تاريخ إنتقال المنطق اليوناني إلى

د/صالح نعمان
جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم
الإسلامية -قسنطينة- الجزائر

تمهيـــد

يعد هذا الموضوع مدخلا تاريخيا لدراسة بعض العلوم المستحدثة في الملّة الاسلامية كعلم الفقه وعلم أصول الدين (علم الكلام) وغيرهما من العلوم القائمة على مناهج علمية وأسس منطقية، وذلك لمعرفة مدى تأثير المنطق اليوناني في هذه العلوم الاسلامية وهل هي اسلامية النشأة والأسس، فنحكم من ثم على مدى أصالتها.

ولقد طبع الفكر الاسلامي بصفتي الشمول والاستقراء، فأصبحت له الأولى خاصية ثقافية مميزة صارت معها كل موضوعات الفكر مادة له، وجعلته الثانية ينطبع "بالاحتراز والنقد لإسقاط ما عسى أن يسيئ الى حقائق الدين الاسلامي مما انتجه العقل"(1).

بهذه العقلية الشاملة الناقدة اتجه المسلمون منذ القرن الثاني الهجري الى علوم الأوائل بالدراسة بعد ترجمتها الى اللسان العربي في حركة الترجمة التي بدأت في العصر الأموي ونشطت واتسعت في العصر العباسي، الا أن هذه الدراسة بلغت أهمية كبيرة في الجزء المنطقي أكثر من أي جزء آخر من تلك العلوم، ولعل السبب في ذلك : "هو أن المنطق باعتباره منهجا للفكر يؤدي اذا ما كان خاطئا الى خطأ في الانتاج الفكري مطلقا، في حين أن أي علم آخر لا يتعدى الخطأ فيه نفسه أو متعلقاته القريبة"(2).

فأدى هذا التوجه الفكري الناقد لهذا العلم الى اختلاف آراء مفكري الاسلام وتردد موقفهم بين قبول المنطق ورفضه، حيث انقسموا الى فرق منها قبلت المنطق كلية كالفلاسفة الاسلاميين، ومنها من رفضته كلية كبعض الفقهاء والمتكلمين والأصوليين الأوائل، واقاموا منطقا اسلاميا جديدا يتناسب ومعتقدهم وطبيعة دينهم وبيئتهم وهو منطق الاستقراء الذي طبقوه في علم أصول الفقه والعلوم الطبيعية.

أما المتأخرون من الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين وبعض الفقهاء فقد أخذوا المنطق بالدراسة والنقد فقبلوا بعض عناصره وأدخلوها في علومهم، ورفضوا الكثير منها مع اضافة أبحاث خاصة بهم(3).

اولا : انتقال المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي

من الصعب تحديد تاريخ انتقال المعارف اليونانية الى العالم الاسلامي، وخاصة المنطق اليوناني، إلا أن الباحثين اجمعوا على أن حركة الترجمة بدأت في العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، بينما اختلفوا في تاريخ انتقال المنطق اليوناني وهل هو أول ما نقل من التراث اليوناني؟

ولحسم هذا الخلاف وجب علينا تحديد تاريخ دخول المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي فمتى بدأ انتقال الثقافة اليونانية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة الى العالم الاسلامي؟ وهل المنطق هو أول ما عرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفي؟

ا - انتقال التراث اليوناني الى العالم الاسلامي :

فبالنسبة للتراث اليوناني عموما، إن أول نقل لكتب اليونان الى العربية كان على يد خالد بن زيد بن معاوية (المتوفى سنة 85هـ-704م) لما أولع بكتب الكيمياء(4) فقد خطر بباله الصنعة كما يقول ابن النديم -فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممّن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللّسان اليوناني والقبطي الى اللسان العربي، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة"(5)

كما ذكر ابن كثير في تاريخه "ان علوم الأوائل دخلت الى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنشر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها"(6).

ومما يثبت علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول الهجري، ما ذكره الشهرستاني أن المتكلمين الأوائل أمثال واصل بن عطاء (المولود سنة 80هـ) طالعوا كتب الفلسفة(7) ولقد أورد الاستاذ علي سامي النشار أن اتصال المسلمين بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في اديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين دليل على علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأول الهجري(8).

وهذا يعني أن المسلمين كانوا يعرفون الفلسفة اليونانية ويتبعون نهج المنطق اليوناني في مناقشة عقائد المسيحيين، غير أن هذا غير صحيح من جانبين :

أولا : لقد اتبع المسلمون في مناقشتهم لعقائد المسيحيين منطقا ومنهجا استلهموه من القرآن الكريم، ولم يكونوا يفتقرون الى الفلسفة أو المنطق اليونانيين والدليل على ذلك أن اتصال المسلمين بالرهبان في أديرتهم كان منذ أن فتحوا الشام وغيرها من الأقاليم وقبل عصر الترجمة لفترة طويلة، مع أن المسلمين لم يكونوا يعرفون غير العربية، وأن الذين قاموا بالترجمة فيما بعدهم السريان والمسيحيون، وهذا يعني أن المسلمين لم يطلعوا على كتب الفلسفة ولا كتب المنطق التي لم تترجم إلا في العصر العباسي.

إلا أن هذا لاينفي تأثير المسلمين بالفلسفة اليونانية بصفة عامة في القرن الأول من خلال المدارس المسيحية كمدرسة الاسكندرية، إذ ليس التأثر وتوصل المعرفة للكتب المترجمة وحدها بل للاختلاط في المجالس دخل في هذا التأثير والصلة العلمية(9) كما تظهر آثار ذلك المنهج القرآني واضحة عند المتكلمين الأوائل وفرقهم الاسلامية ذات النشأة الاسلامية الواضحة المعالم، على عكس ما يذهب اليه بعض المستشرقين ومن حذا حذوهم الذين يردون بعض الفرق الاسلامية الى مصادر يونانية أو مسيحية أو يهودية أو هندية(10).

ثانيهما : لو كان المسلمون في حاجة الى الفلسفة والمنطق في مناقشتهم لآباء الكنيسة في تلك الفترة لكانت الملسفة والمنطق أول ما يترجم الى العربية لكنا وجدنا أن العلوم هي أول ما ترجم كالكيمياء والفلك والطبّ كما أورد ابن النديم في النص المذكور

سابقا.

ب- بدء دخول المنطق الى العالم الإسلامي :

أما المنطق فيعتبره النشار -استنادًا الى (لولكليرك Leclerc) من العلوم الأولى التي عرفها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني، وكان ذلك في عهد بني أمية حيث٣أمر خالد بن يزيد بن معاوية بترجمة الأرغانون من!هليونانية الي العربية(11) لكننا هنا نشك في صحة هذا القول لسببين :

الأول : ان لوكليرك لم يورد أيَّ دليل علي صحة قوله واكتفى بذكر الخبر فقط.

الثاني : انه خبر واحد الى جانب الاخبار المتعددة التي تناقضه، فكل النصوص الواردة في تحديد تاريخ نقل الارغانون الى العربية تعارض رأي لوكلير والنشار، فابن النديم وصاعد الأندلسي والسيوطي والقفطي، كل ما ذكره هو أن خالد بن يزيد بن معاوية شجع النقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة أي الكيمياء، كما أجاز عمر بن عبدالعزيز نقل بعض كتب الطبّ(12)، ولم يرد أي ذكر لترجمة الارغانون الى العربية في العصر الأموي.

غير أن أول وأقدم ترجمة رسمية لكتب المنطق اليوناني الى اللّغة العربية هي التي كانت في العصر العباسي الأول على يد عبداللّه بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور "فهو أول من اعتنى في الملة الاسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور وهو فارسي النسب ألفاظه حكمه ومقاصده من الخلل سليمة، ترجم كتب ارسطو طاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب قاطيعو رياس (المقولات)، وكتاب باري ارمينياس (العبارة)، وكتاب انالوطيقة (التحليلات)، وذكر أنه ترجم ايساغوجي تأليف فرفوريس الصوري ...."(13).

ومن المعروف -كما يذهب الى ذلك ابوريان- "أن ابن المقفع لم يكن على علم باليونانية أو السريانية(14)، واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية ان صحّ رأي أبي ريان.

ولنتأكد من ذلك علينا أن نبحث عمّا اذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية.

أما رواية القفطي فقد أكّدها من قبله صاعد الأندلسي حيث يقول "أما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة (العباسية) عبداللّه بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر

المنصور، فإنه ترجم كتب ارسطو طاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق، وهي كتاب قاطيغورياس، وكتاب باري ارمينياس وكتاب انولوطيقا.

وذكر أنه لم يترجم منه الى وقته الا الكتاب الأول فقط. وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق، المعروف باليساغوجي لفوفوريوس الصوري وعبّر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة، قريبة المأخذ..(14).

ونلاحظ من خلال نصي صاعد وابن القفطي أنهما لم يذكرا عن أية لغة ترجم ابن المقفع كتب ارسطو المنطقية الثلاثة وإنما ذكر فقط أنه ترجم هذه الكتب. وهذا لا يدل على أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية ولا ينفي ذلك.

إلا أن أبا ريان ينفي وجود ترجمة فارسية لهذه الكتب ويستند في ذلك الى صاحب الفهرست اذ يقول أبو ريان : "ولكن صاحب الفهرست وقد أرّخ لمن سبق ابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد الأندلسي، ولا يشير الى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية. واذن يبقى هناك شك في أنه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية الى العربية، كما أنه ليس لدنيا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية الى الفارسية"(15).

ويؤكد هذا الرأي (بول كراوس Paul Craus) اذ يقول "فقد تقرر ان الكتب الارسطاطالية لم تترجم مطلقا من الفارسية الى العربية كما يقال كثيرا اعتمادا على ما روى عن ابن المقفع مما أخطأ القوم فهمه"(16). ويقول في موضع آخر "إنه من المؤكد قطعا أن شيئا من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم الى العربية عن الفارسية"(16).

ويدعم شكه هذا عدم ذكر ابن النديم -وهو الحجة في هذا الباب- لعبد الله بن المقفع عندما ذكر بالتفصيل الكتب المنطقية وأشهر مترجميها.

والذي قوّى شك أبي ريان وكراوس أمور ثلاثة :

1 - ان المنطق لم يترجم منه شئ الى الفارسية.

2 - ان عبدالله بن المقفع كان لا يعرف السريانية واليونانية.

3 - انه لم يترجم شيئًا من المنطق الى العربية عن الفارسية.

ولكن هذا الشك ليس هناك ما يبرره، اذ الأمر الأول باطل، وذلك أن أغلب المؤرخين

يؤكدون أن معظم الكتب الفلسفية والمنطقية قد ترجمت من اليونانية الى الفارسية في عهد كسرى انوشروان، والغريب أن ابن النديم الذي اعتمد عليه أبو ريان و بول كراوس أورد أمرين ينفيان الأمر الأول والثالث :

أولهما أنه قد تم نقل بعض كتب المنطق من اليونانية الى الفارسية، وثانيهما أن ابن المقفع نقل كتب المنطق من الفارسية الى العربية فيقول ابن النديم : "... وقد كانت الفرس قد نقلت في القديم شيئا من كتب المنطق والطب الى اللغة الفارسية فنقل ذلك الى العربية عبدالله بن المقفع وغيره"(17).

ويؤكد هذا الرأي (نيكلسون Nichlson) حيث يقول : "فإنه لما اضمحلت مدرسة الرّها في أواخر القرن الخامس الميلادي بسبب قيام الخلافة المذهبية لجأ علماؤها الذين طردوا، الى بلاد فارس واحتموا ببلاط كسرى انشوران (531-518م) وكان قد رحب بفلاسفة مدرسة الافلاطونية الحديثة، الذين نفاهم الامبراطور جستنيان من اثينا لوثنيتهم، وأسس في جنديسابور من أعمال خوزستان دار للعلم قام فيها هؤلاء العلماء بتدريس الطب والفلسفة .."(18).

وهذا يدل على أن العلوم الفلسفية ومنها المنطق قد ترجمت الى الفارسية في القرن الخامس الميلادي لتدريسها في مدرسة الرّها.

وإلى جانب ما تقدم فقد أورد صاحب مفاتيح العلوم الخوارزمي وأحمد أمين في كتابه ضحى الاسلام ما يزيل أي شك حول ترجمة عبدالله بن المقفع لبعض كتب ارسطو المنطقية، اذ يقول الخوارزمي : "ويسمّى عبدالله بن المقفع الجوهر عينا وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب (باب المنطق) باسماء طرحها أهل الصناعة (المناطقة) فتركت ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم"(19). ويقول أحمد أمين : "نعم أن الفلسفة اليونانية وجدت قبل الكندي، فقد عرف ارسطو بين المسلمين من عهد ابن المقفع..."(20).

ومما تقدم نخلص الى النتائج التالية :

1 - ان عبدالله بن المقفع لم يكن على علم باليونانية أو السريانية.

2 - ان بعض كتب الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني نقل من اليونانية الى

الفارسية.

3 – وهي النتيجة المترتبة عن المقدمتين : ان عبدالله بن المقفع ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة وكتاب ايساغوجي لفورفريس.

وهذا يعني ان انتقال المنطق اليوناني الى العالم الاسلامي كان في العصر العباسي الأول أي في عهد المنصور على يد عبدالله بن المقفع وليس في عصر بني أمية، لأنه الى جانب الأدلة السابقة لو كان المنطق نقل في عصر الأمويين لظهر اثره في حركة التأليف والتصنيف ولكننا لا نجد أي اثر لذلك، كما أنه لم يكن المسلمون في هذا العصر في حاجة الى المنطق كما ذكرنا من قبل.

وبناءا على ما تقدم يمكن أن نقول : ان المسلمين بدأوا نقل التراث اليوناني منذ القرن الأول الهجري : أي أيام الأمويين، إلاّ أن العصر الأموي لم يكن عصر نقل وترجمة حقيقيين ورسميين لضعف حركة الترجمة والنقل الذي يعود الى مشاكل الحياة السياسية في ذلك العصر، التي عطلت تطور الحياة العقلية وعلى الأخص حركة النقل والترجمة التي كانت عبارة عن مجهودات فردية قام بها نفر من المترجمين(21).

كما أن المنطق لم يكن أول ما عرف المسلمون من التراث اليوناني الفلسفي، وإنما انتقل الى المسلمين وعرفوه في بداية العصر العباسي حيث نشطت حركة الترجمة وازدهرت طوال مراحلها الثلاث، حيث توالت ترجمة الكتب المنطقية بعد عبدالله بن المقفع ترجمات أكثر دقة على يد مترجمين يتقنون العربية واليونانية والسريانية كأبي نوح ويوحنا بن ماسوية صاحب بيت الحكمة، وحنين بن اسحاق وأبو بشرمتى بن يونس وغيرهم.

كما عرف المسلمون الى جانب المنطق الأرسطي منطق الرواقيين وحجج الشكاك(22).

ولقد واكب حركة الترجمة هذه منذ العصر الأموي حركة التأليف في كثير من العلوم الاسلامية والعربية مثل مؤلفات الخليل بن أحمد وأبي الأسود الدؤلي من العصر الأموي، وفي بداية العصر العباسي ظهر كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة في أصول الدين والرسالة للشافعي في أصول الفقه وغيرها، ولكن نشأة هذه العلوم كان بين العصر الأول وبداية القرن الثاني الهجري كالتفسير والفقه وأصول الفقه والنحو والصرف وعلم الكلام والتاريخ الخ...، بينما لم يولف في المنطق إلا مع بداية المرحلة الثانية للترجمة التي بدأت مع

المأمون.

وهكذا يتبين لنا أن المنطق اليوناني لم يدخل الى العالم الاسلامي في وقت مبكر، حيث بدأت تظهر آثاره تباعا حسب درجة استعداد العقلية الاسلامية، في كثير من الميادين كالنحو والصرف وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه عند المتأخرين من مفكري الاسلام، اذ تجلت هذه الآثار في بعض كتبهم ومقالاتهم التي تترجم مواقفهم المختلفة تجاه المنطق.

وهذا يبين لنا أن المنطق والآثار الأجنبية بصفة عامة لم تكن عوامل نشأة العلوم الاسلامية بل تعد عوامل تطورها، ومن ثم كانت تلك العلوم أصيلة النشأة إسلامية الأسس والمناهج.

ثانيا : موقف مفكري الاسلام من المنطق

بعد ترجمة المنطق اليوناني الى اللّسان العربي، -كما تقدم- وبعد التعرف عليه ودراسته، بدأت جولة النقد والتقدير لهذا العلم، مما اسفر عن تردد مفكري الاسلام في موقفهم العام من المنطق حسب وجهة نظر كل منهم على نحو ما نجد في كتب الغزالي، وابن تيمية، وجلال الدين السيوطي، وكتب الفلاسفة الاسلاميين، أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم، وآراء الفقهاء، كالشافعي، وفتوى ابن الصلاح، وابن حزم، وغيرهم.

ذلك أن جولة النقد والتقدير هذه كانت مرحلة ضرورية وطبيعية بحكم النزعة التقديرية التي يتصف بها الفكر الاسلامي، حيث وضع المسلمون ما وصل إليهم من علوم الأوائل موضع الشك المنهجي "اذ الشكوك -كما يقول الغزالي- هي الموصلة للحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمي والضلال"(23)

وربما كان سبب اختلاف المسلمين في موقفهم من هذا العلم -راجعا الى أمرين أساسيين :

الأول : التقدم الزمني الذي ازداد به المنطق وضوحا وتميزا واستقلالا عن سائر العلم اليوناني، فَلَعَلَّ ذلك جعل نظرة بعض المتأخرين اليه وهو مستقبل قائم بذاته، غير نظرة بعض المتقدمين وهو لا يزال ممزوجا بمسائل العلم الإلهي اليوناني.

والثانـي : اختلاف الباحثين في تكوينهم الذهني بحسب الاختلاف في تخصصاتهم من العلوم على اختلاف طبائعها، فربما كان أصحاب العلوم التي هي أكثر تجريدا كعلم الكلام، أقرب الى قبول المنطق من أصحاب العلوم التي هي أكثر استقراء للاحداث الجزئيّة كعلم الفقه، وذلك لما بين المنطق- وهو العلم الصوري- وبين الأولى من التناسب، وما بينه وبين الثانية من التباعد"(24).

ولهذا انقسم موقف مفكري الاسلام الى أربعة مواقف كبيرة هي :

أ – الفلاسفة الاسلاميون.

ب – المتكلمون.

جـ – علماء أصول الفقه.

د – الفقهاء.

ومما تجدر الإشارة اليه أن هذا التقسيم ليس تحديدا نهائيا، بحيث لا تداخل بين الفرق بعضها في بعض، ولكنه لتنظيم البحث فقط، اذ إن تداخل هذه الأقسام حقيقة واقعة كما سيتبين.

أ - الموقف الأول : الفلاسفة الاسلاميون :

أخذ الفلاسفة الاسلاميون بالمنطق وانتصروا له واجتهدوا في البرهنة على صلاحيته وقدرته على تبليغ الحق، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع، وتأثروا فيما انتجوه من الفلسفة وغيرها من العلوم في مختلف مؤلفاتهم، كالفارابي وابن سينا مثلا، في المشرق، وابن رشد في المغرب.

1 - فغي المشرق :

يرى الفارابي أن لصناعة المنطق غرضين أساسيين :

أولهما : أن تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد التفكير نحو طريق الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه الفكر من المقولات تدرك بالفكر والتأمل، والطريق اليها هو الاستدلال الذي عو عبارة عن قوانين منطقية.

وثانيهما : يظهر في تطبيق قوانين هذه الصناعة على أفكار غيرنا، وتكون هذه القوانين آلة تمتحن بها المعقولات التي لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه(25).

والجهل بقوانين المنطق في نظر الفارابي يؤدي الى أننا لن نستطيع التميز بين الآراء الصحيحة والفاسدة، لا عند أنفسنا ولا عند غيرنا، كما أننا لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا المقياس الذي بمقتضاه نميز بين الصحيح والفاسد"(26).

ولدى ابن سينا المراد من المنطق كما يقول "أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره"(27)، ويقول في منفعة المنطق : "هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة الى الاعتقاد الحق وبأعطاء أسبابه ونهج سبله"(28).

اما في الغرب :

فنجد ابن رشد، الذي يعتبر من المتعصبين لمنطق ارسطو -كما يقول دي بوز- اذ مكانة المنطق عنده تزيد عن مكانة بقية العلوم، لأنه منهجها والآلة العلمية والوسيلة الصحيحة للوصول الى اليقين فيها إذا أحسن استعمالها، ويرى ابن رشد، كذلك، أنه لا سعادة لاحد بدون المنطق، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الانسان تكون على مرتبته في معرفة المنطق، لأنه يمهد السبيل أمام معارفنا حتى ترقى من الجزئي المحسوس الى الحقيقة العقلية المجردة، أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس متعثرين في الضلال، وان قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة، كل هذا يقعدهم عن الكمال، غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة وهي الخاصة يتيسر لها الوصول الى معرفة الحقيقة اذا راعت شروط المنطق، ولو كان الوصول الى الحقيقة غير ممكن للخواص لكان عبثا ما تكنه قلوبنا من الشوق إليها، وبما أنها موجودة فكل موجود لابد أن يعرفه ولو شخص واحد(29).

وهنا نلاحظ عند ابن رشد ارتباط المنطق بالقانون الأخلاقي نظرية المعرفة.

ولهذه المكانة التي للمنطق دعا ابن رشد الى تعلم المنطق واستعماله، اذ يقول : "علينا أن نرجع الى كتب من سبقنا ونبحث في المنطق، حتى ولو كان مخالفا لنا في الملّة، فنأخذ ما نجده موافقا للحق ونعذرهم على ما هو ليس موافقا له"(30).

وقد أعطى ابن رشد لموقفه صبغة الشرعية في كتابه فصل المقال، وبيّن مهمته والعلاقة

بين الشريعة والحكمة، اذ يقول في مقدمته لهذا الكتاب : "أما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيّن في غيرما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى "فاعتبروا يا أولى الأبصار"(31)، وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا... واذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"(32)، الذي هو أحد أقسام المنطق.

وفي رده على الذين يرون أن المنطق بدعة لأنه لم يؤثر عن أحد من الصحابة استعماله، يقول، أن القياس الفقهي استنبط بعد الصدر الأول، والاجماع يكاد ينعقد على صحته وليس يرى أنه بدعة(33)، وهذا يعني أن صحة استعمال القياس العقلي في نطاق الفكر الاسلامي تقاس على صحة استعمال القياس الفقهي وأن كلا منهما استنبط بعد الصدر الأول أي بعد عهد الصحابة (رضوان الله تعالى عنهم).

إلا أن الفلاسفة المسلمين بموقفهم هذا المؤيد للمنطق الارسطي لم يكونوا مقلدين له تقليدا أعمى اذ لم يقبلوه إلا بعد الدراسة والفحص وادراك منفعته، ولم يقفوا في كثير من المباحث المنطقية عند مجرد الفكر الأرسطي، بل أضافوا اليها عدة مباحث هامة متأثرين بالرواقيين، كتقسيم القياس الى القياسات الحملية والشرطية، وتقسيم القياسات الشرطية الى اتصالية وانفصالية، كما اهتموا بوضع وترتيب مقدمات القياس حيث وضعوا المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى ثم النتيجة، الى جانب ذلك كانو في كل من المغرب والمشرق شارحين للكتب المنطقية، أرسطية كانت أم رواقية(34).

ب - الموقف الثاني : المتكلمون (علماء اصول الدين)

المتقدمون من علماء أصول الدين لم يلتفت أي واحد منهم الى المنطق فكما يقول ابن تيمية "لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت الى طريق المنطقين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف، كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها"(35)، وإنما أنشأوا منطقا كلاميا مستمدا بعض قواعده وأسسه من قواعد أصول الفقه وتناولوها بالزيادة والتعديل، في الوقت الذي نقدوا فيه المنطق ورفضوا كثيراً من مباحثه، كمبحث الحد،

ومبحث القياس، إذ يقول ابن تيمية في مبحث الحد : "وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف -المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة- وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم- فعندهم انما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره... وهذا مشهور في كتب أهل النظر... من كتب المتكلمين كأبي الحسن الأشعري، والقاضي ابى بكر... وابن عقيل وأبي المعالي الجويني... وقبلهم أبو هشام وعبدالجبار، ومثالهم من شيوخ المعتزلة وكذلك ابن النوبخت... والطوسي وغيرهم من شيوخ الشيعة..."(36).

أما الأقيسة المنطقية فلم يأخذوا بها -كما يقول ابن خلدون "لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشريعة بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك"،(37) ومن خلال هذا النّص نفهم العلة التي دفعت المتكلمين المتقدمين الى رفض المنطق اليوناني، وهي امتزاجه بميتافيزيقا اليونان.

وكانت أول محاولة لمزج المنطق بعلم الكلام على يد امام الحرمين أبي المعالي الجويني (ب 488هـ) في كتابه (الشامل في أصول الدين)، غير أن المزج الحقيقي كان على يد أبي حامد الغزالي 506هـ) في أواخر القرن الخامس الهجري، حيث انتشر من بعده علم المنطق وساد استعماله عند المتكلمين المتأخرين بعدما فرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية أي ميتافيزيقا اليونان، ولكن كان ذلك الاستعمال في حدود حاجاتهم، اذ اعتبرت بعض مباحثهم المنطقية اضافات الى منهجهم الخاص المتميز عن المنطق اليوناني.

وربما حدث هذا القبول للمنطق للتناسب الموجود بين علم الكلام -أكثر العلوم الاسلامية تجريدا -والمنطق- وهو العلم الصوري-، الى جانب استقلاله عن الميتافيزيقا اليونانية كما ذكرنا، وهذا التجريد الذي كان عند بعض المتكلمين هو الذي جعل أغلب الفقهاء يقفون موقف العداء من المنطق الى جانب أسباب أخرى سيرد ذكرها وإن لم يحظ المنطق بالقبول عندهم كما كان عند بعض المتكلمين والأصوليين كما سنبين.

جـ - الموقف الثالث : علماء أصول الفقه.

لم يقبل علماء أصول الفقه المتقدمون المنطق الأرسطي على الاطلاق وحاولوا اقامة منطق جديد كل الجدّة في جوهره،(38) فأنشأوا لأنفسهم منطقا خاصا يتّسم بصدق المقدمات وصحة النتائج، نابع من خصوصيات الفكر الاسلامي الذي يميل الى الاستقراء

والتجربة انطلاقا من القواعد المنهجية التي وضعها الشافعي الذي يعد واضع مباحث الأصول كعلم، في كتابه الرسالة.(39)

وفي الحقيقة أن تاريخ المنهج الأصولي يرجع الى الصحابة أنفسهم كما يقول ابن خلدون وغيره من مؤرخي علم الأصول،(40) وأما النظر في القياس الفقهي وأنواعه بمنهج علمي -كما يقول- ابن رشد- هو شرعى استنبط بعد العصر الأول.(41)

ولقد تطور هذا العلم على يد مدرسة القياس وعلى الخصوص في العراق، ثم على يد المدرسة الحنفية قبل أن يصل الى الشافعي الذي كان له فضل السبق في جمع قواعد هذا العلم وتحليلها في منهج علمي، فمهد بذلك للمجتهدين سبل الفهم والاستنباط.

وقد هاجم الشافعي المنطق مهاجمة شديدة تصل الى حدّ التحريم لما أحدثه من الفتن والبدع في الأمة الاسلامية.

(وسنعرض لرأي الشافعي مع الفقهاء).

بقي هذا الموقف العدائي تجاه المنطق سائدا حتى القرن الخامس حيث اتجه علم أصول الفقه وجهة أخرى على يد امام الحرمين الجويني الذي تأثر بالمنطق في كتابه (البرهان في أصول الفقه)، بل نجد عنده أول محاولة لتطبيقه في علم أصول الفقه،(42) فمهد بذلك الطريق لتلميذه أبي حامد الغزالي الذي يعد المازج الحقيقي للمنطق اليوناني بعلم أصول الفقه، حيث وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى ورأى أن من لم يحظ بها علما فلا ثقة له بشيئ من علومه،(43) وهذا لا يعني أن الغزالي أخذ بالمنطق كلية ولم ينقده، بل أخذ به بعد دراسته ونقاشه، مناقشة تصحيح وتنقيح وليست مناقشة هدم للأسس التي يقوم عليها، أو تفنيد للأصول التي يرجع اليها، فلقد رأى أن أكثر المنطقيات على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وانما يعتريها الخطأ من ناحية التطبيق والاصطلاحات والايرادات، فمن هذه الناحية كان نقده للمنطق خوفا من فتنة الجدل على الثراثرة المتخلفين والعامة المقلدين الذين يعجزون عن الاستفادة من المنطق ولا يعرفون استعمالاته.(44)

ومن دراسته هذه للمنطق ومقدمته تلك دعا دعوته الشهيرة الى الأخذ بالمنطق وادخاله في علم الأصول حيث اعتبر المنطق شرطا من شروط الاجتهاد.

الموقف الرابع : الفقهاء

لقد قابل الفقهاء المنطق اليوناني بالرفض الصارم والتهجين والتشنيع بأصحابه، ومنعوا الاشتغال به وبالجدل "سدا للذرائع واتقاء للفرقة التي تبلبل الأذهان وتفسد القلوب وتجر الى هذه المشكلات أهل الفضول والبطالة فيوبقون معهم طوائف الأبرياء من أهل الجد والاستقامة الذين لا طاقة لهم بالمنطق والجدل"(45). اذ أصيبت الأمة الاسلامية بسوء الأثر من آفة الجدل باسم المنطق المزيف، "كما كان، دخول مصطلحات اليونان، على أيدي أناس يجهلون العربية ويعجزون عن فهم ألفاظ القرآن ومعانيه، بابا آخر من أبواب الخلط والغلط في تطبيق البرهان".(46)

لقد بدأ ذم المنطق وتحريمه من طرف أئمة المسلمين -كما ذكر السيوطي-" في أواخر القرن الثاني، وكان الامام الشافعي (ت،204هـ-819م) حيا اذ ذاك، فتكلم فيه وهو أقدم من رايته حط عليه"(47)، اذ قال : "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطا طاليس"(48)

والذي يفهم من كلام الشافعي ان تعلم المنطق ليس في حد داته سببا للجهل والضلال والزيغ والفتنة، اذ من رسخت في نفسه اللغة العربية والعقيدة الاسلامية فلا خشية عليه من تعلم المنطق، أي أن سبب الجهل والضلال هو إيثار تعلم المنطق على علوم اللغة العربية والدين، وهذا يعني أن الشافعي لم يحرم المنطق كما فهم البعض، مثل السيوطي اذ يقول هذا الأخير أن العلة عند الشافعي في تحريم النظر في الكلام والمنطق ما يخشى منهما اثاره الشبه والانجرار الى البدع اذ حرم النظر في دينك الفنين قياسا على تحريم عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، النظر في متشابه القرآن خوف الزيغ والفتنة،(49) ويواصل السيوطي كلامه قائلا : "وقد أشار الشافعي الى علة أخرى في علم الكلام تأتي في المنطق وهي كونه لم يرد الأمر به في الكتاب والسنة ولا وجد عن السلف البحث فيه، وهذا بعينه موجود في المنطق"(50)

ولكن علة تحريم الكلام في القياس الأول غير موجودة في المنطق ذلك أن المنطق لايعدو أن يكون منهجا لتنظيم البحث دون المساس بالنواحي العقيدية مثل علم الكلام، أما القول أنه لم يرد الأمر به في الكتاب والسنة ولا وجود عن السلف البحث فيه، فهو تعليل يقتضي أن تكون جميع العلوم التي دونت بعد العصر الأول مبتدعة لأنه لم يرد بها في الكتاب

والسنة ولم يتكلم الصحابة رضوان الله تعالى عنهم فيها على نفس النمط المحدد الذي أصبحت عليه بعد التدوين، وهذا أمر لا يمكن أن يقرأه أي أحد،(51).

ومن جهة أخرى فإن الشافعي رغم معاصرته لترجمة المنطق فإن المدة التي مضت على ترجمته لم تكن كافية ليطّلع عليه ويتأثر به.

فلكل ما تقدم يتبين أن الشافعي لم يكن من أعداء المنطق، بل رأى أن الميل اليه مع أحكام اللغة والدين، وعدم ترك الكتاب والسنة ونسيانهما، لا يكون سببا في الجهل والضلال.

كما أنّ توجيه السيوطي لنصوص الشافعي نحو التحريم توجيه غير سليم، وقد وافقه في ذلك الاستاذ علي سامي النشار.

أما الامام أبو حنيفة النعمان (ت150هـ) فقد ذكر عنه نّص صريح في ذم العلوم الفلسفية -كما أورد السيوطي- اذ سأل أحد الرجال أبا حنيفة :ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الاعراض والأجسام؟ فقال : مقالات الفلاسفة، عليك بالاثر وطريق السلف، واياك وكل محدثة فانها بدعة"(52)، الا أنّ هذا النّص لا يفيد انكار المنطق، الذي هو من العلوم الفلسفية، صراحة، بل ضمنيا، وذلك لأن المنطق حتى عصر أبي حنيفة، كان حديث عهد بالترجمة، ومعلوم -كما ذكرنا من قبل- ان العلوم المستحدثة لا تؤثر مباشرة بمجرد ترجمتها، بل لابد من مضي مدّة تتسع لهضمها وابداء الرأي فيها ايجابا أو سلبا، ومعنى هذا أنّ أبا حنيفة لم يقرأ المنطق، ولهذا ما كان لامام مثله أن يصدر حكما بالانكار أو القبول في المنطق؟

كما أنه استثنى علم الكلام وهو مستحدث، اذ اثر عنه انه تكلم في العقائد وخاض في مسائل علم الكلام حتى عدّه بعض الباحثين المؤسس الحقيقي لمذهب أهل السنة والجماعة(53)، وما كان خوضه هذا الاّ بحاجة الجماعة الى ذلك، وما كان ليستطيع -وهو يتصدر الامامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملي- ان يتركهم وهو في معترك الفرق والفلسفات نهبا للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم.

فبناء على هذا، اذا كان المنطق -كما ذكرنا من قبل- منهجا لتنظيم البحث لا يمس بالنواحي العقدية، فانه لو قدر لأبي حنيفة أن يقرأه ويرى ما فيه من دقة لتنظيم البحث، ما وسعه الاّ أن يعترف به ويستثنيه من البدع كما استثنى الكلام.

أما الامام مالك بن أنس رحمه الله تعالى (ت179هـ) فكان مناهضا للعلوم المستحدثة التي لها تأثر بالعلوم الأجنبية، وذلك راجع الى عاملين : طبيعة علمه، وتكوينه الذهبي، اذ كان لا يرى علما غير علم الكتاب والسنة وما عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين،(54).

ويرجع ذلك العاملان الى بيئته وهي بيئة المدينة المنورة التي لم يكن بها علم "إلاّ ذلك العلم الذي أحبه مالك، وهو علم الحديث وعلم الفقه"(55)، وهذا ما جعل السمة الرئيسية لتفكير الامام تغلب عليها النزعة العملية النفعية في طلب العلم والاشتغال به(56).

فقد أثر عنه -كما يذكر السيوطي- أنه قال لأحد الرجال : "لعلك من أصحاب عمر وبن عبيد، لعن الله عمرا فانه ابتدع هذه البدعة من الكلام، ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموافي الأحكام والشرائع"(57)، ومن هذا النّص اخرج السيوطي تحريم المنطق لكون السلف لم يتكلموا فيه(58)، ولكن الامام مالكا لم يحرم علم الكلام الاّ لخوفه على عامة الناس من الافتنان بمسائل علم الكلام ومشاكله فتلهيهم عن دينهم، ولنزعته العملية في تفكيره التي تبتعد عن النزعة النظرية التي يتميّز بها علم الكلام، وبهذا لا يصح ذلك التعليل الذي أورده السيوطي في تحريم المنطق، الى جانب عدم معرفة الامام مالك بالمنطق، كما أن هذا الآخير لم تظهر بعد اثاره سلبا أو ايجابا في عهده و في منطقته.

أما الامام أحمد بن حنبل (ت241هـ) فلم يؤثر عنه كلام مباشر في الحكم على المنطق، ولكننا يمكن أن نقول أنه كان يكره علوم الأوائل عموما حتى ما يظن منها أنه يخدم اغراض الشريعة كعلم النجوم مثلا، وسبب هذا الموقف- حسب ابن رجب الحنبلي- يرجع الى أن الرسل لم تتكلم في علم النجوم وان كان أهله يقطعون بصحته(59).

ولعل من الأسباب الرئيسية التي جعلت الامام أحمد بن حنبل يكره علوم الأوائل ومن بينها المنطق -هو ما حدث له في مسألة خلق القرآن وموقفه من المأمون، اذ يعتقدان هذه المسألة ناشئة عن اثر علوم الأوائل التي كانت محببة الى قلب الخليفةو فقد ذكر صاحب طبقات الشافعية ان الذي حمل المأمون على القول بخلق القرآن هو ما عرفه من علوم الآوائل(60)

فمما تقدم يتبين لنا أن العلة الحقيقية وراء توجيه أقوال الأئمة الأربعة بأن المنطق

محرم، مشكوك في صحتها "ولن تكون صحيحة حتى يتأكد لنا أنّ المنطق سبب لترك الكتاب والسنة ونسيانهما، أو مخالفة أسلوب المنطق لأسلوب الكتاب والسنة سبب لهذا التحريم"(61)، كما أنه لم يكن مثل هؤلاء الأئمة أن يغفلوا عوامل الزمن وسنن التطور واثرهما على المجتمع الاسلامي وحركته الممتدة في نطاقيه الجغرافي والفكري، حتى يفسر كلامهم على ذلك النحو من التفسير، كما أنهم لم يدرسوا المنطق حتى يتبيّن لهم فيه ما يوجب الانكار له، وذلك، كما قلنا من قبل، راجع لطبيعة علمهم وتكوينهم الذهني.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يكن لديهم متسع من الوقت يدرسون فيه المنطق للحكم عليه، فلهذا لا يعتبر حكمهم على هذا الفن حكما نهائيا، بل مجاراة للرأي العام وترضية لجماهير الناس.

"ومن الطبيعي أن تظل الأمة الناشئة لفترة من الزمن آخذة من الموروث أساسا لثقافتها، قبل أن تفعل العلوم الدخيلة أفاعيلها، وهذه ظاهرة عالمية، كما أنه من الطبيعي ايضا ان تظل طائفة تعض على ميراثها بالنواجد، حتى بعد انفتاح أمتهم على ثقافة غيرها وتشربها تشربا صحيحا، وهذا الموقف يرجع الى عوامل نفسية أكثر من أي شيئ آخر"(62).

لذا نرى أن طائفة المعارضين لعلوم الأوائل ومنطق ارسطو على الخصوص ظلت قائمة بعد الأئمة الأربعة، اذ سارت على نهجهم في ذم المنطق ورفضه وابعاده من ابحاثها واستنتاجاتها الفقهية.

وبعد عودة الغزالي، أي بعد القرن الخامس الهجري، انقسم الفقهاء في المشرق الى شطرين، فريق قبل المنطق مع التمييز بين وجهه المنهجي ووجهه الميتافيزيقي، مثل افضل الدين الخونجي(590-646هـ) القضي الشافعي في مصر،(63) وفريق بقي على موقف الرفض لكنه رفض أكثر تطوّراً تحلى الشافعي في مظهرين :

المظهر الأول : نقد خارجي على شكل فتاوي بتحريم المنطق، ويمثل هذا المظهر ابن الصلاح وجلال الدين السيوطي.

فابن الصلاح افتى بتحريم المنطق والاشتغال به في فتواه الشهيرة، اذ يقول : "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر، وليس بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه احد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من

اقتدى بهم"(64).

واتبع هذا الاتجاه جلال الدين السيوطي فألف كتابه الموسوم بـ(صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، اذ يقول في مقدمته : "وقد رأيت أن أصنف كتابا مبسوطا في تحريمه (المنطق) على طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعا مانعا وبالحق صادعا، أبين صحّة ما ادعاه ابن الصلاح من نسبة نفي الاباحة الى المذكورين، ولما شرعت في ذلك ولزم منه الانجرار الى نقل نصوص الأئمة. في منع النظر في علم الكلام لما بينهما من التلازم -سميت الكتاب صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"(65).

فهو يرى أن من عدل عن لسان الشرع الى لسان غيره وخرج فانه قد جهل وضلّ ولم يصب القصد ولهذا فان "كثيرا من أهل المنطق اذ تكلم في مسألة فقهية وأراد تحريمها على قواعد علمه، اخطأ ولم يصب ما قالته الفقهاء ولا جرى على قواعدهم"،(66) وعلته في تحريم هذا الفن كونه" سببا للاحداث والابتلاع ومخالفة السنة ومخالفة الشارع وكفى بهذا دليلا وهو مستنبط من كلام الشافعي رضي الله عنه"(67).

ولقد اعتمد السيوطي في تحريمه للمنطق على نصوص الأئمة في منع النظر في علم الكلام، مستعملا القياس، اذ كان يحرم المنطق قياسا على تحريمهم علم الكلام لاشتراكهما في العلة.

إلاّ أن السيوطي كان اعلم بالمنطق وأصوله وقواعده، من ابن الصلاح الذي حرمه خوفا من الفتنة والفرقة بين المسلمين.

ويفسر موقف اصحاب هذا المظهر طبيعة تكوّنهم الذهني ونوع تخصصهم، فهم فقهاء يتجهون في ممارستهم للعلوم الشرعية الى الواقع والانطلاق منه، فلما رأوا هذا المنطق ميالا الى التجريد وله علاقة بميتافيزيقا اليونان كان ذلك دليلا على مخالفته للشرع فاصدروا الفتاوي بتحريمه.

أما **المظهر الثاني** : فقد اتجه فيه الرفض الى النقد الداخلي ويمثل هذا المظهر تقي الدين احمد بن تيمية، فلقد كان موقفه شبيها بموقف الغزالي حيث كان كلامه في المنطق ونقده له "تصحيحا للمنطق وتحريرا للعقل من قيود المصطلحات التي تعوقه على النظر السليم ولا تطلقه على سوائه ووجهة ابن تيمية ان المنطق مقيد بالعقل وليس مقيدا بالمنطق كما جعله المقلدون من عباد الألفاظ وأصحاب اللجاجة بالمصطلحات الموضوعة"(68)،

ولكنه على خلاف الغزالي يرى أن المنطق "لايحتاج اليه الذكي ولا بنتفع به البليد".(69) ولم يكن متصديا لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه وفي جميع تطبيقاته، ونما نقده داخليا بوسائل المنطق ليبطل دعوى المناطقة الذين يسيئون استعمال قضايا المنطق، وكما يقول العقاد أن "من نظر في كتب ابن تيمية التي ناقض بها ادعياء المنطق وعشاق الجدل علم انه بصدد انشاء منطق صحيح وهداية الى تطبيق أصول المنطق القويم".(70)

أما في المغرب الاسلامي فقد كان الفقهاء بافريقيا والأندلس شديدي المناهضة لمنطق اليونان –فكما يقول ابن طلموس : "الاّ صناعة المنطق فاني رأيتها مرفوضة مطرودة لديهم... وزيادة على هذا... يرمون العالم بها بالبدع والزندقة"(71)، وبلغ الأمر الى حدّ حرق كتب الغزالي المنطقية وتفكير العالم بالمنطق، اذ لم تحظ دعوة الغزالي بالقبول الاّ بعد فترة طويلة من المعارضة، ويصف ابن طلموس هذا الموقف في الأندلس قائلا : «ولما امتدت الأيام وصل الى هذه الجزيرة (الاندلس) كتب ابي حامد الغزالي متفتنة فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها... فبعدت عن قبوله اذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا ان كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة... وحملوا على الأمير ان يأمر بحرق هذه الكتب... فاحترقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها... وامتحن من كان عنده منها كتاب... وأشهر من امتحن في هذه الثورة ابو بكر بن العربي رحمه الله، فانه صلي بحرها ثم عصمه الله بعد عظيم»(72).

كما يشهد على هذا الموقف العدائي للمنطق وعلمائه محنة أبي الوليد بن رشد الفقيه الفيلسوف الذي اهتم بدراسة المنطق ودعا الى تعلمه واستعماله –كما ذكرنا من قبل– اذ صنّفت اشعار في تكفيره وذمه، ومنها ما قاله ابن جبير :

"لم تلزم الرشد يابن رشـــد لما علا في الزمـان جـــدك
وكنت في الدين ذا ريـــــاء ما هكذا كان فيـه جـــدك

ويقـــول :

نفذ القضـــاء بأخذ كل ممّر متفلسف في دينـــه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق"(73)

إلاّ ان موقف أغلب الفقهاء في المغرب الاسلامي انتهى الى قبول المنطق والتأليف فيه، ولقد مهّد الطريق لذلك ابو بكر بن العربي(468-548هـ) الفقيه المالكي، وابن تومرت(485-524هـ) اللّذان عملا على نشر فكرة الغزالي في المغرب الاسلامي

كان هذا موقف مفكري الاسلام من المنطق اليوناني الذي اختلف باختلاف تكونهم واختصاصاتهم وعصورهم وتعدد الدراسات المنطقية عن لقاء الثقافات الاجنبية عند التقائها بها، واحرى بهذه العقيدة الشاملة إلاّ تضيق بثقافة من الثقافات"(74).

الخاتمـــة

الثقافة الاسلامية متميزة عن الثقافة الأروبية قديمة كانت متمثلة في الثقافة اليونانية أو حديثة متمثلة في العقلية اليونانية ممزوجة بالعقلية التجريبية المادية الحديثة فلكل من الثقافتين تصورها ومنهجها الخاص، ولكل منهما بيئتها الخاصة التي ولدت ونشأت فيها.

إلاّ أن هذا الاختلاف والتباين لم يجعل الأمة الاسلامية منغلقة على نفسها بل كانت أكثر انسجاما حضاريا من أية أمة أخرى وانفتحت على كل العالم لأنها مؤسسة على نماذج حضارية ربطت أكثر من شعب، وعلى عقلية شمولية توحيدية جعلت كل موضوعات الفكر مادة لفكرها، فكان عند المسلمين انفتاح فكري جعلهم ينقلون الى لسانهم وثقافتهم ما كان شائعا في الأمم الأخرى من الفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم والأدب وأخذوا من كل أمة أحسن ما لديها بفضل العقلية الاستقرائية التي طبعت فكرهم بصفتي الاحتراز والنقد.

قائمة المراجع

1 – ابن تيمية (أحمد) : كتاب الرد على المنطقيين دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

2 – ابن خلدون (عبدالرحمن) : المقدمة، وتحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، دار الرائد العربي، بيروت، ط5، 1402هـ–1982م.

3 – ابن رجب الحنبلي : فضل علم السلف على الخلف، طبعة البابي الحنبلي، القاهرة 1347.

4 – ابن رشد (ابو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتحقيق ابو عمران الشيخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 1982م.

5 – ابن سينا (ابو علي) : الاشارات والشبيهات، قسم المنطق، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، القاهرة 1954.

6 – : النجاة، مطبعة السعادة، القاهرة، 1331هـ.
7 – ابن الصلاح (تقي الدين) : فتاوي ابن الصلاح، طبعة القاهرة 1348.
8 – ابن طلموس : المدخل لصناعة المنطق، تحقيق النص الاسباني، ميخائيل آسيني بلاطيوس السرقطي، مركز الدراسات التاريخية، مدريد، 1916.
9 – ابن القطفي : أخبار الحكماء، طبعة ليبسك 1320هـ.
10 – ابن النديم : الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.
11 – ابو ريان (محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976.
12 – أبو زهرة (محمد) : مالك، دار الكتاب العربي، القاهرة ط2، 1952.
13 – أمين (احمد) ضحي الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت ط10، بدون تاريخ.
14 – بدري (عبدالرحمن) : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دار المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، ط5، 1980م.
15 – البهي (محمد) : الجانب الالهي في التفكير الاسلامي، دار الفكر، بيروت، ط5، 1982م.
16 – الخوارزمي (محمد) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط2، 1401هـ. 1981م.
17 – دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد الهادي ابو ريدة، الموسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، بالاشتراك مع الدار الترنسية للنشر.
18 – الشهر ستاني : الملل والنحل، تحقيق محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت 1402هـ. 1982م.
19 – السيوطي (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار النصر للطباعة، القاهرة 1970م.
20 – صاعد الاندلسي : طبقات الامم.
21 – صليب (جميل) : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط2، 1973م.
22 – العقار (عباس محمود) : التفكير فريضة اسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت ط2، 1969م.
23 – الطويل (توفيق) : قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت ط3، 1976م.
24 – الغزالي (أبو حامد) : المستصفي من علم الاصول، دار صادر، مصر ط1، بدون اتريخ.
25 – الفارابي (ابو نصر) : احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين القاهرة، 1981م.
26 – النجار (عبد المجيد) : الصلة بين المنطق والفقه المالكي، وزارة الثقافة، تونس، 1978م.
27 – النشار (علي سامي) : مناهج البحث عن مفكري الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت ط3، 1404هـ–1948م.
28 – نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، دار المعارف القاهرة، ط3، 1965م.
29 – نصار (محمد عبد الستار) : المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام دار الانصار، القاهرة، ط1، 1399هـ. 1979م.

الهوامش

1 – عبدالمجيد النجار : الصلة بين المنطق والفقه المالكي كما انتهت اليه عند ابن عرفة، وزارة الثقافة –تونس

1978، ص157.

2 – نفس المرجع ص158.

3 – علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار النهضة العربية بيروت، ط3، 1404هـ1984م، ص22.

4 – جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار دار النهضة للطباعة، القاهرة، ط2، 1970، ص42.

5 – ابن النديم : الفهرست : الجزء الرابع . المقالة االسابعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بدون تاريخ ص352.

6 – ابن كثير : البداية والنهاية، نقلا عن جلال الدين السيوطي، المرجع المذكور سابقا ص44.

7 – محمد عبدالكريم الشهرستاني : الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعارف بيروت، 1402هـ–1982م، ص46.

8 – علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص21.

9 – محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، دار الفكر، بيروت، ط5، 1982م، ص154-155.

10 – علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص22.

11 – راجع جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973م، ص96، وعلي أبو ريان المرجع المذكور سابقا.

12 – ابن القطفي : اخبار الحكماء بأخبار الحكماء، طبعة ليبسك 1320هـ، ص220.

13 – علي بوريان : المرجع المذكور سابقا ص90.

14 – صاعد الأندلس : طبقات الأمم، طبعة القاهرة، بدون تاريخ، ص49.

15 – علي بوريان : المرجع المذكور سابقا ص91.

16 – بول كراوس : التراجم الارسطاطالية المنسوبة الى ابن المقفع، نقلا عن عبدالرحمن بدوى : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم بيروت، ط4، 1980 ص118.

17 – نفس المرجع، ص119.

18 – ابن النديم : المرجع السابق ص351.

19 – Nicholson : d'aprés, Reynold : Litrary of the Arabs, Canbridge Heyd. 1930. P.P 346-347.

20 – الخوارزمي : (محمد احمد بن يوسف) : مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ط2، (1401هـ–1981م) ص86.

21 – احمد أمين ضحى الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، بدون تاريخ، ص10.

22 – علي أبو ريان : المرجع المذكور سابقا، ص60.

23 – علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا ص25-30.

24 – أبو حامد الغزالي : ميزان العمل، نقلا عن عباس محمود العقاد، التفكير فريضة اسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1969، ص43.

25 – عبدالمجيد النجار : الصلة بين المنطق والفقه المالكي. ص159.

26 – أبو نصر الفارابي : احصاد العلوم : تحقيق الدكتور عثمان امين، القاهرة، 1989، ص13.

27 – ابن سينا : الايشارات والتنبيهات، قسم المنطق، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، القاهرة، 1954م، ص167.

28 – أبو علي ابن سينا : النجاة، مطبعة السعادة القاهرة، 1331هـ، ص3.

29 – دي بور : تاريخ الفلسفة الاسلامية، نقله الى العربية وعلق عليه محمد عبدالهادي ابو زيدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1988، ص287-288.

30 – البير نصري نادر : مقدمته التحليلية لكتاب "فصل المقال"، لابن رشد، المطبعة الكاثولكية. بيرمت، ط1، 1961، ص18. وراجع ابن رشد، فصل المقال ص28.

31 – جزء من الآية (2) من سورة الحشر.

32 – أبو الوليد ابن رشد : فصل المقال، تقديم وتعليق، دار أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982، ص24-25.

33 – نفس المرجع، ص26-27.

34 – محمد عبدالستار أحمد نصار : المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الانصار، القاهرة، ط1، 1399هـ/1979م، ص752.

35 – جلال الدين السيوطي : صون المنطق، ص46.

36 – أمحمد ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقتين وتحقيق سليمان الندوي دار المعارف للطباعة والنشر –طبعة بومباي– الهند– 1368ه، ص15.

37 – عبدالرحمن بن خلدون : المقدمة، تحقيق لجنة من الاساتذة، دار التراث العربي، بيروت، ط5، 1402هـ/1982م، ص465.

38 – علي سامي النشار : مناحج البحث عند مفكري الاسلام ص30.

39 – عبد المجيد النجار : المرجع المذكور سابقا ص453.

40 – ابن خلدون : المرجع المذكور سابقا . ص453.

41 – ابن رشد : المرجع المذكور سابقا. ص26-27.

42 – علي سامي النشار : المرجع المذكور سابقا، ص90/89.

43 – أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الاصول، ج1، دار صادر، مصر، ط1. ص13.

44 – عباس محمود العقاد : التفكير فريضة اسلامية، ص44.

45 – عباس محمود العقاد المرجع المذكور سابقا، ص39.

46 – نفس المرجع السابق ص40.

47 – السيوطي : المرجع المذكور سابقا، ص47.

48 – نفس المرجع ص48.

49 – السيوطي، المرجع المذكور سابقا، ص49-52.

50 – نفس المرجع، ص64.

51 – محمد عبد الستار : المرجع المذكور سابقا، ص286.

52 – محمد عبدالستار : المرجع المذكور سابقا، ص286.

53 – السيوطي : المرجع المذكور سابقا، ص286.

54 – علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، دار المعارف القاهرة، ط3، 1965،

ص233 وما بعدها.

55 – محمد أبو زهرة : مالك، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1952، ص153.

56 – نفس المرجع السابق، ص153.

57 – محمد عبدالستار أحمد نصار : المرجع المذكور سابقا، ص286.

58 – السيوطي : المرجع المذكور سابقا ص67.

59 – نفس المرجع السابق ص67.

60 – ابن رجب الحنبلي : فصل علم السلف على الخلف، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1347هـ، ص6.

61 – محمد عبدالستار أحمد نصار : المرجع المذكور سابقا. ص288-289.

62 – كولد زيهر (أخبنس) : "موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل" نقلا عن عبدالرحمن بدوي، المرجع المذكور سابقا، ص133.

63 – محمد عبدالستار : المرجع المذكور سابقا. ص287.

64 – محمد عبدالستار : المرجع المذكور سابقا. ص289.

65 – بدالمجيد النجار : المرجع المذكور سابقا، ص167-168.

66 – ابن الصلاح : فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والعقائد، طبعة القاهرة 1348، ص43.

67 – السيوطي : المرجع المذكور سابقا ص35.

حسن استغـــ

د/طالب عبدالرحمن
معهد الحضارة الإسلامية وهران
-الجزائر-

الزمن لا يخلو من حدث، والحدث إما سار وإما ضار، وهو يتعلق بالانسان طورا، وبالكون طورا آخر، ولا مفر لسكان هذه المعمورة من تلك الأحداث طيلة وجودهم عليها، فولادتهم في حد ذاتها حدث بشري، لكنه باسم، وموتهم هو الآخر حدث بشري، لكنه مؤلم ومبك، وبين هذا وذاك ألوف المسرات تغمر الناس بخيرها وطيبها، وألوف المضرات تزعجهم وتفقدهم شهية الحياة.

والشخص اللبيب؛ رجلا كان أو امرأة هو ذلك الذي يستفيد من الاثنين، ينعم بالنعم، ويدخر منها ما يفيده أيام المحن والنقم، لا يألو جهدا أن يجعل من كل الأيام مدارس للعظات والعبر، ولا يستسلم للشدائد، بل يقاوم بكل ما لديه من إيمان قوي، وفكر ثاقب، متكل على الله النافع الضار، ومعتمد على تجاربه وتجارب الأوائل.

وما يقدم هنا إنما هو مجرد نماذج من أحداث بشرية وكونية، حدثت أيام البعثة النبوية، فاستغلها الرسول -صلى الله عليه وسلم- استغلالا كاملا فاستفاد منها وأفاد بوحي من ربه، وعزيمة من كيانه، وبعلمه وصفاء روحه، وحسن سلوكه ونجاح قيادته، والسيرة النبوية ملأى بالاحداث التي عالجها الرسول -صلى الله عليه وسلم- من مثل هذه العينات المختارة التالية :

1 - خصومة وحل مرض

كثيرا ما يقع المصلح في مواقع حرجة، يصعب معها إرضاء الخصوم؛ لأن كل خصم يدلي بحجته، وترجيح إحدى الحجج على غيرها ليس بالأمر السهل، وليس هو في متناول الجميع، ولذا قد يفشل أحيانا المسؤولون عن المفاوضات المعقدة، بسبب تباين المواقف،