في علم المنطق، حيث قيل فيه: "لا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة"[٢]، إلا أنه إذا أمعنا النظر في رسائل الكندي الفلسفية نجد أصولًا منطقية، وإن كان الكندي لم يشر إليها صراحة "كالحد" والذي قال فيه: "وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"[٣].

ومما يجدر الإشارة إليه: أن علماء السلف وكل من أخذ موقف الرفض لهذا العلم، بل وللفلسفة بعمومها لم يذكروا الكندي بسوء، ولم يعدوه كافرًا، كما فعل الغزالي وابن تيمية مع غيره من الفلاسفة.

ثم أبو نصر الفارابي، والذي حد المنطق بأن جملة من القوانين التي تقوم العقل، وتسدد الإنسان إلى الصواب، معتبرًا أن هذا العلم يناسب علم النحو، وذلك أن نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة النحو إلى اللسان والألفاظ، حيث أوضح الفارابي أنه كما يعطينا النحو قوانين اللفظ، فإن علم المنطق يعطينا قوانين العقل والتفكير، معتبرًا أن موضوع علم المنطق هو المعقولات من حيث دلالاتها على الألفاظ، والألفاظ من حيث دلالتها على المعقولات[٤].

وقد عدّ الفارابي المنطق آلة للفلسفة، مشيرًا إليه بقوله: "وصناعة المنطق آلة إذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم اليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية والعملية"[٥].

=فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ٢٠٠٥، ج٨، ص(١٠٠).

(١) الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٢٧هـ-١٩٤٨م، ص(٣٧).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٩).

(٣) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، (القاهرة- مصر)، ط٢، ص(٢٥).

(٤) انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٢٧-٣٣).

(٥) الفارابي، التوطئة، ضمن مجموعة المنطق عند الفارابي، ج١، ص(٥٩).

وابن سينا، وهو ثالث علم من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي في المشرق، والذي يعتبر من أعلام الفلسفة والفلاسفة في المشرق الذين وضعوا الدعامات الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي، والذي قدم لأوروبا في الوقت التي كانت فيه تعيش ظلمات الجهل وحكم الكنيسة ورجال الدين[١]، وقد قدم لنا ابن سينا المنطق واصفًا إياه بأنه أكمل المعارف وأجلها شأنًا، وأنه أصدق العلوم محكم التبيان، وبه المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية[٢]، كما بين بأن المنطق هو: "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها أن يضل في فكره"[٣].

وابن سينا اعتبر المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور يتحصل عليها[٤].

وقد أوضح كذلك أن منفعة المنطق تكمن في كونه يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني وتصورها تصورًا صحيحًا.

كما اتفق مع الفارابي والكندي في أن نسبة المنطق إلى النطق الداخلي، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة والتي وصفها بالنطق الخارجي، أو كنسبة العروض إلى الشعر[٥].

والمشهور عند الجميع أن موقف هؤلاء الفلاسفة السابق ذكرهم واضح ومعروف ولا يحتاج إلى مزيد من البيان.

ولا يفوتني أن أنوه إلى أن هؤلاء الفلاسفة الثلاث يمثلون الفلاسفة المشرقيين، مما يحتم عليَّ أن أعرج على فلاسفة المغرب، ومن أبرزهم الشارح الأكبر، أبو الوليد ابن رشد[٦]،

---

(١) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(٧٥).

(٢) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص(١١١).

(٣) المصدر السابق، ص(١١٧).

(٤) المصدر السابق، ص(١٢٧).

(٥) انظر: ابن سينا، الشفاء، ص(٥٨-٥٩)، وابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج١، ص(١٠).

(٦) هو أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، المعروف ابن رشد الحفيد، فيلسوف قرطبة، تفقه وبرع، وسمع الحديث، وأتقن الطب، ثم أقبل على الكلام والعلوم الفلسفية حتى صار يُضرب به المثل فيها، صنف في الفقه والطب والمنطق الرياضي والإلهي، من أشهر مصنفاته: فصل المقال في الشريعة=

والذي صاغ لنا المنطق بلغة فقهية محاولة توفيقية بين الشريعة وعلوم الفلسفة والمنطق، فقد قدّم لنا ابن رشد مصنفات عدة في الطب والفلسفة والفقه وأصوله، ولقب بفيلسوف قرطبة، حيث يرى أن الله أمر بدراسة المنطق؛ لأنه عن طريقه يمكننا إثبات وجود الله وقدرته، كما يرى أن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق من الأمور المباحة شرعًا، مبينًا أن النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وقد أشار إلى هذا ابن رشد بقوله: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟"[١]، فأجاب على هذه الأسئلة بقوله: "فقد يجب على المؤمن بالشرع، الممتثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"؟[٢]، مشيرًا بذلك لعلم المنطق الأرسطي، وقد كان ابن رشد شديد الإعجاب بأرسطو، بل ويعده المثل الأعلى للإنسان، والنموذج المتكامل للإنسانية جمعاء، حيث كان يذكره في كل مناسبة، وكان يصفه بأنه جمع من العلوم ما لم تجتمع لغيره من البشر، بل واعتقد أنه ملك إلهي، ويرى أن العناية الإلهية هي التي أرسلت أرسطو ليعلمنا ما يمكن علمه[٣]، وسيأتي ذكر بعض النصوص والآراء لابن رشد في أسباب قبول المنطق الأرسطي، وشروحه المنطقية على مؤلفات أرسطو كـ"شرح كتاب القياس"، وشرح كتاب "البرهان"، وتلخيصاته المنطقية من آثار أرسطو كتلخيص كتاب "البرهان"، وتلخيص "السفسطة" كما ذكر[٤].

=والحكمة من الاتصال، توفى بمراكش سنة ٥٩٥هـ. انظر: أبو محمد الهجراني، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، دار المنهاج، (جدة – السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨، ج٤، ص(٣٦٧)، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص(٢٣-٢٤).

(١) ابن رشد، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، (القاهرة – مصر)، ط٢، ص(٢٢).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٤).

(٣) انظر: خليل شرف الدين، ابن رشد "الشعاع الأخير"، دار ومكتبة الهلال، (بيروت- لبنان)، ١٩٩٥، ص(١١٣-١١٤).

(٤) انظر مصطفى طبا طبائي، المفكرون والمسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة: عبد الرحيم ملازئي البلوشي، دار ابن حزم، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٠ه-١٩٩٠م، ص(٢٢).

هؤلاء أبرز الفلاسفة المسلمون الذين لخصوا وشرحوا المنطق، كان لهم موقف التأييد والمساندة لهذا العلم، ومنهم من وصل به الأمر إلى الغرق في مستنقع هذا العلم، والتصريح بأقوال وآراء تناقض الشريعة الإسلامية.

أما الفئة الثانية، وهي فئة علماء الشريعة من الأصوليين والمتكلمين، والذين كان من أبرزهم وأولهم خوضًا في هذا العلم أبو محمد ابن حزم، ثم من بعده الإمام الغزالي والذي عَدّ من لا يجيد ويتقن هذا العلم فلا ثقة في علمه واجتهاده، ولعل من المواطن التي تبين موقف الأصوليين من علم المنطق هو: باب الاجتهاد في كتب أصول الفقه، حيث ذهب جملة من الأصوليين إلى اشتراط العلم بالمنطق ضمن علوم المجتهد ومواصفاته، ومنهم من استحسن أن يلم المجتهد بهذا العلم، وفي هذا الاشتراط أو الاستحسان عند البعض تأييد وقبول لعلم المنطق وزيادة.

وبالرغم من أن ابن حزم أبان على حاجة المجتهد والفقيه لعلم المنطق، إلا أنه لم يلحقه بمبحث علوم المجتهد وشروطه، بخلاف الغزالي ومن تبعه ممن اشترط المنطق في مواصفات المجتهد ومن استحسنه.

ويمكن تلخيص جهود ابن حزم التي بذلها في مناصرة علم المنطق في الآتي:

١- مناقشة مشروعية علم المنطق، وتفنيد مواقف الناس منه ونقدها[١].

٢- تسهيل وإيضاح مسائل علم المنطق، والتنويه بذلك، حتى زعم أنه أول من فعل هذا ولم يسبقه إليه أحد، حيث قال: "فقربنا من ذلك بعيدًا، وبينا مشكلًا، وأوضحنا عويصًا، وسهلنا وعرًا، وذللنا صعبًا، ما نعلم أحدًا سمح بذلك، ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا"[٢].

وفي دعوى ابن حزم هذه نظر؛ إذ سبقه أبو نصر الفارابي بمراحل في محاولة التوضيح والتقريب، وكتبه أصبحت المعتمدة عند جميع من كان بعده، لا ما كتبه ابن حزم، ولعله

---

(١) انظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن مجموع رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٨٣، ج٤، ص(٩٤-١٠٠).

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، ج٤، ص(٢٣٢).

هناك ثمة فرق أصيل بين الفارابي وابن حزم في هذا الموقف، فالفارابي يأخذ منطق أرسطاطاليس كما هو ويقارنه بمنطق آخر، اتخذت أمثلته من علم الكلام، بينما يجرد ابن حزم من منطق أرسطاطاليس معيارًا يحسنه الناس البسطاء، وهذا المعيار يخدم شؤون الدين والحياة عمومًا[١].

٣- نقد إجمالي لعلم المنطق، حيث قام ابن حزم في ثنايا عرضه بمجموعة من الانتقادات المتنوعة، منها:

- نقد الترجمة في عباراتها وأسلوبها، ووصفها بالتعقيد والغموض، حيث ذكر أنها وردت بألفاظ غير عامية، ولا فشت في الاستعمال، معللًا ذلك بأنه ليس كل فهم تصلح له العبارة[٢].
- نقد التشقيق والتكلف في الكلام والمسائل المنطقية، وذلك كنقده لقول الفلاسفة الذي سموه كون الشيء في الشيء، فذكر أنه لم يَرَ وجهًا للاشتغال به إذ هو من تشقيق الكلام[٣].
- نقد بعض الآراء المنطقية، وتخطئة الفلاسفة في بعض تعبيراتهم، بل ومخالفة أرسطو نفسه، وذلك كنقده الكلام على الجنس، حيث ذكر أن الأوائل - قاصدًا بذلك المناطقة - ذكروا قسمًا في الجنس لا معنى له، وذلك كقولك تميم لبني تميم، وكقولك الوزارة لكل وزير، معللًا بأنه غير محصور ولا منضبط، فلا وجه للاشتغال به[٤].
- ونقده للعرض، حيث ذكر أن الأوائل عبروا في هذا الباب، وعبارتهم غير محققة، معللًا ذلك بأنهم ذكروا عرضًا عامًا لأكثر من نوع[٥]، أما مخالفته لأرسطو فقد ذكره عنه محقق رسائل ابن حزم حيث قال: "وخالف

(١) انظر: إحسان عباس، مقدمته على رسائل ابن حزم، المصدر السابق، ج٤، ص(٤٦).
(٢) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(١٠٠).
(٣)انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(١٨١).
(٤)انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(١٤٤).
(٥) انظر المصدر السابق، ج٤، ص(١٣٢).

أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله"[١]، وأوضح أنه مخالفته لأرسطاطاليس شيء واضح في كتبه، معللًا ذلك باختلاف غرض ابن حزم عن غرض أرسطاطاليس في هذا[٢].

٤- عقد بعض المقارنات في المسائل اللفظية المتعارضة مع مقتضيات اللغة العربية، وذلك كمقارنته للقول على الكلمة، موضحًا أن الفلاسفة عنوا بها اللفظة وهو ما يسمى عند أهل النحو بالنعوت، وما يسمى عند أهل الكلام بالصفات[٣].

٥- حذف وإهمال بعض المسائل المنطقية التي ليست من أصول العلم، لكون بعضها من الفرضيات التي هي من قبيل التمرينات لتفتيق الأذهان لا غير، وقد أشار إلى هذا بقوله: "ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب، من البسائط والمتغيرات، والمحصورة والمهملة، ومن المخصوصة ومن الإثنينية والثلاثية والرباعية لا يحتاج إليها"[٤]. وقد مثل لذلك بالرجل الذي مات وترك عشرين جدة متحاذيات، وعشرين من بنات البنين وبني البنين بعضهم أسفل من بعض في درج مختلفة، فمثل هذا لا يحتاج إليه لأنه لا يمر في الزمان، ولكنه تمهر وتفتيق للذهن[٥].

٦- من أهم الجهود التي قام بها المحاولة الكثيفة لوضع مجموعة من الأمثلة الشرعية التطبيقية على القواعد المنطقية، حيث نجد غزارة في التمثيل الفقهي لم يُسْبق إليها.

ومن الأمثلة التي سبق الإشارة إليها قوله: "كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود، ولكل معدود فمتناهٍ، فكل ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناهٍ"، فمثل له بـ:"كل مسكر

(١) إحسان عباس، مقدمته على رسائل ابن حزم، ج٤، ص(٤٧).
(٢) انظر: المصدر السابق، مقدمة إحسان عباس على رسائل ابن حزم، ج٤، ص(٤٧).
(٣) انظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق ضمن مجموع الرسائل، ج٤، ص(١٤٩).
(٤) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(٢١٦).
(٥) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(٢١٦-٢١٧).

خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام"[١]، وكمثاله الذي قال فيه: "كل جمل العالم مؤلفات من أجزائها، وليس شيء من المؤلفات أزليًا، فليس شيء من العالم أزليًا"، ومثل له بمثال شرعي فقهي قال فيه: "كل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه، وليس شيء مما نهيت عنه حلالًا، فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالًا"[٢].

ولعل ابن حزم قد وجه المنطق وجهة إسلامية بأن استقى بعض الألفاظ، ثم صاغ هذه الألفاظ صياغة فقهية نبعت من البيئة العامة في استخدام الأمثال في اللغة، ولعله حاول بذلك تقديم المنطق بألفاظ مبسطة يفهمها العوام والخواص، ومن ثم يجد من يطالعه[٣].

ولابد أن أشير هنا إلى أن ابن حزم يرفض القياس، ويعتبره من الأمور التي لا تحل في الدين، والقول به باطل، بل ومقطوع على بطلانه عند الله عز وجل، وقد أشار إلى هذا القول في تفسيره لمعنى اعتبروا بقوله: "لو كان معنى اعتبروا قيسوا للزمنا إخراب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم، وإذ ليس الأمر كذلك فقوله تعالى (اعتبروا) إبطال للقياس"[٤].

ولعل جهود ابن حزم في المنطق لم يكتب لها التأثير الملائم فيمن جاء بعده وفي الوسط الشرعي بالتحديد، فلا يوجد له أتباع ولا من تأثر به في هذه المحاولة المنطقية، وذلك للبعد الجغرافي للأندلس عن المشرق العربي، إضافة إلى ما عُرِّف عن ابن حزم من شدته على خصومه، وحدته في الكلام، واختيار أشد العبارات قد سبب عدم تأثر الذين جاءوا بعده بهذه المحاولة، كما سبب العزوف عن عموم كتبه.

أما الغزالي فقد أدخل المنطق الأرسطي ونقله عن ابن سينا، ليدعم فيه تصور الحدود في الأصول، حيث جعل المنطق معيارًا شكليًّا، فجرده عن العلوم الجزئية كالفقه والحديث والتفسير وطعَّمه بعلم الأصول من دون البحث في المسائل الفلسفية وكليات الوجود

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(٢٤٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(٢٤١)، ولمزيد من الأمثلة أرجو النظر إلى ص(٢١٤-٢١٦)، وص(٢٤٣).

(٣) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(٧٧).

(٤) ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص(٦٢).

حيث أكمل ما بدأه الفارابي وابن سينا مع التوسع في ذلك بما يضمن تضمينه لعلم الأصول، واضعا مقدمة منطقية خالصة أبقى فيها بالوضع المنطقي المشهور عند المناطقة، وبهذه الخطوة قام الغزالي بتلخيص المادة المنطقية من الصياغة المختلطة بالمواد الكلامية واللغوية التي كانت شائعة فيمن قبله، حاسمًا بذلك حالة التذبذب في الاستفادة غير المستقرة من علم المنطق عند المتكلمين.

ونظرًا لقوة تأثيره في علم الأصول، فقد نسبت عملية إدماج أصول الفقه بالمنطق له من وقف مبكر حتى استقرت عند أكثر المؤرخين لهذا العلم، والذي جعل منتقديه يصفون عمله هذا بالبدعة التي عظم شأنها على الفقهاء حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة، حيث كان جهد الإمام وغايته، كما أعلن مرارًا واستشهد في غير موضع تدعيم الدليل الفقهي والكلامي، وقد جاءت الأقيسة العقلية مع ما قارنتها بالمقابل من الأقيسة الفقهية خير دليل على توسيع النظر في مجال الفقه والأصول، حيث توافق فصل القياس أداة ومنهجًا مع فصل الحد، وخصوصًا في التحليل والغرض والتوجه والبناء(١).

وفيمن جاء بعد ابن حزم والغزالي الكثير ممن سار على هذه الطريقة وتبناها، بل وصار المنطق من علوم الشريعة المطلوبة لكل من تصدر للاجتهاد، والتكلم في أصول الدين وفروعه، ولا يسعفني المجال إلى ذكر تفاصيلهم ومواقفهم هنا، تاركًا المجال لغيري ممن يكون ذلك الموقف في صلب بحثهم، متوجهًا بذلك إلى الاتجاه الثاني وهو موقف الرافضين لهذا العلم، والذين نقدوا المنطق، حيث كانوا بين الرافض والهادم لكل جزء من جزئيات هذا العلم، محرمًا الاشتغال به، عادًّا إياه من العلوم المفسدة التي أفسدت الأصول والفروع، وبين المتمعن والمدقق لأصول وجزئيات هذا العلم، مخرجًا منها المسائل التي تتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية، مبينًا للناس أوجه الضعف والقوة في هذا العلم، ومن ثم إخراج البديل عن الأصول الفاسدة والتي تتعارض مع أصول الدين وفروعه، هذا البديل الذي كان مستقىً من ثوابت وأصول شرعية وعقلية كان لها بالغ الأثر في النهضة الحديثة التي عاشتها أوروبا في العصر الحديث والمعاصر.

---

(١) لمزيد من البيان أنظر: موسى مسعود ميلاد كدي، المنطق الأرسطي بين الإمامين ابن تيمية والغزالي، دراسة تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراه نوقشت بجامعة المنصورة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ٢٠٢٢م ص(٢٠٠- ٢٦٠) وص (٤٠٠-٤٨٠).

الاتجاه الثاني: الرافض والناقد:

انقسمت مواقف الرفض والنقد لهذا العلم حسب فئات عديدة، ولعل الأبرز من الفئات المناصرة لهذا الاتجاه ما يلي:

أولا: المحدثون والفقهاء:

فالمتقدمون من هذه الطبقة هم الذين عاصروا زمن الترجمة، والمزاحمة لعلوم الشريعة النقلية بعلوم العقل، والتي ظهر لهم فسادها، حيث عللوا ذلك باختلاطها واتصالها بعلوم الفلاسفة الملحدين، وهيمنة النصارى والذين اتهموا بالزندقة على علم المنطق ترجمة وتعليمًا، وسوف يتم الإشارة لهذا في أسباب القبول والرفض لهذا العلم، ولعلهما أبرز العلل التي كونت انطباع احترازي، حيث إن علم الكلام هو النافذة التي تعرف من خلالها المحدثون والفقهاء على الاستدلال العقلي المنفك عن الاستدلال والنصوص الشرعية النقلية، لذلك تكونت لديهم صورة سلبية عن الاستدلال العقلي لعلم الكلام وما عقبه من آثار فاسدة خاصة عند المعتزلة ومن حذا حذوهم، وهذه الصورة السلبية أحدثت ردة فعل تجاه كل ما هو عقلي، ومنفك عن النص النقلي، وحيث إن المنطق يعتبر الأساس المنهجي والآلة للعلوم العقلية، فمن المؤكد اعتبار نتائج هذا العلم هي من جنس نتائج علم الكلام الذي أشرت إليه، لذلك رفض المحدثون والفقهاء هذا العلم، ومنعوا منه سدًّا للذريعة، ولعل المحدثون والفقهاء لم ينظروا إلى كتب المنطق، إذ كانت عبارة عن ترجمات ركيكة اللغة، وضعيفة التركيب، صعبة الفهم، بل وقليلة الانتشار، ولعله كان من أكثر الأسباب لديهم حسب ما سبق الإشارة إليه أن المترجمين لهذا العلم والمشتغلين به كانوا من النصارى والزنادقة، والذين كانوا قريبين من عرش الخلافة الذي كان ينفر منه المحدثون والفقهاء.

وقد أشار إلى هذا ابن حزم بقوله: "ثم زادت هذه الطائفة الثانية غلوًا في الجنون فعابوا كتبًا لا معرفة لهم بها، ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمة، ولا قرأوها، ولا أخبرهم عما فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك، ومجاري النجوم، والكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام"[1].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ج٢، ص(٢٣٧).

ويبقى هذا محل ظن ونظر فما كان المحدثون والفقهاء قصيري النظر، ولا متسرعين في الحكم، وما ورد عنهم في نقد هذا العلم كان بعد تمحيص ونظر سبَّبَ لديهم هذه الجفوة والرفض لمخرجات هذا العلم، ولعل موقف المحدثون والفقهاء الذي سأشرع فيه يبين لنا ما نحن محتاجين له، فالمحدثون والفقهاء ربطوا رفضهم ونقدهم لهذا العلم من باب أنه آلة لعلم الكلام، ووسيلة لعلوم المتكلمين، إذ الأقرب أن علماء القرون الثلاثة الأولى من الأئمة الأربعة وغيرهم ممن سار على هذا النهج القويم، والطريق المستقيم، الذي استقوه من نصوص القرآن والسنة، ومن فهم الصحابة الكرام – رضي الله عنهم أجمعين – أنهم لم يقفوا على علم المنطق مباشرة، وما ورد من كلام لهم تضمن النقد لهذا العلم كان ذلك من استنتاج كلامهم في علم الكلام وما ورد عنه من مسائل مبتدعة في الدين، وأشهر نص يفيد هذا الكلام هو كلام الإمام الشافعي والذي قال فيه: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"[١].

والإمام الشافعي على الأرجح عرف أرسطو عن طريق المتكلمين، والمقصود عند الشافعي من لسان أرسطاطاليس أي رأيه الفلسفي الذي تأثر به واعتنقه بعض المتكلمين.

كما أن السيوطي صرح بأن كتب المنطق نقلت وترجمت إلى العالم الإسلامي قبل عصر الإمام الشافعي بكثير، مما يؤكد باحتمال كبير أن الإمام الشافعي قد اطلع عليها، وخاصة أن الشافعي درس من ناحية علم الكلام[٢]، ثم نقل نصًّا للإمام الشافعي قال فيه: "لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابًا كبيرًا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينتسب إليّ منه"[٣].

وأريد أن أشير إلى أن كلام ابن حزم الذي سبق ذكره فيه مبالغة وعدم تثبت، إذ ذكر الإمام الشافعي في حديثه مع أحد الخلفاء – وأظنه هارون الرشيد – عندما سأله عن بعض

(١) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٤٨).
(٢) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(٨٣).
(٣) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(١٠٧).

العلوم فأجابه الشافعي بقوله: "أعرف ما قالت الروم مثل أرسطاطاليس، ومنهواريس، وقرقوريس، وجالينوس، وبقراط، وأبندقيليس، بلغاتها، وما نقلت أطباء العرب وما فتقته فلاسفة الهند، ونمقه علماء الفرس..."[١].

وفي هذا تأكيد أن ما قاله الإمام الشافعي من نقد المنطق وذمه، وتوجيه الناس إلى تركه ليس من باب التحامل على المنطق وأهله، ولا من باب التعصب في نقده، بل كلام الشافعي جاء بعد علم ودراية بما عند القوم من أصول فاسدة تتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية، وما ذكر الإمام الشافعي لكل هؤلاء الفلاسفة إلا ويؤكد أنه كان ممن له دراية ونظر في علوم هؤلاء، والله أعلم.

ومن أشهر المحدثين والفقهاء كذلك الإمام ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، والذي نقل عنه ابن خلكان (ت: ٦٨١هـ)[٢]، وهو أحد تلاميذه مقولة أحد شيوخه له حينما طلب المنطق عنده ولم يُفتَح عليه، حيث قال له شيخه: "يا فقيه المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن، فقال له: وَلِمَ ذاك يا مولانا؟ فقال لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء، فَقَبِلَ إشارته وترك قراءته"[٣].

ثم تطور الموقف إلى المحاربة والمعاداة الصريحة، لمن ينظر لهذه العلوم أو يشتهر عنه البحث فيها.

---

(١) البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، ج١، ص(١٣٣).

(٢) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان، شمس الدين أبو العباس البرمكي، الإربلي، الشافعي فقيه، مؤرخ، أديب، شاعر، مشارك في غيرها من العلوم، ولد بإربل وتفقه على والده، وتولى قضاء دمشق، وتوفي بها سنة ٦٨١هـ، من تصانيفه: وفيات الأعيان، ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج٢، ص(١٦٦)، وابن العماد، شذرات الذهب، ج٧، ص(٦٤٧-٦٤٨).

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ج٥، ص(٣١٤).

وزاد الأمر إلى أن وصل إلى السلطان الذي بدوره منع بيع هذه الكتب وخاصة الفلسفة والمنطق، حيث نودي بمدينة السلام وحلف كل الوراقين فيها أن لا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة(١).

فالإمام ابن الصلاح كان له فتواه الشهيرة التي سارت بها الركبان وتناقلتها الناس، ومن أبرز ما جاء فيها ما يلي: قوله: "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌّ،... وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحدٌ من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين..."(٢).

ثم بين أن الأحكام الشرعية لا تفتقر إلى المنطق أصلًا، وأن استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية يعد من المنكرات المستبشعة، وبين كذلك أن السلطان يجب عليه أن يدفع هذا الشر عن المسلمين، ووصف أهل المنطق بالمشائيم، وعليه كذلك إخراجهم من المدارس، وأن يعاقب كل من يشتغل به(٣)، ووصل به الأمر إلى أن قال: "ويعرض من ظَهَر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتغمد ناره"(٤).

وبيَّن أن من أوجب الواجبات أن يعزل كل مدرس درس في مدارس الفلسفة، بل وسجنه وعزله وإلزامه بيته"(٥).

والذي يظهر أن هذه الفتوى في صيغتها الإجمالية تحمل طابعًا تحذيريًا تنفيريًا، مراده فيها تخليص الأمة من كل من تسول له أن ينظر أو يتعلم الفلسفة والمنطق، واضعًا لذلك حلًّا بقتل من يعتقد اعتقادهم، وعزل من يدرس علومهم، ومنعه من التدريس وإلزامه

---

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، مج٦، ص(٣٦٨).

(٢) ابن الصلاح، الفتاوى، مج٢، ص(٢٠٩-٢١٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، مج٢، ص(٢١١).

(٤) انظر: المصدر السابق، مج٢، ص(٢١١).

(٥) انظر: المصدر السابق، مج٢، ص(٢١١-٢١٢).

منزله أو وضعه في السجن إذا حاول العودة لهذه العلوم، وقد ذكر السيوطي أن الإمام ابن الصلاح يُكذب من ينظر في علوم الفلسفة والمنطق من دون اعتقاد.

وقد عد الإمام السيوطي هذا الكلام بالنقطة الخطيرة، معللًا ذلك بأن الأفاضل والأجلاء من علماء الأمة وسلفها؛ من أطلع على كتب المنطق، كالإمام الشافعي، والغزالي، وابن تيمية، وابن القيم، وذكر كذلك أنهم ممن صنف في هذا العلم(١).

ولقد تفاعل بعض العلماء مع هذه الفتوى نقدًا وردًّا، وكان من أبرزهم تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)(٢)، حيث تتبع بعض فقراتها بالتعليق، منوهًا إلى أن ابن الصلاح في فتواه هذه لم يَخْلُ من الإفراط والمبالغة، معللًا ذلك بأنه لا يوجد أحد يّدع افتقار الشريعة إلى المنطق، حيث إنه عصمة للأذهان التي لا يوثق بها عن الغلط والزلل في التفكير(٣).

كما كانت لهذه الفتوى تأثير في عموم الفقهاء والمناطقة كذلك، إذ كانت بالنسبة للفقهاء بمثابة الأساس والقاعدة التي ينطلقون منها لنقد هذا العلم، وكانت للمناطقة بمثابة المسألة التي نوقشت وأصبحت من المواضيع الرئيسة في دراسة هذا العلم، حيث تصدرت مقدمات كتبه.

والمسائل التي أضافتها هذه الفتوى في مقدمات كتب المنطق تمثلت فيما يلي:

١- إضافة مسألة علمية جديدة في مقدمات الكتب المنطقية، سواء الكتب المؤيدة له أو الناقدة والرادة عليه، خاصة عند المتأخرين وهي حكم الاشتغال بعلم المنطق(٤).

---

(١) انظر: السيوطي، القول المشرف في تحريم المنطق، ص(٩٥).

(٢) هو عبد الوهاب علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي، الشافعي، أبو نصر، الإمام الباحث المؤرخ، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، ثم قدم دمشق مع والده، وولي القضاء فيها بعد عزله من الخطابة، مات شهيدًا بالطاعون سنة ٧٧١هـ، ودفن بالقرب من دمشق، أشهر مصنفاته طبقات الشافعية الكبرى. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج١، ص(٦٦)، والذهبي، العبر في خبر من غبر، ج٤، ص(١٧٧).

(٣) انظر: تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج١، ص(٢٨١).

(٤) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(١٨٣).

٢- مناقشة حكم دراسة كتب أصول الفقه التي تأثرت بالمنطق، حيث تفرعت عن المسألة الأولى، والذي أجاب فيها ابن الصلاح بجواز قراءتها إن خلت من المنطق والفلسفة[١].

ولقد تطورت مواقف الفقهاء أكثر مما كانت عليه، مناقشين جملة من الأحكام الفقهية المتعلقة لكتب المنطق، كحكم بيعها، وإجارتها، وحكم الاستنجاء بها، وحكم قراءتها للصائم والمعتكف، فكرهوا الصلاة خلف المشتغل بكتب المنطق، وسُنيّة سجود الشكر لمن رآه مبتلىً بها، كما عدّوا السفر في طلبه سفر معصية، ونحو ذلك[٢].

والإمام السيوطي من أبرز من تكلم عن المنطق، حيث ألف فيه كتبًا، وجمع فيه فتاوى أهل العلم وأقوالهم، وكان من أبرز من تكلم في هذا العلم، ومن أبرز مؤلفاته فيه: "القول المشرق في تحريم المنطق"، و"صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، فصّل من خلالها أبرز ما يحتاجه الباحث في حكم الاشتغال بالمنطق وموقف أهل العلم منه، كما حكى السيوطي النص على تحريم المنطق على جملة كبيرة من فقهاء وأتباع المذاهب الأربعة، واصفًا هذا العلم بأنه فن خبيث ومذموم، وحرم الاشتغال به، معللًا ذلك بأنه بنيت بعض مسائله على القبول بالهيولي، وأوضح أنه كفر يجر إلى الفلسفة والزندقة، وليس له ثمرة دينية ولا دنيوية[٣]، وكان من أشهر أقواله التي رد فيها على من أدعى أن المنطق فرض عين على كل مسلم حيث قال: "إن علم التفسير والحديث والفقه التي هي أشرف العلوم ليس فرض عين بالإجماع، بل هي فرض كفاية، فكيف يزيد المنطق عليها، فقائل هذا الكلام إما كافر أو مبتدع أو معتوه لا يعقل"[٤]، وقد رد كذلك على من ادعى أن التوحيد متوقف على المنطق، فوصفه بأكذب الكذب وأبلغ الافتراء، كما يلزم منه تكفير عموم المسلمين المقطوع

(١) انظر: ابن الصلاح، الفتاوى، مج٢، ص(٢٠٤).

(٢) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(١٨١).

(٣) انظر: السيوطي، الحاوي للفتاوى، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج١، ص(٢٤٤).

(٤) المصدر السابق، ج١، ص(٢٤٥).

بإسلامهم، معللًا ذلك بأن المنطق لو سلّمنا أنه حق ولا ضرر فيه لا ينفع في علم التوحيد، ولا يظن ذلك إلا من جهل المنطق(١).

وقد جمع الإمام السيوطي أدلة على كلامه من أبرزها ما يلي:

١- الاستدلال ببعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿ ...وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ... ﴿١١٥﴾ ﴾ [النساء]، ودلت هذه الآية على أن من اتبع غير هذا السبيل على عمى وضلال، فالمشتغلون بالمنطق تتبعوا طريق اليونان، وقوله تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ... ﴿٣﴾ ﴾ [الأعراف]، ووجه الدلالة أن المنطق مخالف لما نزل، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ ... ﴿١٠٨﴾ ﴾ [يوسف]، فالآية تدل على أن المستعمل فيها من تبع سبيل اليونان(٢).

٢- الاستدلال بالقياس على تحريم علم الكلام والفلسفة بجامع إثارة الشُّبه والانجرار إلى البدع، فحرمه قياسًا على تحريم النظر في المتشابه، وقال أنه قياس صحيح، وهذه العلة موجودة بعينها في المنطق(٣).

٣- دخوله تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جرّ إلى فساد، فيكون التحريم مستفادًا من عموم النصوص، لا من خصوص القياس(٤).

٤- المنع سدًّا للذريعة، فهذا العلم سبب للابتداع، ومخالفة السنة والشريعة(٥).

٥- القياس على رد رواية الفاسق والمتّهم في دينه، وتحريم الأخذ عنه والاحتجاج بقوله، في ردّ بذلك علم المنطق الذي وصل إلينا من طريق النصارى والزنادقة والملحدين(٦).

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(٢٤٥).

(٢) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(١٧٤).

(٣) انظر: السيوطي، صوت المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٥٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(٥٣).

(٥) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(٤٩).

(٦) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(١٧٥).

٦- تعليل التحريم يكون السلف من الصحابة والتابعين لم يتكلموا فيه، فيقاس أيضًا على تحريم الكلام بهذه العلة.

هؤلاء أبرز وأشهر من تكلم في ذم المنطق من الفقهاء والمحدثين، وليس هؤلاء فقط من نقدوا المنطق من المحدثين والفقهاء، بل أكاد أجزم أن غالب الفقهاء والمحدثين هم من أنصار رد المنطق وعدم الاطلاع عليه ولا تدريسه، بل واعتبار المشتغلين به ممن لا يعتد بعلومهم وأقوالهم.

ثانيًا: المتكلمون والأصوليون:

والمتكلمون من أوائل الذين نقدوا المنطق، إلا أنهم يفترقون عن غيرهم، حيث لم يكن سبب التحريم عندهم صلة المنطق بالفلاسفة من النصارى والملحدين، بل كانت هذه الصلة سببًا عندهم للنظر والبحث أكثر من كونها مناطًا للتحريم، ولقد باشر المتكلمون النظر في المنطق، وكان نظرهم بغرض النقد والرد، لكن على أساس موضوعي متفرع عن خبرة خاصة في الحجج العقلية.

ويعتبر أبو العباس الناشئ (ت: ٢٩٣هـ)[١]، المتكلم المعتزلي من أقدم المتكلمين الذين اشتغلوا بنقض المنطق والرد عليه، حيث ذُكِرَ أنَّ له كتبًا كثيرة في ذلك[٢]، وقد شاعت ردوده وذاعت بين أواسط المتكلمين في هذا العلم، حيث ذكرها أبو سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨هـ) في مناظرته الشهيرة مع المنطقي النصراني متَّى بن يونس (ت: ٣٢٨هـ)، مشيرًا إلى قوة هذا الرَّدِّ ومكانته، حيث قال: "وهذا الناشئ أبو العباس قد

(١) هو: عبد الله بن محمد، أبو العباس الناشئ الأنباري، يقال له ابن شرشير، شاعر وأديب ومتكلم، يعد في طبقة ابن الرومي، والبحتري، أصله من الأنبار، أقام ببغداد مدة طويلة، وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفى بها سنة ٢٩٣هـ، ينظر: شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م، ج٦، ص(٩٦٦)، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت- لبنان)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج١٧، ص(٢٨٢).

(٢) انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م، ص(٩٢-٩٣).

نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم، لم يعرف غرضنا وما وقف على مرادنا، وإما تكلم عن وهم"[١].

مما يؤكد أن أبو العباس كان من أشهر وأبرز المتكلمين، والذي نقد المنطق نقدًا عجز عنه المنطقيين ولم يستطيعوا الرد عليه.

ومن المتكلمين الشيعة النوبختي[٢]، وهو كبير متكلمي الشيعة، فالنوبختي من أقدم النقاد لعلم المنطق، وقد سبقه أبو العباس الناشئ من متكلمي المعتزلة، والنوبختي نفسه يشير إلى فئة من المتكلمين المسلمين الذين اعترضوا على المنطق الأرسطي، ووضع النوبختي على رأس النقاد للمنطق هو من حيث التسلسل الزمني، حيث يعد النوبختي من أقدم متكلمي الإمامية وأشهرهم، وكان له كتاب وهو من أشهر كتبه وسماه الرد على أهل المنطق، إلا أني لم أتحصل على هذا الكتاب، وقد ذكره أكثر من واحد من أهل العلم بأنه من عداد الكتاب المفقودة[٣].

كما ذكر ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) النوبختي في معرض كلامه على نُظَّار المسلمين، وأنهم ما زالوا يصنفون في الرد على أهل المنطق، مستشهدًا بكلام النوبختي الذي أوضح

---

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص(١١٢).

(٢) هو أبو محمد الحسن بن موسى المعروف بالنوبختي، البغدادي، الشيعي الإثنى عشري، متكلم فيلسوف من علماء الإمامية، كان جماعة للكتب، نسخ بخطه شيئًا كثيرًا، وله مصنفات في الكلام والفلسفة ومن أبرزها الآراء والديانات، والرد على أصحاب التناسخ، توفى بعد عام ٣٠٠هـ، ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، مج١٢، ص(١٧٤)، والشيخ آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علي تقي فنروي، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م، ص(١٠٢).

(٣) انظر: فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص(٤٣٦). ومصطفى طباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ص(٣٢).

فيه أنه قد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق، ثم عاب قياس المناطقة معللًا ذلك بأنه غير منبي من مقدمة واحدة، وأنه لا يحتاج إلى المقدمة الثانية التي يلتزم بها أهل المنطق[١].

وفي تعليقه على أهل المنطق ذكر ابن تيمية كتاب الآراء والديانات للنوبختي، منوهًا إلى أنه ذكر ما ذكره ابن تيمية فيما تقدم من متكلمي المسلمين[٢].

ومن المتكلمين كذلك القاضي الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ)[٣]، والذي كان له موقف نظري في نقد علم المنطق ضمّنه كتابه المشهور المسمى بـ"دقائق الكلام في الرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام"، وقد ذكر ابن تيمية بأن له كتابه الدقائق الذي رد فيه على أهل الفلسفة والمنجمين، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان[٤]، وفي هذا بيان لحقيقة نقد الباقلاني، والذي كان من جنس النقد الموضوعي المتبع عند المتكلمين، بحيث لم يكن رافضًا مطلقًا، بل كان فيه ترجيح يتضمن اختيارات لأسباب لغوية وشرعية، وهذا الذي يفسر موقفه العلمي الذي تبنى فيه مجموعة من النظريات المنطقية، كنظرية الحد التي يضع لها شروطها الخاصة به، ويجعلها في مقدمة كتابه "التقريب والإرشاد" في أثناء حديثه عن الحد بنسبته لعلم المنطق، وسَبْقِ المناطقة فيه[٥].

---

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٣٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٣١).

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر، القاضي، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة عند الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن في بغداد، وتوفي بها سنة ٤٠٣هـ، كان إمامًا بارعًا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، من أبرز مصنفاته التقريب والإرشاد. ينظر/ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص(١٩٠)، والبغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ، ج٢، ص(٤٥٥).

(٤) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٨٠).

(٥) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج١، ص(١٩٩-٢٠١).

ثالثًا: علماء اللغة العربية:

ومن الأئمة الذين نقدوا المنطق ورفضوا مقدماته الإمام ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)[١]، والذي نقد المنطق في كتابه أدب الكاتب، حيث اعتبر أن المنطق يجر إلى الاعتراض على كتاب الله بالطعن من حيث عدم المعرفة بمعناه، وعلى حديث النبي ﷺ بالتكذيب من حيث إنه لا يدري من نقله[٢]، ثم ساق لذلك حكاية سؤال أحد المتكلمين بالمنطق، والذي سأل فيها أن يذكر لهم مسألة من حد المنطق حسنة لطيفة، فأجابهم بمعنى قول الحكيم، حيث أطال الفكرة وساق الكلام بما جعل ابن قتيبة يرد بقوله: "فأية منفعة في هذه المسألة، وهل يجهل أحدٌ هذا، حتى يحتاج إلى إخراجه بمثل هذه الألفاظ الهائلة؟... ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو لعد نفسه من البُكْم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب"[٣].

ومن أبرز علماء اللغة العربية وأشهرهم في نقد المنطق الإمام أبو سعيد السيرافي، والذي كان له مناظرة شهيرة مع متَّى بن يونس، نقد فيها المنطق نقدًا قويًا اعتبر فيها أن تعلم المنطق يعني تعلم لغة اليونان، ومناظرته مشهورة ولا تحتاج إلى ذكر، وسأكتفي بذكر بعض النصوص التي وردت فيها، ومن ذلك قوله: "وليس واضع المنطق يونان بأسرها، وإنما هو رجل منهم، قد أخذ عمن قبله، كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم،... ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان قبل منطقه، فأمسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يُستطاع"[٤].

---

(١) هو: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمام النحوي اللغوي، كان فقيهًا ثقة فاضلًا، سكن بغداد، توفي سنة ٢٧٦هـ، له تصانيف مفيدة من أبرزها أدب الكاتب، ينظر: الحضرمي الشافعي، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، عناية: أبو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، (جدة، السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، ج٢، ص(٦٠١).

(٢) انظر: ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان)، ص(٦).

(٣) المصدر السابق، ص(٨-٩).

(٤) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٢٤٨).

وكذلك قوله: "قد أخطأت في القول لأننا أولًا نعرف الكلام الصحيح من الخطأ بنظام اللغة التي تعودنا بها ونفهمه من طريق قواعد اللغة"[١]، كان هذا في معرض رده على قول متَّى أن المنطق آلة الكلام، وبه يفرق المقال الصحيح والخطأ، وبه يعرف المعنى الفاسد من الصحيح، ثم بين له أن التمييز بين المعنى الصحيح عن المعنى السقيم يكون بالعقل.

ثم أشار السيرافي إلى نقائص المنطق بقوله: "إضافة إلى ذلك فإن في منطقكم نقائص بينة، لأن الكتب المنطقية لا تحوي التوضيحات اللازمة، أنتم تتكلمون عن الشعر ولا تعرفون حقيقته، وتطرحون الخطابة ولستم على علم منها"[٢].

ثم أضاف أبو سعيد قائلًا: "أخبرني هل أنتم معاشر المناطقة فصلتم بين متنازعين اثنين تمسكًا بالمنطق؟ هل رفعتم الخلاف بين اثنين؟ هل قبلت أنت عن طريق المنطق أن الله سبحانه أقنوم من الأقانيم الثلاثة (الأب والابن وروح القدس)؟"[٣].

وقد أوضح السيرافي أن المنطق والنحو كليهما من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، والنحو منطق مسلوخ عن العربية، والمنطق نحو مفهوم من اللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى، غير إن أي لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى في جميع جهاتها بحدود صفاتها، ثم أورد سؤاله المشهور فمن أين نثق بشيء تُرجم لنا؟، ثم بيّن عدم حاجة اللغة العربية إلى منطق اليونان[٤]، وكأنه يشير بسؤاله هذا إلى أن الذين عُنُوا بالترجمة وقاموا عليها هم من الذين اتهموا في دينهم أو من النصارى الذين لا يوثق في كلامهم.

ومن روائع ما قيل في نقد المنطق والنهي عن الخوض فيه قول القائل: وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجهلوا كلام الفلاسفة أصلًا

---

(١) الطباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق، ص(٣٩).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٧).

(٣) المصدر السابق، ص(٤٨).

(٤) انظر: السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص(١١٨).

يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل ولو كان مستكرهًا، ثم لم يكتفوا بذلك حتى زعموا أن الذين رتبوه هو أشرف العلوم، وأولى بالتحصيل من غيره من العلوم، معتبرين من لم يستعمل مصطلحاتهم هو من الجاهلين، ثم بين أن السعيد من تمسك بما كان عليه السلف الصالح من التمسك بالكتاب والسنة وفهم الصحابة الكرام، وتجنب علوم الخلف من المنطق والكلام والفلسفة(١).

وقد ذكر السيوطي مقالة عن الإمام مالك حرم فيها الكلام بنفس العلة التي حرم فيها العلماء منطق اليونان بكونه لم يتكلم فيه السلف والصحابة والتابعين(٢).

وأخيرًا هذا نقل موجز عن أهم وأبرز من تعرض للمنطق الأرسطي بالنقد، وأكرر قولي بأنهم ليس الوحيدين الذين نقدوا المنطق، بل هؤلاء الأشهر والأبرز، ولعله كان من أبرز من تعرض للمنطق بالنقد هو شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي نقد المنطق نقدًا مفصلًا اختلف عمن سبقه من النقاد، حيث تناول مسائل المنطق ولم يترك فيها مسألة، وهو ما تعرضت له في رسالتي الدكتوراه بالتفصيل بالمقارنة مع موقف الإمام الغزالي.

ثالثا: أسباب قبول ورفض المسلمين للمنطق الأرسطي:

[١] أسباب قبول المسلمين للمنطق الأرسطي:

قبل أن نخوض في أسباب رفض المسلمين للمنطق الأرسطي، فإني سأعرج على أهم الأسباب التي أدت إلى قبول هذا العلم والاشتغال به.

فالمنطق على وجه الخصوص كانت له أسبابه الخاصة التي دفعت إلى العناية به مبكرًا من خلال ترجمة مصنفاته إلى العربية، وإليك أهم هذه الأسباب:

١- كثرة التناظر والجدل الديني، والذي قام على إثر انضمام المدارس الفلسفية تحت دولة الإسلام بعد الفتوح كما في الشام والعراق، حيث تداول أهل الكتاب من

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، (بيروت – لبنان)، ١٣٧٩هـ، ج١٣، ص(٢٥٣).

(٢) انظر: السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٦٧)، وانظر: ص(٦٦)، نص لأبي حنيفة أورد فيه أن الكلام في الأعراض والأجسام هي من مقالات الفلاسفة، ووجّه السائل بالسير على طريق الأثر والسلف.

النصارى واليهود مع المسلمين في شأن الأديان والآراء الإلهية، وكان منهجهم جديدًا على أهل الإسلام، إذ كان المعتمد لديهم في البحث والنظر هو المنهج المنطقي، لذا دعت الحاجة إليه من أجل مناظرة المخالفين، ثم توسع الأمر بعد التفّهم والقبول بجملة من أفكاره التي خرجت في صورة عقلانية مجردة عن أهواء أهل الأديان أو كُفْرياتهم.

٢- دخول جملة من الفُرْس في الإسلام مُحَملين بجملة من تصوّراتهم وعقائدهم الدينية السابقة، والتي كانت تقوم على النهج المنطقي الذي وصل إليهم سابقًا على المسلمين، فجلبوا معهم منهجهم ووضعوه بين أيدي المسلمين، فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب ومناهج الجدل المنطقي، ومعرفة معيار الحقائق ومنهج الكشف عنها في السائد من ذلك الزمان هي التي دفعت المسلمين إلى ترجمة كتب المنطق(١).

٣- حيادية المنطق وآليته، ودوره في إقامة الفكر قياسًا على علم النحو في إقامة اللسان، والعروض في إقامة الشعر والقافية(٢).

٤- الحاجة إلى ضبط التفكير والاستدلال، من أجل معالجة زلات العقول، ومثارات الضلال، وتخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال(٣).

٥- تدعيم الطريقة الجدلية في مواجهة أهل التشغيب وأعداء الإسلام من أصحاب الملل والنحل الأخرى، فالمنطق يعتبر الأداة المنظمة والفعالة في التفنيد والإثبات العقلي(٤).

---

(١) انظر البهي، الجانب الإلهي، ص(١٦٧-١٦٨).

(٢) انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٢٨)، وابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج١، ص(١٠).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف (مصر)، ١٩٦١م، ص(٥٩-٦٠).

(٤) انظر: محمد بن مهران، المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، (القاهرة- مصر)، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ط١، ص(١٣).

٦- دخول النظر المنطقي والفلسفي في عموم الآيات القرآنية التي تأمر بالاعتبار والتدبر والتفكر والنظر في الوجود، والتي تدل على أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل فقد قيل في هذا المعنى ما يلي: "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكأن الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه: وهذا هو القياس أو بالقياس؛ فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

٧- وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه؛ هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانًا[١]. ثم ألحق بالبرهان لزوم النظر في أنواعه وشروطه ومقدماته وهو محتوى علم المنطق.

٨- الرد على من يصف القياس المنطقي ومقدماته بالبدعة، لكونه ليس في الصدر الأول: بالقياس على حكم القياس الفقهي ومقدماته، والذي لم يكن في الصدر الأول أيضًا، ولم يوصف بالبدعة = فكذلك المنطق لا يصح وصفه بالبدعة[٢].

٩- الحاجة إلى النظر في كتب القدماء من الفلاسفة لكونهم سبقوا وتقدموا في فحص وتكميل مادة القياس العقلي، وهذا الصنيع مندرج تحت المعتاد من حاجة المتأخر إلى علم المتقدم، ونظيره في علوم الشريعة صناعة الفقه وأصول الفقه، حيث لم يكتمل النظر فيها إلا بعد زمن طويل، وليس للمتأخر أن يتجاوز كلام المتقدمين فيها. ويبني ابن رشد على هذه المقدمة: أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع؛ لأن مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه. لكنه يشترط في الناظر أمرين: ذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية[٣].

---

(١) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال، تحقيق: محمود عمارة، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٢، ص(٢٣).

(٢) انظر : المصدر السابق، ص(٢٥).

(٣) انظر :المصدر السابق، ص(٢٦-٢٨).

١٠- تفسير ما حصل من غواية أو زلل لبعض المشتغلين بالعلوم العقلية؛ إنما كان لضرر عارض لا بالذات، وذلك إما لسوء في التطبيق والترتيب، أو غلبة للشهوة، أو نقص في العلم والفهم، وهذا العارض لا تسلم منه سائر العلوم والصناعات، فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا[١].

١١- تقرير أن النظر البرهاني لا يمكن أن يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، وهذا معلوم لدى المسلمين على القطع[٢].

الحاجة لبعض العلوم الدنيوية كعلم الطب والفلك والهندسة. ويعتبر بعض المؤرخين أن في علم الفلك والطب على وجه الخصوص، الجسرين اللذين عبر خلالهما العلم اليوناني والفلسفة اليونانية إلى الإسلام في بغداد خلال القرن الأول للحكم العباسي"[٣].

بل ويختص المنطق بمزيد ارتباط بعلم الطب على نحو تكاملي، إذ "يعود السبب في انتشار الدراسات المنطقية إلى الرابطة التي تربط بين المنطق والطب، تلك الرابطة التي قامت في القرن التاسع (= الثالث الهجري). فقد كان كل مركز للحياة المتحضرة بحاجة إلى الأطباء، وكما انتشر الطب خارج بغداد... انتشر بصحبته المنطق، فهو جزء مكمل لبرنامج التعليم الطبي. إن الصلة بين هذين العلمين كانت على درجة من القوة بحيث لا يبدو غريبًا أن نجد في معاجم التراجم العربية في هذه الفترة رجلًا يوصف بأنه: طبيب منطقي"[٤].

١٢- نوع اللغة العلمية التي يتخاطب بها المخالفون من النصارى وغيرهم، استدعى مخاطبتهم بنفس لغتهم العلمية التي تقنعهم، وعلى وفق مناهجهم التي يعتمدونها، وهذا على إثر المناقشات العلمية بين المسلمين والمخالفين في الأديان. وهو المدخل الذي تأثر به المتكلمون على وجه الخصوص، وكان سببًا في منشأ

---

(١) انظر : المصدر السابق، ص(٢٩-٣٠).

(٢) انظر : المصدر السابق، ص(٣١-٣٢).

(٣) نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص(١٤٢).

(٤) المصدر السابق، ص(١٦٢-١٦٣).

وتطور منهجهم الفكري لاحقًا. فإن استحكام المنهج الكلامي على يد المعتزلة واكب عصر الترجمة والبعث الفلسفي في دولة الإسلام من بداياته.

١٣- الإرادة السياسية، وتأثيرها في دعم العملية العلمية بشكل رسمي، وتهيئة الظروف المناسبة لإحداث تحولات فكرية. وسواء كان هذا التوجه بناء على قناعة شخصية حقيقية من الخليفة، أو كان كعادة أهل البلاط في الاستكثار بأنواع خاصة من العلوم؛ فإنه من المؤكد أن الأثر السياسي سوف يختصر الأزمنة ويتجاوز العقبات المتوقعة.

وهذا ما بدا فعليًّا في العصر العباسي في عهد أبي جعفر المنصور، والذي كان مع براعته في الفقه ميالًا للعلوم العقلية، ويذكر عنه أنه كان مهتمًا بعلم الفلك والتنجيم، ويرعى الدراسات والأعمال اليونانية في هذا المجال. كما توجه للاهتمام بالطب اليوناني على أثر شفائه من مرض أصاب معدته كما يروي ذلك بعض المؤرخين(١).

وواصل هارون الرشيد هذا الدعم كذلك في الدراسات الطبية والمنطقية من خلال الترجمات، كما سبقت الإشارة إليه.

أما المأمون فهو: عالم صاحب رؤية، لذلك اتجه نحو هدفه بكل وضوح وفعالية ممكنة. حيث ساهم في دعم حركة الترجمة ماديا ومعنويًّا، فقد ذكر عنه أنه كان يعطي وزن ما تُرجم له ذهبًا، وكان لشدة عنايته في النقل يضع علامته على كل كتاب يُترجم له. وكان يحرّض الناس على قراءة تلك الكتب ويرغبهم في تعلمها.

وعلى عادة الأثرياء في طلب الوجاهة؛ شارك جملة منهم في دعم هذه الحركة بشكل ملحوظ، فوضعوا الجوائز ورتبوا الأعطيات على الترجمات، فتوافد المترجمون على بغداد من كل حدب وصوب، وكثر الورّاقون وباعة الورق، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة، واشتغل الناس بالبحث والمطالعة(٢).

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٠)، وانظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان)، ج٣، ص(١٥١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص(١٥٧).

١٤- من أسباب العناية بالتراث اليوناني وغيره: ما تقتضيه حركة التمدن والتوسع الحضاري، من تفرغ الناس لتناول العلوم، والتخصص فيها والبحث حولها.

فالدولة الإسلامية اشتغلت في أول أمرها بتثبيت أركان الدين ونشر دعوة الإسلام، واشتغل الناس في عهد الخلافة الراشدة بالدعوة والفتوحات ورواية الحديث والسُنة من غير تفرغ أو استدامة جلوس. وعلى نحو من ذلك كان الشأن في الدولة الأموية من متابعة الفتوحات، وتكميل أسباب الملك، حتى صار الأمر متطورًا إلى الدولة العباسية.

يقول ابن خلدون مصورًا نشاط العلوم العقلية الدنيوية في عهد دولة الإسلام: "ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم مُلكهم فيما ابتزوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع. حتى إذا تبجح السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفتنوا في الصنائع والعلوم تشوفّوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها"[(١)].

فقيام الدولة واستقرارها، وثبات المعيشة، والبحث عن أسباب التطور والتمكين، ونشر العلم، وتشجيع المتعلمين، وتفريع العلوم، وظهور التخصصات؛ كل ذلك أورث بُعدًا جديدًا في البحث في العلوم على وجه التدقيق والإبداع، كما أظهر تشوقًا وتنافسًا في تحصيل العلوم والتقدم فيها في أي تخصص كان.

[٢] أسباب رفض المسلمين للمنطق الأرسطي:

وبعد أن عرجت على أهم الأسباب التي أدت إلى الاشتغال بعلم المنطق، ابتدأ الآن في سرد أهم الأسباب التي دفعت علماء المسلمين لرفض هذا النوع من العلوم، فقد يظن البعض أن المسلمين رفضوا المنطق الأرسطي لمجرد اشتغال الأمم الكافرة به، وهذا ظن خاطئ؛ لأنه يستلزم أن يرفض المسلمون كل ما أتى من غيرهم من علوم صحيحة كالطب والحساب والهندسة ونحوها.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج٥، ص(٢٢٧).

وإنما رفض علماء المسلمين المنطق لأسباب سوغت لهم رفض هذا العلم ونقده. ومن أهم هذه الأسباب ما يلي:

١- أنه لم يُؤثر على الصدر الأول من الصحابة والتابعين التكلم بالمنطق إما لكونه غير موجود في زمانهم، أو كان موجودًا وأعرضوا عنه[١]. فشريعة الإسلام غير موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلًا[٢]، وإن كان صحيحًا، فكيف إن كان فاسدًا أو متضمنًا للفساد، بل ربما الكفر والإلحاد.

٢- اختلاطه بكتب الفلسفة وعلومها من غير تمييز، حيث كانت الترجمة تشمل كتب المنطق والفلسفة والتنجيم والرياضيات والفلك والطب جنبًا إلى جنب، مما أعقب ذلك عدم وضوح الفرق بين المنطق والفلسفة خصوصًا عند غير المعنيين بالعلوم العقلية كالمحدثين والفقهاء، وخاصة أن المنطق نشأ في بيئة فلسفية كان أصحابها أهل شرك وإلحاد، بل ما عند مشركي العرب من الكفر والشرك أهون مما وجد عند هؤلاء الفلاسفة[٣].

٣- ارتباطه بغير المسلمين، حيث كان المنطق وعلوم الفلاسفة في وقت ظهورها في دولة الإسلام تحت عناية ودراية غير المسلمين من النصارى وبعض اليهود، وحينما اعتنى به المسلمون كان غالب من عالجه من الزنادقة أو المتهمين في دينهم كبعض الفلاسفة الإسلاميين، بل تجاوز الأمر إلى نسبة كل من أصابه خلل في عقيدته، أو تغير في سلوكه الديني، أو شذوذ في رأيه إلى أن السبب في ذلك هو علاقته بالمنطق وعلوم الأوائل، حيث أصبح مستقرًا عند

---

(١) انظر: السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٤٧)، وابن الصلاح، الفتاوى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، مج٢، ص(٢١٠).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق :عبد الصمد شرف الدين المكتبي، مؤسسة الريان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص(٣٠٢-٣٠٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٢).

كثير من أصحاب التراجم عزو الانحراف العقدي إلى سبب المعرفة بالعلوم الفلسفية[١].

٤- خروج تطبيقات المنطق عما كان يعتني به علماء المسلمين في علوم الشريعة واللغة على وجه التحديد، والتي كانت مستكملة لدينهم منهجًا وتطبيقًا، حيث كانت تطبيقات المنطق ونتائجه الإلهيات تفيد الإلحاد ومصادمة العقائد الإسلامية، فقد سبق أن من أسباب هجران صناعة المنطق عند المتقدمين ملابسته للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة[٢].

٥- ورود هذا العلم ونحوه من علوم الأوائل على المسلمين مشوبًا بلغة ركيكة وترجمات معقدة، وألفاظ ومصطلحات وحشية، أورثت غموضًا مريبًا ونفرة منه، وصعبت طريق الوصول إليه وفهمه[٣].

٦- وثنية المصدر، وشُبهة الصِّلة، فمنشأ المنطق كان في بلاد اليونان، وكانت ديانتهم وثنية، ومن المحتمل جدًا أن يتأثر هذا العلم بالبيئة الدينية التي صدر عنها، ويضاف إلى ذلك الحالة التي ورد عليها المنطق متصلًا بعلوم فلسفية أصحابها ملحدون، مما كان له الأثر المباشر في التنفير منه، وقد أشار إلى هذا البند غير واحد من علماء المسلمين، سواء في ذلك المؤيدون للمنطق أو الرافضون له، ومن تلك النصوص ما أورده الغزالي (ت: ٥٠٥هـ):

"... حتى إن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرّضٌ للمذاهب بنفي ولا إثبات إذا قيل: إنه من علوم الفلاسفة الملحدين نَفَرَ طباعُ أهل الدِّين عنه"[٤].

---

(١) انظر: جولد تسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، (مصر)، ١٩٤٠م، ص(١٣٣).

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص(١٧٩-١٨٠).

(٣) انظر: الفارابي، القياس الصغير، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٦، ج٢، ص(٦٩).

(٤) الغزالي، معيار العلم، ص(٢٠٠).

والقول: "وضلالهم في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس؛ ولهذا كفرّهم فيها نُظَّار المسلمين قاطبة"[١].

٧- فساد نتائجه وآثاره، وذلك من خلال الإلحاد والإحداث في الدين واختراع البدع والمخالفات العقدية كان لازمًا للعلوم التي اعتنقت المنطق، فالفلسفة نتاج المنطق؛ لأن المنطق أداة تحصيل الفلسفة على حد ترتيبهم، وفساد النتيجة يرجع على فساد الأداة والمنهج، ولهذا أشار ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)[٢] بقوله: "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر"[٣]. وكذلك من خلال جملة من الآراء في علم الكلام، فاضطراب عقيدة وآراء كثير من يطالعه، وينتهج النظر به من الأشخاص، وقد أشار إليه القول: "إنما دخل على الناس الآفة من خمسة أشياء، وعدّ منها علوم الأوائل"[٤]. ولذلك شاع بين الناس وأصحاب التراجم انتقاص من يشتغل بالمنطق وعلوم الفلسفة، وقد نص على ذلك أبو طاهر السِّلفَي (ت: ٥٧٦هـ)[٥] بقوله:

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٤٤).

(٢) هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي أبو عمرو تقي الدين الشهرزوري الشافعي، المعروف بابن الصلاح، محدث، فقيه، أصولي، مشارك في علوم عديدة، ولد بشرخان، وتفقه على والده وأفتى، توفى بدمشق سنة ٦٤٣هـ، من تصانيفه: الفتاوى، والمقدمة. ينظر: ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ج٢، ص(١٧١)، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ج٢، ص(١١٣).

(٣) ابن الصلاح، الفتاوى، مج٢، ص(٢٠٩).

(٤) السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، (القاهرة- مصر)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص(١٣٨).

(٥) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني الحرواني، وحروان محلة بأصبهان، أبو طاهر السلفي، محدث، حافظ، مؤرخ، وإنما قيل له السلفي لجده إبراهيم سلفة؛ لأنه كان مشقوق إحدى الشفتين وكان له ثلاث شفاه فسمته الأعاجم لذلك، وكان يلقب بصدر الدين وكان شافعي المذهب، توفى سنة ٥٧٦هـ، من تصانيفه: معجم السفر. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق:=

"وقلَّ مَنْ يشرع في المنطق أو يتفلسف فيَسْلم من ألسِنة الناس، فهو فنٌّ مذموم"[١].

٨- عدم مناسبته للسان العربي لغة وفكرًا، فالمنطق موضوع على قالب لغوي يناسب لغة اليونان القديمة، وهي لغةً تباين لغة العرب في حروفها وألفاظها وأساليبها، ومعلوم أن علوم الشرع واللغة مستندة على لغة العرب بما تحمله من مضامين فكرية وأساليب علمية، وما وضع عليها من قواعد فإنما يناسب لغتها وما تعتمده من طرق في البيان، ولهذا أشار الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) - رحمة الله تعالى - بقوله: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"[٢].

٩- عدم نفع قواعد المنطق التي سَلِمت من النقد والتخطئة، حيث إن كثرة الخلاف وانتشاره عند مَنْ يعتمد منهج المنطق لخير دليل على عدم حصول الفائدة المرجوّة منه في ضبط طرائق التفكير وتقريب النتائج، وتقليل نسبة الشذوذ في الآراء على الأقل، وقد أشار إلى هذا البند ابن تيمية بقوله: "... وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو، وما يتبعه من الطبيعي والإلهي، فإن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرها، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافًا مضاعفة"[٣].

١٠- عدم التزام أهله بقوانينه، وحيدتهم عن تطبيقه في علومهم، ولهذا أشار ابن تيمية بقوله: "... ونفس الحُذَّاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل

=عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٣، ص(٢٠٣)، وابن العماد، شذرات الذهب، ج٦، ص(٤٢٠).

(١) أبو طاهر السّلفي، معجم السفر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص(٣٦٢).

(٢) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج١، ص(٤٨).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٧٧).

يعرضون عنها، إما لطولها، وإما لعدم فائدتها، وإما لفسادها، وإما لعدم تميزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه"[١].

١١- استغناء أهل العلوم على اختلاف تخصصاتهم ومشاربهم عن المنهجية المنطقية، وإقامة وتحقيق عامة علومهم ومسائلهم من غير الاعتماد على المنهج المنطقي، يقول ابن تيمية: "لا تجد أحدًا من أهل الأرض حقّق علمًا من العلوم وصار إمامًا فيه مستعينًا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها"[٢]. والذي جعله يصف المنطق بعبارته المشهورة: "فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد"[٣].

١٢- خشية اغترار بعض المسلمين بالمنطق لما يرى من صدق بعض قضاياه، فيظن أنها كلها صادقة، وأن ما يتعلق منها بالعقائد مبرهن بمثل تلك البراهين، يقول الغزالي في هذا الشأن، في معرض نقده للمنطق في أواخر كتبه: "وربما ينظر في المنطق أيضًا من يستحسنه ويراه واضحًا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"[٤]. وقد أشار إلى هذا أيضًا ابن تيمية بقوله: "كنت أحسب أن قضاياه - أي المنطق - صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه... وتبين لي أن كثيرًا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات"[٥].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (المدينة المنورة – السعودية)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥، ج٩، ص(٦).

(٢) المصدر السابق، ج٩، ص(٢٣).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٥).

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال ضمن مجموع الرسائل، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص(٤١).

(٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٥-٤٦).

١٣- قصور البرهان الفلسفي عن الوصول بالإنسان إلى اليقين، وذلك عند تطبيقه في الإلهيات، وقد أشار إلى هذا الغزالي بقوله: "ولهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل"(١).

١٤- المنطق الأرسطي تجريدي، لا صله له بالواقع، فهو يبحث في عالم الكليات، وهذا العالم ليس له وجود في الخارج، بل وجوده في الذهن، فالمنطق يتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة(٢).

١٥- أن محاولة فرض المنطق على كل العلوم العقلية والتطبيقية، بل والشرعية وجعله مقدمة لها، وشرطًا في تعلمها، ضرب من الخيال، بل المنطق نمط فكري انتهى عهده، وقد كان يناسب الفكر اليوناني في حقبة من التاريخ، حيث الفكرة المجردة، والجدل المثالي، فقد ظن أنصار المنطق أنه علم لا علم قبله ولا علم بعده، معللين ذلك بأنه معيار وميزان للحقائق كلها، بل والعلوم، ولم يكن يتخيل هؤلاء أنه لن يكون علم العلوم، وأنه سوف يصبح مرحلة تاريخية فات أوانها(٣).

١٦- أن هذا المنطق كان له أكبر الأثر في تخلف اليونان عن ركب المدنية، حيث انزوى بالفكر والجهود العلمية نحو عالم الميتافيزيقا، أي عالم ما وراء الطبيعة، مُعرضًا عن الحياة المدنية، والعلوم التطبيقية الواقعية، فإن المؤرخين الذين أرخّوا للفلسفة اتفقوا على أن سبب نهضة العلم في مطلع العصر الأوروبي الحديث كان الثورة على السلطتين العلمية والدينية، فالسلطة العلمية ممثلة في المنطق

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص(٤١).

(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ج٣، ص(٩١-٩٢)، ومحمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، (مصر)، ط٢، ١٤٧٢هـ-١٩٥٣م، ص(٢).

(٣) انظر: عبد اللطيف محمد العبد، التفكير المنطقي، (القاهرة- مصر)، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص(٥).

الأرسطي، والسلطة الدينية ممثلة في رجال الدين[١]، ولهذا كان ظهور المنطق الحديث، والذي استقاه فلاسفة هذا العصر من علماء المسلمين، كان ظهوره ضربة قاضية قضت على هذا العلم بعد أن ساهم المنطق الحديث في التقدم العلمي والحضاري في أوروبا[٢].

(١) انظر: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء، ص(٤٢).

(٢) انظر: يوسف السويدي، الإسلام والعلم التجريبي، مكتبة الفلاح، (دولة الكويت)، ط٢، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص(٢١).

الخاتمة

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

وبعد،،،

فإن المتفحص لكتب المنطق، وخاصة التي ألفها علماء المسلمين، سيجد أنها تتعرض لفحوى علم المنطق تفصيلًا وشرحًا وتلخيصًا، غافلة عن المخاض العسير الذي مرّ به علم المنطق منذ ترجمته إلى العربية، وكيف وقف علماء المسلمين وفلاسفتهم من هذا العلم، ولن تجد من يتعرض لهذا إلا القليل من الدراسات، أما مجملها فيتعرض له من خلال موضوعاته التي انحصرت في الحدود والقياس، التي عبّر عنها في علم المنطق بالتصور والتصديق، ونظرًا لاعتباره قانونًا ينظم الفكر فإنك ستراه يخوض في مسألة العلم والعقل التي فتحت المجال أمام الفلاسفة والمفكرين، فسَلِمَ منهم من سَلِمَ، وهَلَك مَنْ هلك بسبب كلامه في علم الله تعالى، معبرين عن الله بالعقل الأول الذي أشار إليه فلاسفة اليونان، كما كان سببًا في الصدام الذي حصل بين العقل والنقل عند بعض أصحاب الفِرَق، فلم يمر هذا العلم كما مر غيره من العلوم التي ترجمت وعربت، بل كان مروره ودخوله إلى العالم الإسلامي مرورًا عسيرًا وصعبًا، وقف فيه معظم علماء المسلمين من الفقهاء والمحدثين وعلماء الأصول واللغة، وعلماء الكلام موقفًا رافضًا، رادّين جميع ما فيه، قافلين الباب أمام من أراد التعرض له، محرمين دراسته، محذرين منه لما يسببه من إفساد للعقل والفكر، في حين أنك ستجد فلاسفة المسلمين منكبين عليه شرحًا وتلخيصًا، مُدخلين إياه في تنظيم الاعتقاد، مفتتنين به حتى جعلوه قانونًا عامًّا للتفكير يتحصن من خلاله عقل الإنسان عن الوقوع في الخطأ، فأردت في مُؤلفي هذا الذي شرعت فيه بعد حصولي على درجة الدكتوراه، التي درست فيها أهم وأميز موقفين من علم المنطق في العالم

الإسلامي، وهما شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الغزالي رحمهما الله تعالى، ونظرًا لأنني لم أستطع أن أتعرض لهذه المبادئ والمقدمات في رسالتي الدكتوراه، أردت أن أنوه في كتابي هذا عن معنى علم المنطق وموضوعه وغايته وعلاقته بالعلوم الإسلامية، وكيف وقف علماء المسلمين وفلاسفتهم عمومًا من هذا العلم الدخيل، مقدما فيه لطلاب العلم خصوصًا، والقراء عمومًا ملخصًا يمر بنا على الفترة الزمنية التي مر بها هذا العلم منذ دخوله إلى العالم الإسلامي، هذه الفترة التي سبقت ظهور الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمهما الله تعالى -، والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأن يوفقني لدراسة الموضوعات المهمة التي تمر بي في معترك الحياة، وأن يهديني إلى سبيل الرشاد، والله ولي التوفيق.

قائمة
المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

١- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

٢- ابن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان) .

٣- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٤- ابن الصلاح، الفتاوى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥- ابن العماد، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، (دمشق- بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٦- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م .

٧- ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

٨- ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٩- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين المكتبي، مؤسسة الريان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٠- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (المدينة المنورة – السعودية)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

١١- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م.

١٢- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، (بيروت – لبنان)، ١٣٧٩هـ.

١٣- ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرفة النظامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت – لبنان)، ط٣، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٤- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث (القاهرة – مصر)، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٥- ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، (القاهرة- مصر) .

١٦- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن مجموع رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٨٣م.

١٧- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

١٨- ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٩- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون، بيت الفتوى، العلوم والآداب، (الدار البيضاء)، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٠- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٤م.

٢١- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٤.

٢٢- ابن رشد، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٢.

٢٣- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٣.

٢٤- ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، المطبعة الأميرية (القاهرة- مصر)، ١٣٧١هـ-١٩٥٣م.

٢٥- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢.

٢٦- ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.

٢٧- ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، (بيروت – لبنان)، ١٩١٢م .

٢٨- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

٢٩- ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، (القاهرة – مصر) .

٣٠- ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ.

٣١- ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان).

٣٢- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، (الجيزة- مصرة)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٣٣- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (بيروت-لبنان)، ط ١ .

٣٤- ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، (حيدر آباد)، ط١، ١٣٥٧هـ.

٣٥- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣٦- أبو الحسين البصري، شرح العمد، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، (القاهرة- مصر)، ١٤١٠هـ، ط٣.

٣٧- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٨- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط٢، ١٩٩٢.

٣٩- أبو سليمان السجستاني، صوان الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (طهران – إيران)، ١٩٧٤م.

٤٠- أبو طاهر السِّلفي، معجم السفر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٤١- أبو محمد الهجراني، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، دار المنهاج، (جدة – السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨.

٤٢- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، (بيروت – لبنان)، ط١٠، ١٩٦٩م .

٤٣- أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.

٤٤- إسماعيل مظهر، تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، مؤسسة هندواي سي أي سي، (المملكة المتحدة)، ٢٠١٧م .

٤٥- آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علي تقي فنروي، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

٤٦- الآمدي، أبكار الأفكار، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة- مصر)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٤٧- الإيجي، المواقف: تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٧م.

٤٨- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٤٩- الباقلاني، التمهيد، المكتبة الشرفية، (بيروت- لبنان)، ١٩٥٧م.

٥٠- البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ.

٥١- البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٥٢- التفتازاني، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، (باكستان)، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٥٣- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، (بيروت- لبنان)، ١٩٩٦م.

٥٤- الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ.

٥٥- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٥٦- الجرجاني، حاشية على تحرير القواعد المنطقية لمحمود الرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٢، ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.

٥٧- الجرجاني، شرح المواقف، عناية وتصحيح: السيد محمد بدر الدين النفساني، مطبعة السادة (بجوار محافظة عمر لصاحبها محمد أسيل)، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

٥٨- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، (المنصورة- مصر)، ط٤، ١٤١٨هـ.

٥٩- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية (بيروت – لبنان)، مكتبة دار الباز (مكة المكرمة- السعودية)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م .

٦٠- الحضرمي الشافعي، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، عناية: أبو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، (جدة، السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

٦١- الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، (بيوت- لبنان)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٦٢- الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، دار المنهاج،(القاهرة- مصر)، ١٤٢هـ-٢٠٠٤م .

٦٣- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تصحيح وترقيم: عثمان خليل، مطبعة بريل، (ليدن) ١٨٩٠م، ط١، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م.

٦٤- الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان).

٦٥- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

٦٦- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٦٧- الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث (القاهرة – مصر) ١٤٢٧هـ -٢٠٠٦م.

٦٨- الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.

٦٩- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (القاهرة- مصر).

٧٠- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م .

٧١- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٣م.

٧٢- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط٢، ١٤١٣هـ.

٧٣- السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت-لبنان) ط١، ١٤٠٧هـ -١٩٨٦م .

٧٤- السيوطي، الحاوي للفتاوي، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٧٥- السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، (القاهرة- مصر)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٧٦- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (صيدا- لبنان).

٧٧- السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ط٢.

٧٨- السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتب نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧٩- السيوطي، صون المنطق، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ط٢ .

٨٠- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ١٤٠٤هـ.

٨١- الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣٠٥هـ.

٨٢- الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت- لبنان)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٨٣- العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٨٤- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤١٣هـ.

٨٥- الغزالي، المنقذ من الضلال ضمن مجموع الرسائل، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

٨٦- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (مصر)، ١٩٦١م .

٨٧- الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٦.

٨٨- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت – لبنان)، ط٢.

٨٩- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (بيوت – لبنان)، ط٢.

٩٠- الفارابي، القياس الصغير، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٦م.

٩١- الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت – لبنان)، ١٩٨٥م.

٩٢- الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، (عمان – الأردن)، ط١، ١٩٨٧م.

٩٣- الفارابي، كتاب التوطئة، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت – لبنان) ١٩٨٥م .

٩٤- القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق : أحمد بن على بن سير المباركي، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، (جدة – السعودية) ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٩٥- القاضي الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحمد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٩٦- القزويني، آثار البلاد في أخبار العباد، دار صادر، (بيروت- لبنان) .

٩٧- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م، ومطبعة السعادة، (مصر) ١٣٢٦هـ .

٩٨- الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٢٧هـ-١٩٤٨م.

٩٩- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، (القاهرة- مصر)، ط٢.

١٠٠- المسعودي، رواية مشابهة في التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، (القاهرة- مصر) .

١٠١- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عناية: يوسف التباعي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان)، ط١.

١٠٢- المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٧٧م.

١٠٣- الموصلي، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق:كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ٢٠٠٥م.

١٠٤- النشار، مناهج البحث، دار النهضة العربية (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٠٥- الهروي، ذم الكلام وأهله، تقديم: عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية.

١٠٦- براتراند رسل، نقلاً عن يحيى هويدي، ما هو المنطق، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٦م.

١٠٧- تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١٠٨- تاج الدين بن الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق: أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، (تونس-تونس)، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠٠٩م.

١٠٩- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان).

١١٠- جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

١١١- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤، ج١.

١١٢- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة (بيروت- لبنان)، ط٣، ٢٠٠٦.

١١٣- جولد تسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، (مصر)، ١٩٤٠م.

١١٤- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١١٥- حاجي خليفة، كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان).

١١٦- خليل شرف الدين، ابن رشد "الشعاع الأخير"، دار ومكتبة الهلال، (بيروت - لبنان)، ١٩٩٥م.

١١٧- رائد الحيدري، المقرر في توضيح منطق المظفر، دار المحجة البيضاء، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م .

١١٨- رسائل إخوان الصفا، مراجعة خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.

١١٩- شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م .

١٢٠- طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٢١- عابد السفياني، الثبات والشمول، مكتبة المنارة، (مكة المكرمة- السعودية)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٢٢- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبعة رسول، ط١، ١٤٢٨ه.

١٢٣- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، (بيروت – لبنان).

١٢٤- عبد اللطيف محمد العبد، التفكير المنطقي، (القاهرة- مصر)، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٢٥- عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق، مكتبة الآداب بالجماميز، (القاهرة- مصر)، ط٣.

١٢٦- على النشار، المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية-مصر)، ٢٠٠٠م.

١٢٧- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٩.

١٢٨- علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء.

١٢٩- فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٣٠- ماكس مايرهوف، مقالة من الإسكندرية إلى بغداد، وهو بحث نشر في ١٩٣٠ في محاضرات جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية بالمجلد ٢٣.

١٣١- محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة (القاهرة- مصر)، دار غريب للطباعة (القاهرة- مصر)، ط٦، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١٣٢- محمد الصادق عفيفي، تطور الفكر العلمي عند المسلمين، مكتبة الخانجي، (القاهرة- مصر)، ١٩٧٦-١٩٧٧م .

١٣٣- محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٧٥م، ط٢، ١٩٨٤م.

١٣٤- محمد بن مهران، المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، (القاهرة- مصر)، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ط١.

١٣٥- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية- مصر)، ط٣، ١٣٩١هـ-١٩٧٢م.

١٣٦- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، (مصر)، ط٢، ١٤٧٢هـ-١٩٥٣م.

١٣٧- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، من جواهر القاموس، مادة: فهلك، دار الهداية.

١٣٨- مصطفى طبا طبائي، المفكرون والمسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة: عبد الرحيم ملازئي البلوشي، دار ابن حزم، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٣٩- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٨٥م .

١٤٠- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٩م، ط٢، ١٩٧٥م.

١٤١- ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٩٩٥م.

١٤٢- يوسف السويدي، الإسلام والعلم التجريبي، مكتبة الفلاح، (دولة الكويت)، ط٢، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إهداء	٥
مقدمة	٧
الفصل الأول	
التعريف بعلم المنطق وعلاقته بالعلوم الإسلامية	
أولًا: التعريف بعلم المنطق	١١
١- المنطق لغة	١١
٢- المنطق اصطلاحًا	١٥
ثانيًا: غاية علم المنطق وموضوعه	١٨
١- غاية علم المنطق	١٨
٢- موضوع علم المنطق	٢٠
ثالثا: علاقة علم المنطق بالعلوم الإسلامية	٢٥
[١] علاقة علم المنطق بالفلسفة	٢٥
[٢] علاقة علم المنطق بعلم الكلام	٣١
[٣] علاقة علم المنطق لعلم أصول الفقه	٤٢
الفصل الثاني	
موقف علماء المسلمين من علم المنطق	
أولًا: تاريخ علم المنطق في العالم الإسلامي	٥٣
ثانيًا: موقف علماء المسلمين من علم المنطق	٦٦
الاتجاه الأول: المؤيد والمساند	٦٨

الموضوع	الصفحة
الاتجاه الثاني: الرافض والناقد	٧٧
أولاً: المحدثون والفقهاء	٧٧
ثانيًا: المتكلمون والأصوليون	٨٤
ثالثًا: علماء اللغة العربية	٨٧
ثالثًا: أسباب قبول ورفض المسلمين للمنطق الأرسطي	٨٩
[١] أسباب قبول المسلمين للمنطق الأرسطي	٨٩
[٢] أسباب رفض المسلمين للمنطق الأرسطي	٩٤
الخاتمة	١٠٣
قائمة المصادر والمراجع	١٠٧

رقم الإيداع	٢٠٢٢/١١٩٥٣
I.S.B.N الترقيم الدولي	978-977-10-3639-5