

مصادر المنطق في التراث العربي الإسلامي

الفارابي وابن سينا أنموذجا

أ.د. محمد وادفل*

اعتمد للنشر في ١٨/٢/١٤٣٧هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلم البحث في ١٤/١/١٤٣٧هـ

ملخص البحث:

تعددت مؤلفات الفلاسفة المسلمين في مجال المنطق بتعدد العصور المختلفة، وإذا كان من الصعب التعرف على مصادر المنطق عند المسلمين بشكل مفصل وكامل، فلأنه من جهة أن التاريخ العربي الإسلامي الذي اهتم بالمسائل المنطقية، شمل العديد من أمهات الكتب المنطقية، التي ساهمت ولازالت تساهم في تطوير الفكر المنطقي إلى عصرنا الحالي، ومن جهة أخرى فإن ما تركه لنا كل من الفارابي وابن سينا خير شاهد على الأعمال الفذة في المجال الفلسفي والمنطقي. لذلك نكتفي بالحديث عن مصادر كل من الفارابي وابن سينا. وإن كان الحديث عن مفهوم المنطق العربي الإسلامي عند بعض الدارسين منهم نيقولا ريشتر^(١) غامضا ولا يعطي المفهوم الحقيقي للمنطق العربي الإسلامي، فإن مفهومه يستنبط من خلال أعمال ومصادر الذين اهتموا بكتابة النصوص الأصلية لهذا المنطق، والتي تدل على النشاط الفلسفي لأعمالهم المنطقية. ولن يكون حديثي عن المنطق العربي الإسلامي من الوجهة التقليدية القديمة، كما نجده في بعض الكتب التي تتحدث عن هذا المنطق في مباحثه ومدارسه، وتربطه بالمنطق القديم، وأغلبها يجعل من المنطق العربي منطقا أرسطيا، لا أصالة له ولا إبداع. وهذا راجع حسب اعتقادي إلى أن البحث والدراسة في مجال المنطق العربي بقي ناقصا، فهو من جهة لم يوجه بطريقة علمية، في معرفة المصادر الأساسية، ومعرفة الطريقة التي بواسطتها يمكن الابتعاد عن الكتب الشائعة لإصدارات العرب المسلمين، حول الشفاء والنجاة لابن سينا، أو معيار العلم لأبي

* أستاذ بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية بجامعة قسنطينة ٢، عبد الحميد مهري، الجمهورية الجزائرية.

حامد الغزالي، ومن جهة أخرى لا يقدمون لها الدراسة المستفيضة، من وجهة نظر العلوم المنطقية المعاصرة، سواء من الوجهة الرياضية، أم من الوجهة اللغوية.

الكلمات المفتاحية: المنطق، التراث، الإسلامي، العربي، اليوناني، المنطق العربي، الأورغانون، منطق الفارابي، منطق ابن سينا.

Abstract:

The article that we want to be treated is to kindly explains the various sources of Muslim philosopher in the logical domain. And if have difficulty for many Muslim sources know very precisely and completely, because on the one hand, the Arab Muslim history who dedicated his goal on the logical problem swere many sources who participated to develop logical thought until the recent period, and secondly that have left Al Farabi and Avicenna, is the irconsider able work in philosophical and logical domains. The issue problematic of this article is: Is possible to speak of the concept of Al Farabi and Avicenna as his sources?, Obviously, when we speak of logic in his nature and his concept and its sources, it is necessary to talk through the legacy of logic and that between the logical names of Islamic philosophy according to its different branches: logic of Muslim theology -the logic of Muslim philosophers-and the logic of Islamic mystics. In this regard, I will not want to mention the Arab Islamic logic of traditional perspective as a book that's peaks of the Arabic logic in its chapters and schools, and to the relationship with traditional logic, since the majority of his books wanted to focus the Arab Islamic logic as an Aristotelian logic without originality and novelty. I think research in the field of Arabic logic remain Edina equate, first lyre search was not oriented in the scientific sense to know the main sources and away vulgar books that are written by Muslim Arab Al Shifa and al Najat or Avicenna, on the other hand, the search does not have the view of contemporary logical sciences, whether in mathematics or philology.

المقدمة:

إنَّ الحديث عن هذا المنطق في طبيعته ومفهومه ومصدره يستدعي الحديث عنه في تراث هذا المنطق والذي يدخل في إطار ما يسمى بالمنطق الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة: منطق علم الكلام ومنطق فلاسفة الإسلام- منطق التصوف الإسلامي. ولذا، فإنَّ معنى هذا المنطق في التراث يكون أكثر خصوصية من معنى تراث المنطق العربي الإسلامي، ونحن عندما نريد التحدث عن هذا التراث، فإننا نشير إلى أنه بدأت تظهر في العصر الحالي دراسات لغوية وأخرى رياضية، أما الدراسة اللغوية فهي من صلب علم المنطق العربي الأصل، في حين أنَّ الدراسة المنطقية

الرياضية قد عرفت هي الأخرى شديدة القرابة بالعلوم اللغوية. ولكن للأسف الشديد -كما يذهب إبراهيم كرو- لم يدرسها أحد ولم يكن هناك الإطلاع الكافي للتراث العربي في منطق^(٢)، أما الإشكالية التي سنجيب عنها في هذا المقال فهي: بأي معنى يمكن الحديث عن تراث منطق الفارابي وابن سينا من خلال مصادرها؟.

سنجيب عن الإشكالية بمقدمة نشير من خلالها إلى معنى تراث المنطق الإسلامي في مصادره، ثم التطرق إلى محورين: أما المحور الأول فسنخصصه إلى الحديث عن التأثير اليوناني في مصادر الفارابي وابن سينا أما المحور الثاني فسنخصصه للحديث عن التأثير الرواقي في مصادرهما (الفارابي وابن سينا).

وبداية نشير إلى أهم المصادر الإسلامية في المجال المنطقي، وسنخصص الحديث عن شخصيتين بارزتين هما: الفارابي، وابن سينا.

١- الفارابي: تناول الفارابي المعلم الثاني بشرح المنطق الأرسطي. كما استفاد أيضا من شراح أرسطو في هذا المجال منهم: كالأسكندر الأفروديسي (Alexandre Aphrodise)، وفورفوريوس (Porphyre) الصوري. وكتابه: إيساغوجي، أي المدخل وقد عرف عدة ترجمات وهو يتصدر كتب أرسطو المنطقية في الأركانون العربي^(*). وإذا كان للفارابي كتب كثيرة فقد خصص فيها جانبا هاما للحديث عن المنطق، فمنها ما يتعلق بالشروح والتعليقات مثل: شرح كتاب العبارة لأرسطو،^(٣) و"شرح كتاب المقولات لأرسطو وشرح كتاب البرهان لأرسطو"^(٤). وكذلك شرح المقالة الثانية والثالثة من كتاب الجدل لأرسطو، وغيرها من الشروحات. ومن الثابت أن للفارابي مؤلفات تضمنت آراؤه الخاصة، ومن الكتب المنطقية نذكر على سبيل المثال: رسالة في إحصاء العلوم، وكتاب: عيون المسائل. وأهم كتاب للفارابي في المنطق الإسلامي وهو مصدر هام هو: كتاب الحروف، الذي طبع في بيروت سنة (١٩٧٠).

كما أن هناك كتب لا يسعنا المقام لذكرها كاملة^(٥). ونشير إلى أن الفارابي لا يبحث في كتاب: الحروف، في جميع الحروف ولا في أكثرها، بل في عدد قليل

منها، ومن الأشياء المطلوبة بالحروف ما لها أسماء ليست حروف ولا مشتقة من الحروف بحسب معناها، وهو الأمر الذي ينظر فيه المنطقي والفيلسوف، ذلك أن كتاب الحروف يبحث في اصطلاح النحويين من الأسماء مثل الجوهر والذات والشيء، ويستعمل الفارابي عبارات تكاد تكون غير مفهومة إذ أخذت عن اصطلاح النحويين مثل حرف يوجد، وحرف الوجود^(٦). ويتحدث الفارابي على أن هذا الاختلاف بين المصطلح النحوي والمصطلح المنطقي بقوله: "وكذلك كثير مما سنعه في الحروف يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف. لكن إما في الرسم وإما في الكلم (أي الأفعال)"^(٧).

والخلاصة في ذلك أن المجال المنطقي عند الفارابي لا يكون بمعزل عن النحو، ذلك أن هناك مجالين اهتم بهما الفارابي هما: "المنطق النحوي" و"نحو المنطق" وترتب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها. وفي هذا المضمار أشار حمو النقاري وهو يستند إلى مصادر الفارابي إلى أن اقتفاء أثر اللسان في أن يوضح ما في كتبه من القوانين لأهل كل صناعة ولأهل كل علم ولسان في كل زمان بالأمثلة المعتادة عندهم^(٨). وفي هامش كتاب: نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، يوضح حمو النقاري وهو يرجع إلى كتاب الفارابي الموسوم: كتاب التحليل، وفيه يقف الفارابي على مسألة ما يوجد في اللسانين الفارسي واليوناني ولا يوجد في اللسان العربي^(٩).

٢- ابن سينا: لابن سينا اثنا عشرة رسالة وكتب في المنطق منها: كتاب: منطق المشرقيين وكتاب: الشفاء والنجاة والإشارات والتنبهات.

- كتاب: الشفاء: على حد تعبير محمد كامل الحر، فإن الكتاب يشتمل على أربعة أقسام: المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات، وهو في ثمانية عشر مجلداً، وفي كل قسم منه فنون ومقالات وفصول، وقد كتب بأسلوب علمي^(١٠).

- كتاب: النجاة: هو مختصر كتاب الشفاء، ويشتمل على المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

- كتاب: الإشارات والتنبيهات ويرى الدكتور "محمد علي أبو ريان"، أنَّ ابن سينا يلخص المنطق في عشرة مناهج، وأنَّ مسائل الحكمة في عشرة أنماط. ذلك أنَّ هذا الكتاب هو آخر ما صنفه "ابن سينا" في الحكمة. كما يلاحظ أنَّ الأنماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقفاً واضحاً لابن سينا الصوفي.

ونشير إلى أنَّ هذا الكتاب قد طبع في لندن ١٨٩٣^(١١). وقد حققه المستشرق فورجييه (Fourgier) وترجمته جواشون (Gouchon) إلى اللغة الفرنسية وقد نشره سليمان دنيا في أجزاء متوالية^(١٢).

- كتاب: الحكمة المشرقية لم يصلنا منه سوى المنطق وقد أشار إلى ذلك الجرجاني وقال: بأنه لا يوجد الكتاب كاملاً. كما ذكره "ابن طفيل" في كتاب: حي بن يقظان و"ابن رشد" في كتاب: تهافت التهافت.

ويعتبر ابن سينا نفسه أن كتاب الحكمة المشرقية، هو أدل على آرائه من كتاب الشفاء، وهو ما أشار إليه الدكتور. محمد كامل، على لسان "ابن سينا" في قوله: "بأنَّ الحق عنده هو غير ما ذكره في الشفاء الذي كتبه على مذهب المشائيين، وأما من أراد الحق الذي لا مزية فيه، فعليه بكتاب الحكمة المشرقية"^(١٣).

وهنا نريد أن نشير إلى أن كتاب منطق المشرقيين، هو جزء من كتاب الحكمة المشرقية كما سبق، وإنَّ أشرنا إليه، وإنَّ أراد "ابن سينا" أن يكون هذا الكتاب مدخلا لسائر العلوم التي عالجها، أو أن يكون مدخلا لكتاب المقولات لأرسطو، أو أن يكون على منوال كتاب "ايساغوجي"، فقد تناول خمسة ألفاظ هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض. وأضاف إليها طائفة كبرى من الألفاظ التي يحتاج إليها طالب العلم في المنطق، وشفع ذلك بأبحاث مفيدة في أبواب شتى^(١٤) كالغرض من دراسة هذا العلم، وعد أجزائه ومنزلته من العلوم الأخرى، وأنحاء التعليم، أو المناهج المختلفة التي ينبغي دراستها. وبهذا يكون ابن سينا قد تفتن إلى إمكانية وجود منطق رمزي، قبل المناداة به من قبل أصحاب المنطق الرمزي في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر^(١٥).

وما يمكن قوله إن كتاب منطق المشرقيين هو الكتاب الوحيد الذي أوقفه ابن سينا في مجال المنطق على خلاف كتبه السابقة، فقد تناول من خلالها مواضيع متعددة. والكتاب في حد ذاته يعد منعطفا جديدا وتعديلا في الرأي بعدما كان يُعتقد أن "ابن سينا" ليس مبدعا، بل عمله أرسطيا أكثر مما هو إنتاج عن إبداع منطقي. وهو ما سنوضحه بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الجزء.

المحور الأول: التأثير اليوناني في الفارابي وابن سينا

١- التأثير الأرسطي: لا يمكن إنكار الأثر البالغ للمنطق الأرسطي في المناطق المسلمين. ولكن، لا يمكن تجاهل إبداعات المسلمين في المجالات المنطقية. ولسعة جوانب المنطق الأرسطي وعمق نظرياته لا يسعنا المقام أن نفصل في كل ما أخذه المناطق المسلمين عنه. وحسب اطلاعنا أو علمنا على بعض المصادر وبعض المراجع الإسلامية في المنطق فقد تم اختيارنا على بعض المسائل التي تشير إلى تأثير المناطق المسلمين بمنطق أرسطو وهي:

أ- مسألة الغاية من المنطق ومكانته في الفلسفة.

ب- مسألة المعرفة.

ج- مسألة القضايا والقياس.

أ. التأثير في مسألة الغاية من المنطق، ومكانته في الفلسفة.

إنَّ المنطق عند أرسطو هو آلة العلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو هو صورة العلم^(٦). ذلك أنَّ المنطق حسب أرسطو هو العلم التحليلي. أما اعتباره آلة للعلوم فهو حسب الشراح سواء أكانوا مسلمين أم يونانيين، وهو الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. ولذلك لم يدخل أرسطو المنطق في تصنيف العلوم الفلسفية، ولم يعترض لمسألة مكانة المنطق في الفلسفة، إنما تركها معلقة حتى جاء الإسكندر الأفروديسي (Aphrodise Alexander) فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الاورغانون ORGANON^(٧)، أي الآلة فاعثِر المنطق في نظر المشائين آلة، وأداة لها وليس جزءا منها^(٨). ونشير إلى أنَّ أعمال أرسطو المنطقية

يرجع لها الفضل في تأسيس علم المنطق، لأنه بلا منازع أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات. وصورها بالأشكال المعروفة، وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق، وهذا دليل على القيمة الكبيرة التي يحملها المنطق في فلسفة أرسطو^(١٩).

ما يمكننا قوله هنا: إنّ المناطقة المسلمين حدّو حدّو أرسطو في هذا المجال على الرغم من بعض التعارض في آرائهم ولعل هذا يرجع إلى اختلاف الظروف والبيئة، والدين وغيرها. والفارابي هو الآخر كغيره من الفلاسفة المسلمين الذين أكدوا الحاجة الماسة إلى المنطق، وذلك لما له من أهمية وفائدة "فنسبة النطق إلى سائر العلوم العقلية كنسبة النحو إلى اللسان، والعروض إلى أوزان الشعر، وكما أنه لا يستقيم الكلام الفصيح إلا على قواعد النحو هكذا لا يرتاح الفكر إلى اليقين ما لم يكن مسنن بالمنطق سنداً ومرجعاً"^(٢٠). ويمكن تحديد فائدة المنطق عند الفارابي في نقطتين:

أما النقطة الأولى فهي التماس الحق عند أنفسنا: يقول في هذا الصدد من خلال كتابه: إحصاء العلوم، "فإن كانت عندنا تلك القوانين، والتمسنا استنباط مطلوب، وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا في تطلب ما نصحه مهمة تسبح في أشياء غير محدودة (...)، بل ينبغي أن نكون قد علمنا أيّ طريق ينبغي أن نسلك إليه، وعلى أيّ الأشياء نسلك، ومن أين نبتدئ في السلوك (...)، إلى أن نفرض لا محالة إلى ملتسنا"^(٢١). ومعنى هذا أننا إذا أردنا تصحيح ما في أنفسنا فيجب علينا أن نغربل أفكارنا، وذلك من أجل معرفة صحيحها من فاسدها.

أما النقطة الثانية فهي التماس الحق عند غيرنا: حيث يقول الفارابي: "وتلك حالنا فيما نلتبس تصحيحه عند غيرنا فإنما نصح الرأي عند غيرنا يمثل الأشياء، والطرق التي نصحه عند أنفسنا فإن نازعنا في الحجج والأقوال التي خاطبنا بها في تصحيح ذلك الرأي عنده وطالبنا بوجه تصحيحها له، وكيف صارت تصحح، ذلك الرأي قدرنا أن نبين جميع ذلك"^(٢٢)، إذن، فتصحيح الرأي عند غيرنا يتم بالطريق

نفسه الذي سلكناه لتصحيح رأينا، ويكون ذلك عن طريق البرهان حيث نزن آراءهم، ونحكم على صحتها أو ضلالها.

كان هذا بالنسبة إلى الفارابي. أما تلميذه ابن سينا، فنجد أن الاتجاه المشائي يتضح عنده فيما يخص الغاية من المنطق، وهو يتحدث في قوله في كتابه: منطق المشرقين، عن العلم الذي يطلب ليكون آلة ثم يقول: "وقد جرت العادة في هذا الزمان، وفي هذه البلدان أن يسمى هذا العلم يعلم المنطق"^(٢٣). ويتخذ الشيخ الرئيس الموقف نفسه في كتابه: الإشارات والتنبيهات إذ يقول في غرض المنطق: "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فكره"^(٢٤). لذلك، فإن المنطق عند المسلمين آلة تُقَوِّمُ العقلَ، وتُسَدِّدُ الإنسان نحو طريق الصواب، وطريق الحق أي أنها تحفظه من الوقوع في الخطأ والزلل.

ب- في مسألة نظرية المعرفة.

يقوم منطق أرسطو كما هو معروف على التصورات أو الحدود الكلية، وقد أقام أرسطو العلم على الكليات، ولكنه قرر أن الموجود الحقيقي هو الشخصي كما اعتبر أرسطو أن عضو الحس يقبل صور المحسوسات دون مادتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو اللذة^(٢٥)، ولقد تأثر المناطقة المسلمون بهذه الفكرة الأرسطية، حيث نجد الفارابي يرى أن: "الإدراك يناسب الانتفاش، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم، حتى إذا طابقه عانقه معانقة خاصة، رحل عنه بمعرفة، ومشاكله صورة، وكذلك المدرك يكون أجنبيا على الصورة، فإذا اختلس عنه صورته، عقد معه المعرفة كالحس، يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الفكر، فيتمثل في الفكر وإن غاب عن المحسوس"^(٢٦). كما قسم المسلمون المنطق إلى تصور وتصديق. فالتصور عند الفارابي يشتمل على سائر المعاني، والحدود، وأما التصديق فيناسب البحث في القضايا وأنواعها، والقياس والبرهان^(٢٧). وفي ذلك يُعرف الفارابي التصور بقوله: "هو أبسط ما يرتسم في الذهن"، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردة من غير أن نحكم بنفي أو إثبات وكل أصور فإنما يحتاج إلى تصور آخر يتقدمه"^(٢٨).

ويدخل في باب التصور أيضا مبحث الحدود، والحد هو قول دال على ماهية

الشيء كقولنا "الإنسان حيوان ناطق". أما التصديق عند الفارابي فهو إثبات أمر للآخر إيجاباً وسلباً، ويكون بتركيب القضايا، وتأليف الأقيسة، وإقامة البراهين^(٢٩). وبذلك، فإنّ البرهان هو عملية عقلية يتوصل بها من المعلوم إلى المجهول، وهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها. أي أن غاية إثبات بعض الأحكام بواسطة أحكام أخرى للحصول على معرفة جديدة ثابتة، والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعرفة^(٣٠). وأما التصور عند المناطقة المسلمين فلا يخرج عن إطار المعنى الأرسطي حيث يذهب الدكتور فهمي جدعان في مسألة التمييز بين التصور والتصديق، وأما التصور فيتم اكتسابه عن طريق التعريف في حين أنّ التصديق يتم اكتسابه عن طريق البرهنة أو ما يسمى بالقياس، وعن طريقهما نتمكن من معرفة ماكان مجهولاً، وأن المصطلحين لهم أصول الرواقية. فهو ما سنشير إليه في المبحث الموالي مع العلم أن مضمون المصطلحين لا يخرج عما أراده أرسطو، وقد استعمل الفارابي هذين اللفظين نتيجة لتأثره بأرسطو^(٣١). وقد ظهر هذا الأسلوب أي (التصور والتصديق) الذي وضعه الفارابي في كتب ابن سينا ظهوراً أكثر وأشد فأفرد لبيان منفعة المنطق فصلاً خاصاً في مدخل كتابه: الشفاء، خلص فيه إلى القول بأن الشيء كما يعلم من وجهين: أحدهما من جهة التصور. وثانيهما من جهة التصديق. وغاية المنطق عند ابن سينا هنا أن يفيد الذهن معرفة هذين الشئيين (التصور والتصديق) فقط^(٣٢). والتصور عند ابن سينا مبدأ للتصديق، فإن كان مصدق به فهو متصور أولاً ولا ينعكس. وفي التصديق تحتاج إلى أن تُعلم أنّ النسبة إلى المحمول، والموضوع، وهو تصور أولي تحصل منه النسبة، ولكن هل هي صحيحة، وفي التصور لا نحتاج إلى هذه النسبة، وهي أنها هل النسبة بين المحمول والموضوع صحيحة. إذن، غاية التصور في التصديق، وهو كماله، إنما يحتاج إليه التصديق، والغرض من الحدود أيضاً التصدي^(٣٣).

كما قسّم المسلمون التصورات إلى تصورات بديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، وتصورات كسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن، ولا يرتفعان"، وكسبية

كقولنا: "الإله واحد" (٣٤) وفي هذا، اختلف المسلمون حول هذه المسألة مع الرواقية.

ج- في مسألة القضايا والقياس.

إذا كانت المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا عن موضوع خارجي، فإن القضية أو القول المعبر عن هذا الأثر، ينبغي أن يكون تعبيراً عنها بكل ما فيها من جزئي، وشخصي تعبيراً عن صدور فعل عن فاعل فقد يقع سقراط فوق الأرض أو يمرض أو يضحك ويكون جميلاً، كل هذه الأحداث التي يعبر عنها منطق أرسطو هي تسمى بمحمولات أو تصورات كلية مع الاستعانة بالرابطة أي فعل الكينونة" هو" (٣٥).

أما فيما يخص القضايا عند "أرسطو" فنجد أنه قد خصص كتاباً لمناقشة القضايا بعنوان: باريارميناس أي العبارة التي تتحلل إلى مقولات وحدود، عرفها بأنها: "كل قول يدل لا على طريقة الآلة، لكن كما قلنا على طريق المواطأة، وليس كل قول بجازم وإنما القول الجازم الذي وجد فيه الصدق والكذب". وقد قسم أرسطو القضايا إلى قضايا حملية (محملة)، وقضايا معدولة، وأخرى موجهة (٣٦). وقسم أرسطو القضية إلى أربعة أقسام، وذلك من حيث "كم الموضوع" إلى "أربعة أقسام" وهي: إما أن تكون القضية الكلية أو جزئية أو شخصية أو مهيمة (٣٧). كما قسمها من حيث الرابطة إلى قضايا موجبة وقضايا سالبة. وإذا مزجنا بين الكم والكيف سنحصل على التقسيم الكلاسيكي الأرسطي والذي يعبر عن المدرسة المشائية عموماً، وهي أربع قضايا: كلية موجبة، وكلية سالبة، وجزئية موجبة، وجزئية سالبة (٣٨).

وتجدر الإشارة إلى أنه هناك فارق في الناحية المنطقية بين القضية والحكم في المنطق التقليدي، فما تعبر عنه القضية فهو الحكم، والحكم هو عملية عقلية معبرا عنها في قضية، أو بتعبير أرسطو هنا: "إن الحكم صورة لمادة هي القضية" (٣٩). إذن القضية أو الحكم عند أرسطو: بمنزلة إيقاع شيء على شيء أو انتزاع شيء من شيء (٤٠).

أما بالنسبة إلى المناطقة المسلمين في باب "القضايا"، و"القياس" فنبدأ بالفارابي حيث يعرف الفارابي القضية بقوله: «القضية قول جازم، قول حكيم فيه بشيء على

شيء، وأخير على شيء، وأخير فيه بشيء على شيء»، أن مفهوم القضية هنا كمفهوم الحكم بمعنى أنه قول جازم يتم فيه الأخبار عن شيء بشيء آخر، ومن هنا فإن الخبر يسمى المحمول، والمخبر عنه يسمى الموضوع، كقولنا: "الإنسان حيوان ناطق"، علماً بأن، المحمول قد يكون اسم كما هو الحال في السابق (حيوان)، كما قد يكون فعلاً أو كلاماً كقولنا: "الإنسان يمشي"، وقسم الفارابي القضايا إلى أربعة أنواع: القضية الثنائية والقضية الثلاثية والقضية الحملية والقضية الشرطية^(٤١).

ويعالج ابن سينا مسألة الحكم قبل كل شيء وهو يرى أنّ الحكم إقامة الصلة بين موضوعين، وهذه مقولة منطقية. فالحكم إذن هو تحديد موضوع معين، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي ينتمي إليه، خصائص المنفرد، والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو مقولة منطقية، والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند إليها^(٤٢). والمقولات عند ابن سينا عشرة كما هي عند أرسطو، ولذا يميز عشرة أنواع من الحكم بناء على ما قلناه من أنّ كل حكم يستند إلى مقولة منطقية، وهو يستند إلى أنواع الأحكام منها الحكم القطعي، أما مقولة الماهية والحكم القطعي، فهو يستند إلى مقولة السبب^(٤٣). أما الحكم اليقيني فهو يستند إلى مقولة الضرورة.

أما بالنسبة إلى القياس، فهو المحور الأساسي الذي يدور حوله كتاب: الأورغانون، وقد اعتبر "أرسطو" كتابي "المقولات" و"القضايا" مدخلا له بينما كتاب "التحليلات الثانية" مادته. أما الكتب الأخرى فهي تابعة، ولا يعتبر أقيستها صحيحة، ومن ثم فمعارفها خاطئة. أما القياس فيه تحصل المعارف اليقينية، وبالتالي فهو مصدر المعرفة^(٤٤). واهتم أرسطو بالقياس الحملي في كتابه: الأورغانون وهو يعني عنده "قول مؤلف من قضيتين" إذا سلمنا بها لزم عنها لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى النتيجة. مثل: "كل إنسان فان" (مقدمة كبرى) و"سقراط إنسان" (مقدمة صغرى). إذن "سقراط فان" (نتيجة). ولذلك، ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ القياس الأرسطي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى، ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة، وذلك لأن النتيجة التي يصل إليها متضمنة في المقدمة الكبرى، وقولنا مثلاً:

(سقراط فان) هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى (كل إنسان فان)، فالقياس الأرسطي إذن لا يأتي بجديد وهذا أهم نقد وجه لمنطق أرسطو. فهو منطق صوري لا يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج^(٤٥).

أما البرهان عند أرسطو فهو استدلال مبني على مبادئ ضرورية، أوليات عقلية، أو هو قياس مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة، وأبين منها، وعلة لزومها، ومعنى "قولنا صادقة أولية يقينية" أنها تنكشف للذهن انكشاف لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، والوهم، فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق، بل تعرف بالحدس العقلي المباشر، والفرق بين القياس والبرهان أن القياس مجرد آلة لإقامة البرهان، وليس برهاناً بالفعل^(٤٦).

أما القياس عند الفارابي، فهو: "قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد، إذا ألفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها ما اضطرارا، واللازم عن القياس يسمى النتيجة، ويسمى الردف". ومنه، فقد اكتفى الفارابي بتعريف القياس قائلاً بأنه قول مؤلف من مقدمات في حين أن أرسطو حدد تأليفه بشكل أدق فقال أن الحدود تتركب بعضها مع بعض، وعلى صورة من التداخل، فكان تعريف أرسطو ينطبق على السلجستي، بينما كان تعريف الفارابي عاماً يشتمل الأقيسة "السلجستية" (Syllogistique) و"الشرطية".

١- القياس الحملي عند الفارابي: وهو ما يتألف من قضايا حملية، وهو يتركب من مقدمتان مقترنتان بثلاثة حدود، وذلك أن المقدمتين المقترنتين تشتركان بجزء واحد، وتتباين بجزأين آخرين. ومثالنا على ذلك: "الإنسان حيوان ناطق" و"كل حيوان حساس". إن هاتين القضيتين اشتركتا في جزء واحد هو الحيوان، واختلفتا في جزئين آخرين وهما: "الإنسان" و"الحساس" فيكون المجموع بالتالي ثلاثة حدود (حد أوسط، وطرف أول وأعظم، وطرف أخير وأصغر)^(٤٧) هذا حسب الفارابي.

٢- القياس الشرطي عند الفارابي: "والشرطي ما ألف من قضايا شرطية". فالقياس الشرطي بدوره يتألف من مقدمتين بحيث تكون المقدمة الكبرى شرطية، والصغر

بعملية يقترن بها حرف الاستثناء كغير، وإلا، ولكن،... وغيرها^(٤٨)، وهو نوعان: المتصل والمنفصل. وهذا النوع من القياس تأثر فيه الفارابي بالمنطق الرواقي، وهو ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي. وهو نوعان المتصل والمنفصل. وهذا النوع من القياس تأثر فيه الفارابي بالمنطق الرواقي وهو ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

ب- تأثر الفارابي وابن سينا بالمنطق الرواقي: إذا كان المناطقة المسلمون قد اطلعوا على المنطق الأرسطي، وتأثروا به، فإنّ هذا لا يعني أنه المنطق الوحيد الذي أثر على تشكيل المنطق الإسلامي، ولأنّ المنطق الرواقي حظي بمكانة بارزة لدى المناطقة المسلمين، ولأنّ المقام لا يتسع بنا لتسليط الضوء على كل ما قرأه المناطقة المسلمين للمنطق الرواقي، سنتطرق إلى ثلاثة مسائل، رأيناها أساسية في أغلب المصادر والمراجع.

المحور الثاني: التأثير الرواقي في الفارابي وابن سينا

١- في غاية المنطق، ومكانته في الفلسفة عند الرواقيين: إنّ المنطق عند الرواقيين خادم لعلم الأخلاق، إذ أنه وسيلة لتحقيق الفضيلة، وتحصيل السعادة، كما أن الفلسفة عندهم "ممارسة للفضيلة"^(٤٩). وهذا ما تطرقنا إليه في الفصل الأول. ويتبين أنّ جوهر الفلسفة عندهم، هو علم الأخلاق المنبع الذي انبعثت منه جميع دراساتهم المنطقية، والطبيعية، وما كان لمسائل المنطق والطبيعية من أهمية سوى ما تلقى من ضوء لحل أهم مشكلة في الفلسفة، وهي مشكلة المصير الإنساني، والسعادة البشرية^(٥٠). ومع ذلك، فإنّ موقف الرواقيين من المنطق كان محددا منذ البداية، واختلفت نظرتهم إلى طبيعة المنطق عن النظرة المشائية وقرروا أنّ المنطق هو أحد أقسام الفلسفة الثلاثة الرئيسية (المنطق، الطبيعة والأخلاق). فقد كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم^(٥١). وهكذا، فالمنطق الرواقي ليس منطقا عميقا شكليا كما يذهب بعض المؤرخين، لكنه "تحفة تضارع منطق أرسطو"^(٥٢). وهذا بالنظر إلى الإضافات التي أضافوها إلى منطق أرسطو، والتي ساهمت حتى في بعث المنطق الحديث كما سبق لنا الذكر في الفصل الأول من هذا المقال. وتجدر بنا الإشارة إلى

أنَّ المناطقَ المسلمين قد تأثروا بالرواقيين في هذا الجانب حيث عرف المسلمون هذه الغاية الأخلاقية للمنطق، ولعلها مصدر قولهم: "المنطق مقصود بالخير، والحكمة مقصودة بالذات" (٥٣). ويُستفاد من دراسة الفارابي للمنطق في رسالته: التنبية على سبيل السعادة قوله عن المنطق انه: "أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي". أي أنَّ المنطق عنده وسيلة لتحصيل السعادة.

والأمر نفسه نجده عند ابن سينا في رسالته: حي بن يقضان يرى من خلالها بأنَّ من فوائد علم الفراسة (أي المنطق)، انه يمنح الإنسان التهيؤ لاكتساب الأخلاق الحميدة (٥٤). ويتحدث ابن سينا أيضا في رسالته "أقسام العلوم العقلية"، فهو يقسم العلم الإلهي إلى خمسة أقسام أصلية: "الأول منها: النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة...، والقسم الثاني: وهو النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين، والرياضيين وعلم المنطق، ومناقشة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق...، والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأولى...، والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية، والأرضية لتلك الجواهر الروحانية" (٥٥).

ولعل الأثر الرواقي يبدو بصورة أوضح عند ابن سينا في كتابه: النجاة (مختصر الشفاء). إلا أنَّ ابن سينا يقرّر أيضا في هذا الكتاب ذاته أنَّ نسبة المنطق إلى الرؤية كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، إلا أنَّ الفطرة السليمة ربما أغنت عن تعلم النحو، والعروض. "وليس شيء من الفطرة الإنسانية كمستغنٍ في استعمال الرؤية عن التقدم بإعداد هذه الآلة، إلا أنَّ يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى" (٥٦). وفي ذلك تأكيد للآية الكريمة في قوله تعالى: "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (٥٧). وقد جمع أيضا ابن سينا بين الرأيين في الشفاء، من جهة يعتبر المنطق مقدمة الفلسفة، ومن جهة أخرى هو جزء منها في الوقت نفسه. أي أنَّ المنطق في الشفاء علم وفن، وهذه محاولة للتوفيق بين الرأيين "المشائية والرواقية" وقد تأثر بهما فيما بعد شراح المسلمون المتأخرون (٥٨).

٢- في نظرية المعرفة عند الرواقيين: إنّ المعرفة في المذهب الرواقي تبدأ بالإدراك الحسي، أو ما يسمى بالتصور (فنتاسيا) Représentation وهو الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي، ويسمون هذا الأثر صورة Image واصل المعرفة -أي الشيء- يطبع صورته الذهنية في النفس بفعل مباشر، لا بواسطة "أشباه" كما يقول الالبقوريون، وذكرت أنفا تشبيبه زينون، وكليانثس لانطباع الصور الذهنية في النفس بانطباع اثر الخاتم على الشمع، وعلى الرغم من أننا قد رأينا أنّ النفس يلحق بها تغير ما أثناء عملية الإدراك الحسي لدى كريزيب، فإنّ الأستاذ برهيهيه (Emile Bréhier) يعتقد أنّ التصور عند الرواقيّة، بصفة عامة هو حالة سلبية، ومن ثم اتفق الرواقيون والسوفسطائيون في نقطة البداية^(٩).

أما المرتبة الثانية للمعرفة فهي التصديق Assentiment ذلك أنّ التصور يعد أول حكم على الأشياء، وتقوم النفس بمنحه -من عندها- هذا التصديق الذي قد يكون حقيقياً، أو غير حقيقي. فلئن كان الأخير، كانت النفس في هذه الحالة قد أخطأت، وهنا تختلف الرواقيّة السفسطائية الذين قالوا بأن كل ما يظهر لنا فهو صادق بالضرورة، أما إذا كان التصديق على حق، انتقلنا إلى مرحلة تالية في المعرفة. وهذه المرحلة، هي المرحلة الثالثة وهي "الفهم" (Compréhension) وهو الإدراك الصحيح للأمور، والتصديق الصحيح عند الرواقيّة هو "التصور المحيط" (Représentation)، وهو الذي يحمل في ذاته علامة صدقه، ويمتاز بالوضوح والقوة، نتيجة للتوتر الذي يمثل بدوره الصفة النوعية للشيء المدرك، وعلى ذلك كان "التصور المحيط هو معيار الحقيقة"، ويقول الأستاذ برهيهيه: "أنّ الفهم هو فعل للعقل أنّه التصديق الذي يمنح للصور (Image) حينما تكون مفهومة، ولكن التصديق قبل كل شيء هو حكم، ذلك الحكم الذي تدفعه الصور الواضحة قد تكون بسبب منحنا التصديق لصورة مطابقة للواقع، أعني أننا أثبتنا حقيقة موضوعاتها"^(١٠). أما الدرجة الرابعة والأخيرة، فهي العلم، ولا يختص بالعلم سوى الحكماء وحدهم من دون سائر البشر "ولهذا الاعتبار الأخير جعل الرواقيون من العلم فضيلة أساسية للحكيم"^(١١).

والعلم تنظيم للمعرفة الحسية، أي ترتيب جميع المدركات الجزئية في نسق متكامل، فيكتسب بذلك يقينا أكثر ثباتا من يقين الحس ذاته على أن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس. وبما أن المناطق المسلمين قد تأثروا بالمنطق الأرسطي. وكذا المنطق الرواقي. فإننا نجد في بعض الأحيان تعارض في مواقفهم. كما أننا نجد تعارض في دراسة الباحثين لهذه المسألة.

ولقد شغلت مسألة التصور والتصديق فكر جميع المناطق المسلمين على اختلاف مشاربهم، وقد اختلف الباحثون في مصدر هذه المسألة، فأرجعها بعضهم إلى نظرية المعرفة عند الرواقية، مثال ذلك أن الدكتور عثمان أمين يرى أن تقسيم المسلمين للمنطق إلى تصور وتصديق قد يقابل ما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فنتاسيا)، وكما يسمونه بالتسليم (سجانتاتيريس)^(٦٢). ولكن، الدكتور أحمد فؤاد يحاذي أستاذه الدكتور عثمان أمين في القول بأن المسلمين قد استمدوا هذا التقسيم من الرواقيين في فكرة منقوصة من أساسها لسببين:

السبب الأول: أن المنطق الرواقي منطق حسي اسمي لا يعترف إلا بوجود الأشخاص، فهو ينكر قيام الماهيات على الجنس والفصل، ولا يقبل فكرة التعريف بالحد. وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور، كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون. **السبب الثاني:** أن ما يحسم البحث في المسألة نهائيا أننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق لدى أرسطو في بداية الفصل الثالث، من المقالة الثالثة من كتاب النفس^(٦٣) حيث يقول: "أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق"^(٦٤).

وينبغي أن نشير أيضا إلى أن الدكتور إبراهيم مذكور قد سبق أن قرّر التفرقة بين التصور والتصديق، وقد ظهرت للمرة الأولى في العالم الإسلامي لدى الفارابي، وأنه يعتقد أن الفارابي قد استمدّها من أرسطو: "الذي تنقسم في نظره المعارف إلى حدسية وعقلية"^(٦٥). وبما يؤيد فكرة استبعاد التأثير الرواقي في مسألة التصور والتصديق، أن التصور عند حكماء الإسلام "إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس

والفصل^(٦٦)، ولهذا يقال عن التصور انه العلم بذوات الأشياء، أما التصديق فهو العلم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب. وليس التصور الرواقي الذي هو الإدراك الحسي، وهو الأثر الذي تطبعه الأشياء الخارجية في أعضاء الحس، وليس هو العلم بماهيات الأشياء^(٦٧). إذن المعرفة عند الرواقية كسبية، فليس تصور الحرارة والبرودة عندهم إلا إدراكا حسيا، بل أن معنى الحرارة أو البرودة ليس من قبيل التصورات في المذهب الرواقي مطلقا، فلا وجود حقيقي بالمرّة للحرارة والبرودة، وإنما الموجود هو الحر والبارد، وذلك بخلاف المنطقة المسلمين كما تعرضنا لها سابقا حيث قسموا التصورات إلى تصورات بديهية، وتصورات كسبية^(٦٨).

٣- في القضايا والقياس عند الرواقيين: تقوم القضايا والأقيسة في المذهب الرواقي على أساس قانون العلية والتلازم في وقوع الحوادث، وأن العلة مع المعلول وجودا وعدما، فإن سمتها علاقة ضرورية بين مقدم القضية الشرطية وتاليها، وهناك ثلاثة حالات يكون فيها الحكم الشرطي صادقا، وحالة واحدة فقط يكون كاذبا، فالحكم يكون صادقا إذا كان المقدم صادقا والتالي صادقا مثل: "إذا هي نهار، فهي مضئية". وإذا كان المقدم كاذبا والتالي كاذبا، مثل: "إذا كانت العنقاء طائرا، فهي موجودة". ويكون الحكم الشرطي كاذبا إذا كان المقدم صادقا والتالي كاذبا، مثل: "إذا كانت نهارا فهي ليل"^(٦٩).

والأقيسة الاستثنائية عند كريسيب Chrysippe وسائر الرواقيين خمسة هي:

١- قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة: مثل: "إذا كان النهار طالعا"، فالشمس ساطعة". و"النهار طالع" إذن "فالشمس ساطعة". والقضايا من هذا القبيل: لا تدل على العلاقة الملائمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة، بل على انه إذا كان موجود ما حائزا على صفة ما من الصفات، كان بالضرورة على صفة أو صفات أخرى^(٧٠). ويرى جبلو (Goblot) أن هذا القياس الشرطي هو القياس الحقيقي وهو وحده القياس العلمي^(٧١).

٢- قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة: مثل: (إما النهار طالعا، وإما الليل مخيم.

والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعا). أو (النهار طالع، إذن فليس الليل مخيما) وتتألف الأقيسة الشرطية المنفصلة من قضيتين متعارضتين، واطراد التعرض بينهما شرط لصحتها، ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبر عن مبدأ التناقض، فإن لها بداهة مستمدة من المبدأ، ولها أيضا مثله أهمية كبيرة في الاستدلال، لأنها تحتوي على علاقة ضرورية^(٧٢).

٣- قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض: مثل: "ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وإن يكون حيا. ولكن أفلاطون قد مات، إذن فليس أفلاطون حيا" أو "ولكن أفلاطون حي، إذن فليس بصحيح أن أفلاطون مات".

٤- قياس مقدمته الكبرى سببية أو معلومة: مثل: من حيث أن (أو أن) الشمس طالعة فالنهار موجود.

٥- قياس قضيته الكبرى مفاضلة: مثل: زيد اعلم أو اقل علما من عمرو^(٧٣). وينبغي الإشارة إلى التفرقة بين الأقيسة الشرطية والأقيسة الاستثنائية، فأما الأولى فهي التي توجد النتيجة فيها في المقدمات بالقوة لا بالفعل، أما الأقيسة الاستثنائية، فهي التي توجد النتيجة فيها بالفعل لا بالقوة، وتستخدم الأداة "ولكن" للتعبير عن الاستثناء^(٧٤).

وجملة القول إن هذه الأقيسة الرواقية التي لا يوجد فيها حد أوسط كما هو الحال عند أرسطو تربط بين حدثين أو تفرق بينهما، وتذكرنا هذه القضايا بالطبيب الذي يشخص المرض، ويحاول الاستدلال عليه بالربط بين ظاهرة أخرى تلك هي لغة المناطق الرواقيين الاستقرائيين، تؤدي إلى رؤية عالم من وقائع مرتبطة بعضها ببعض في تسلسل يخالف بالمرّة العالم الأرسطي المكون من أجناس، وأنواع^(٧٥).

ويرى المناطق المحدثون أنّ العيب الحقيقي في القياس الأرسطي ليس هو إهمال أرسطو للاستقراء، كما وجه النقد إليه التجريبيون الانجليز منذ بيكون إلى "جون ستيوارت ميل"، وإنما العيب أن الاستنباط نفسه كان ناقصا في تخليده عند "أرسطو"، لأنه اغفل أهمية مثل تلك الكلمات "... و...", "... أو...", "إذا كان... فإن" الخ، التي استخدمها الرواقيون منذ عشرون قرنا، والتي يدور فيها فعلا الاستنباط العلمي

الدقيق كما نفهمه اليوم، والقياس عند أرسطو كما يقرر لوكانيفتش لا يعتمد على الألفاظ بل على معانيها: "وكان الرواقيون يرون عكس ذلك، فمذهبهم مؤداه أن ماهية القياس معتمدة على الألفاظ، لا على معانيها. وإذا تغيرت الألفاظ ذهب القياس" (٧٦).

والآن ما يمكننا قوله هو إنَّ مبحث القضايا، والقياس عند الرواقية كان له الأثر الواضح على المناطق المسلمين خاصة بما أضافه الرواقيين إلى منطق أرسطو حيث اهتم الرواقيون -كما سبق لنا الذكر- بالأقيسة الشرطية والاستثنائية تلك الأقيسة التي تميز منطقهم عن المنطق الأرسطي، ويذهب إبراهيم الدكتور إلى أن "ابن سينا" لم يتردد في أن يأخذ عن الرواقيين الأقيسة الشرطية والاستثنائية (٧٧)، ولم يدرك الفوارق المدرسية، ولم يحفل بالتسلسل التاريخي، فأرجح هذه الأقيسة إلى أرسطو، وكثيرا ما طغت شخصية المعلم الأول على غيره فنسب إليه ما ليس من صنعه، وإن كان ابن سينا يشير فقط إلى أنه وقع في يده كتاب في الشرطيات ينسب إلى الإسكندر الأفروديسي (Alexander Aphrodise)، ويُرجَّح أنه منحول (٧٨). ويبدو أن ابن سينا قد تردد في فهمه للعلاقة بين القضية الشرطية والقضية الحملية، فيذهب تارة إلى أن "جميع القضايا المتصلة، بل والمنفصلة، فإنها يمكن أن ترد إلى الحمليات"، وتارة أخرى يدرك أنَّ القياس الشرطي من طبيعة مختلفة عن القياس الأرسطي الحملي، فيقول: "لكن الشرطيات لا تنتج عن الحمليات" (٧٩)، وإنما القضية الشرطية عنده تشارك الحملية "في أنَّ هناك حكما بنسبة جزء إلى جزء، وتخالفا في هيئة ذلك الحكم" (٨٠). وتختلف الأقيسة الشرطية فيما بينها في هذه النسبة فتكون النسبة الايجابية في بعضها على سبيل المتابعة، وفي بعضها على سبيل المعاندة، وتكون هذه النسبة أو الارتباط الموجب على سبيل المتابعة -أي الاتصال- في مثل قولنا في القضيتين الموجبتين: "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود". ويكون هذا الارتباط أو النسبة على سبيل العناد -أي الاتصال- إذا قلت: "إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا" ثم يشرع الشيخ الرئيس اقتصاص ما قيل في أمر الاتصال والعناد (٨١).

وهنا نلاحظ أنَّ القياس الأول عند ابن سينا هو بعينه القياس الأول عند الرواقية، ذلك القياس الذي مقدمته الكبرى شرطية متصلة، بل أن المثال الذي ذكره ابن سينا "إذا كانت الشمس طالعة"... الخ هو نفسه مثال الرواقية. أما القياس على سبيل العناد عند ابن سينا، فهو القياس الرواقي الثاني، الذي مقدمته الكبرى شرطية منفصلة، وتعبّر عن مبدأ التناقض^(٨٢). أما القياس الثالث عند الرواقية وهو الذي في مقدمته الكبرى تقابل بالتضاد أو بالتناقض فقد عرفه ابن سينا أيضا إذ يقول عن المنطقة: "وقد يدخلون في المنفصلات قضايا مثل هذه زيد إما أن يكون نباتيا، وإما أن لا يكون حيوانيا، وزيد إما أن لا يكتب، أو يكون يحرك يده"^(٨٣). وأما القياس الشرطي عند الرواقية فهو قياس قضيته الكبرى سببية، وهذا النوع أيضا أدركه ابن سينا في شرحه للإتباع الذي في الاتصال -أي القياس الأول- ففي مثال: "إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، وضع الشمس طالعة يلزمه في الوجود، وفي العقل أن يكون النهار موجودا. وهذا اللزوم ربما كان علة لوجود الثاني كما في هذا المثال، وربما كان معلوما غير مفارق، كما لو قلنا أن كان النهار موجودا فالشمس طالعة^(٨٤). وربما كان كل واحد منهما معلول علة الآخر، وكان معلولي أمر واحد، يلزمانه معا^(٨٥) مثل: "الرعد والبرق لحركة الريح في السحاب".

ما يمكن قوله في هذا الفصل من هذا المقال إنه لم يكن التأثير اليوناني في المنطقة المسلمين أرسطيا -نتيجة الهيمنة الأرسطية في العالم الإسلامي، بل كانت رواقية. ويقوم هذا المنطق الرواقي - الميغاري كما يرى ذلك بروشار Brochard على أساس الواقع الحقيقي من جهة أنه يجعل هذا المنطق جملة من المباحث تتماسك في وحدة الشروط الضروري للفكر. وهو ما يبين بوضوح على قدرة العقل على معرفة المستقبل من خلال ولوج هذا العقل في الطبيعة.

أما بالنسبة إلى المنطق الإسلامي، فقد نهل المعارف المنطقية من مصادر متعددة مما جعله أقرب إلى المنطق الفطري العقلاني. إضافة إلى ذلك أنَّ المنطقة المسلمين قد أضافوا العديد من الإبداعات والشروحات في مجالات منطقية منها:

القضايا والقياس، وهو ما تحدثنا عنه بإسهاب كاف ودقيق.

الخاتمة: النتائج المستخلصة:

كان السؤال الذي طرحناه في إشكالية المقال هو: بأي معنى يمكن الحديث عن تراث منطق الفارابي وابن سينا من خلال مصادرهما؟.

ويتبين أن الحديث عن تراث منطق الفارابي وابن سينا من خلال مصادرهما لم يكن نقلا حرفيا للتراث اليوناني كما يحلو لبعض المستشرقين قول ذلك، بل كان تجديدا وإبداعا وإضافات معتبرة لهذا التراث لم يكن له مثيل لا من قبل ولا من بعد. وتوضيح هذه المسألة في أن التراث العربي الإسلامي مع الفارابي وابن سينا قد جددا وأضافا في أعمالهما الفلسفية والمنطقية على حد سواء.

ومن النتائج المتفرعة من هذه الإجابة العامة:

١- لا يمكن الحديث عن تراث المنطق العربي الإسلامي في غياب مصادره، وإن المصادر متعددة بتعدد الأعمال المنطقية للجهود التي بذلت في هذا الميدان.

٢- لا يمكن التجديد والإضافات في أي مجال علمي أو فلسفي، ما لم يستند إلى أعمال السابقين، فإذا أخذنا الفارابي، فقد جدد في المجال التراث المنطقي واللغوي وهو يستند إلى كتابات أرسطو. والدليل على تطوره للمجالين المنطقي واللغوي على حد سواء، فقد نظر الفارابي إلى اللسان اليوناني واللسان العربي فوجد بينهما اختلافا جعله يطور اللسان العربي بوجود ما يسمى النحو المنطقي ومنطق النحو. وهو ما يجعلنا نؤكد على ضرورة العودة إلى مصادر الفارابي المنطقية واللغوية.

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

ومن الأعمال الإبداعية التي أضيفت إلى تراث ابن سينا في الميدان المنطقي

هي على التوالي:

أ- لم يكن ابن سينا من خلال مصادره شارحا للمنطق اليوناني سواء أكان أرسطيا أم رواقيا، بل كانت مصادره إبداعا في أعماله، وإن كان للمتكلمين أثر واضح في منطق ابن سينا، فإن أعماله من خلال مصادره يمكن تطبيقها في المسائل الطبية والفقهية والكلامية.

ب- إمكانية الفصل بين الوجود والماهية في مصادر ابن سينا المنطقية هي حل مباشر للمشاكل الكلامية مثل: الوجود والعدم، وهو حل للتأكيد الديني الذي يصرح بأن الشيء يمكن أن يوجد من لا شيء، وهذا ما يخالف الأنطولوجية اليونانية التي لا تؤمن بوجود الشيء إلا بوجود صانع. لهذا لا يستطيع أرسطو الفصل بين الماهية والوجود حتى لا يخالف محتوى أنطولوجيته.

وفي الأخير نود في هذا المقال أن نتقدم بالتوصية التالية: في أن البحث في مصادر تراث المنطق العربي الإسلامي لم يعرف بعد الكتابة العلمية التي تحقق في النصوص كما هي عند أصحابها كما هي عند الفارابي وابن سينا، فهي لم تدرس بعد بكيفية موضوعية وخصوصا إذا علمنا أن البعض من المستشرقين يشكون أو حتى أنهم يرفضون أن يكون للعرب والمسلمين منطقا مستمدا من واقعهم الاجتماعي والديني، باعتبار أن المنطق لم يتطور خطوة إلى الأمام بعد أرسطو كما يرى كانط Kant. ولذلك، فإن المنطق العربي الإسلامي هو نقل حرفي للمنطق اليوناني أو الأرسطي وليس هناك تجديد أو إبداع للمسائل المنطقية للعقل العربي الإسلامي. لكن، ما يمكن قوله إن المنطق من إنتاج العقل وهذا العقل هو أعدل قسمة بين الناس كما يذهب إليه ديكارت Descartes، وإذا كان الأمر بهذه الكيفية، فإن المنطق إنساني وليس حكرا على أقوام دون أخرى.

هوامش البحث:

١ نيقولا ريشتر Nicola Richter: يعرف نيقولاس رشر، أستاذ المنطق بجامعة بتسبرغ، المنطق العربي بأنه اسم نطلقه على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال، سواء أكانت هذه

- الأعمال في صورة مؤلفات أم مترجمات أم شروح أم حواشي تدور حول مسائل منطقية. و"الباحثون في العالم الإسلامي"، بحسب مفهوم ريشر، هم كل من ساهم في حقل المنطق، أيًا كانت صورة هذه المساهمة، وكان يعيش في كنف الحضارة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها - بغض النظر عن دينه أو أصله الجغرافي - وكتب باللغة العربية. (العودة إلى كتاب ريشتر، تطور المنطق العربي، الجزء الأول، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران رشوان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ١٧.
- ^٢ إبراهيم كرو، دور العرب في علم المنطق، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ١٩٩٦، ص ٢١،
- (*) مجموع الجهود التي بذلها العلماء المسلمون في الدراسات المنطقية.
- ^٣ فاخوري عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٢٢.
- ^٤ صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص ١٤١.
- ^٥ جميل صليبا، المرجع نفسه، ص ١٤٢.
- ^٦ الفارابي (أبو نصر)، الحروف، تحقيق حسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص ٢٨.
- ^٧ المصدر نفسه، ص ٣٠.
- ^٨ حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٢٦.
- ^٩ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- ^{١٠} الحر محمد كامل، ابن سينا، (حياته آثاره، فلسفته)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ٢٠.
- ^{١١} أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٢٤.
- ^{١٢} المرجع نفسه، ص ٢٢٥.
- ^{١٣} الحر محمد كامل، المرجع السابق، صص ٢١-٢٢.
- ^{١٤} ابن سينا (الشيخ الرئيس)، منطق المشرقيين، (تصنيف الرئيس أبي علي ابن سينا)، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٢.
- ^{١٥} ابن سينا (الشيخ الرئيس)، منطق المشرقيين، المصدر نفسه، ص ١٣.
- ^{١٦} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ط ٤، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٣.

- ^{١٧} أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٦٣.
- ^{١٨} المرجع نفسه، ص ٦٤.
- ^{١٩} بغوره زواوي وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية، ٢٠٠٩، ص ٥٤٧.
- ^{٢٠} جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، ١٩٦٠، ط ١، ص ٣٧.
- ^{٢١} الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط ٢، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٦٩.
- ^{٢٢} الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص ٧٠.
- ^{٢٣} ابن سينا، منطق المشرقيين، المصدر السابق، ص ٤٢.
- ^{٢٤} أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٤٦.
- ^{٢٥} المرجع نفسه، ص ٣٥٠.
- ^{٢٦} الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص ٤٢.
- ^{٢٧} مرحبا (عبد الرحمن)، من الفلسفة اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣، الطبعة الثالثة، ص ٣٩٠.
- ^{٢٨} الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، المصدر السابق، ص ٥٩.
- ^{٢٩} مرحبا (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص ٣٩١.
- ^{٣٠} المرجع نفسه، ص ٣٩٢.
- ^{٣١} Fehmi Djadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Dar Machreq, Beyrouth, ١٩٦٨, P١٠٧.
- ^{٣٢} القطب الرازي والصدر الشيرازي، رسالتان في التصور والتصديق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، صص ٠٨-٠٩.
- ^{٣٣} ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ، ص ١٤٠.
- ^{٣٤} أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢٩٢.
- ^{٣٥} عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٢٨.
- ^{٣٦} فآخوري عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٧١.
- ^{٣٧} بوقليع (علي)، "نقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي" (بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير)، إشراف مجدي محمد إبراهيم شفيق، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة ٢- منتوري سابقا- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص ٨٩.
- ^{٣٨} المرجع نفسه، "نقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي"، الصفحة نفسها.

- ^{٣٩} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦، ص٥٦.
- ^{٤٠} غضابنة (الطاوس)، "مشروعية المنطق الأرسطي في الفكر العربي الإسلامي"، (بحث لنيل شهادة الماجستير)، إشراف الزواوي بغورة، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة، (١٩٩٧-١٩٩٨)، ص٨٥.
- ^{٤١} شراد فوزية "اللغة والمنطق عند الفارابي"، (دراسة تحليلية نقدية، مقدمة لنيل شهادة ماجستير)، إشراف الزواوي بغورة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة، ص٢٢٧.
- ^{٤٢} مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ج١، بيروت، ١٩٧٦، ص٩١٧.
- ^{٤٣} مروة حسين، المرجع نفسه، ص٩١٨.
- ^{٤٤} فاخوري عادل، المرجع السابق، ص١٨٧.
- ^{٤٥} مرجبا (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص١٦٦.
- ^{٤٦} المرجع نفسه، ص١٦٧.
- ^{٤٧} شراد فوزية، المرجع السابق، ص٢٣٦.
- ^{٤٨} بوقليع (علي)، "تقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي"، المرجع السابق، ص١٣٨.
- ^{٤٩} كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ، ص٢٢٤.
- ^{٥٠} رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ، ص٤٢٠.
- ^{٥١} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص١٢٩.
- ^{٥٢} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- ^{٥٣} مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص٢١٣.
- ^{٥٤} حربي (خالد)، الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠١٠، ص١٢١.
- ^{٥٥} أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص٣٤٦.
- ^{٥٦} ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣١هـ، ص٥٥.
- ^{٥٧} سورة البقرة، الآية، ٢٨٢.
- ^{٥٨} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو إلى عصورنا الحاضرة، المرجع السابق، ص٤٢.
- ^{٥٩} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص١١٥.
- ^{٦٠} عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، صص ٩٤-٩٥.

^{٦١} Bréhier (Emile, Histoire de la philosophie, Tome ١, Félix Alcan, Paris, ١٩٢٨, P٦٢.

- ^{٦٢} عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص ١١٢.
- ^{٦٣} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٥١.
- ^{٦٤} النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص ٢٥.
- ^{٦٥} المرجع نفسه، ص ٣٢.
- ^{٦٦} ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين، مطبعة بومباي، ١٩٥١، ص ٩.
- ^{٦٧} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٥٣.
- ^{٦٨} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، المرجع نفسه، ص ١٣٠.
- ^{٦٩} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري....، المرجع السابق، ص ٤٦٢.
- ^{٧٠} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري، المرجع السابق، ص ٤٦٢.
- ^{٧١} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٣٢.
- ^{٧٢} عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص ١٣٤.
- ^{٧٣} النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو.....، المرجع السابق، ص ٤٥٥.
- ^{٧٤} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٣١.
- ^{٧٥} لوكاسيفتش (يان)، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١، ص ٣٢.
- ^{٧٦} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٧٣.
- ^{٧٧} ابن سينا، الشفاء، المصدر السابق، ص ٠٨.
- ^{٧٨} المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
- ^{٧٩} ابن سينا، الشفاء، المصدر نفسه، ص ٢٣١.
- ^{٨٠} المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
- ^{٨١} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٧٤.
- ^{٨٢} ابن سينا، الشفاء، المصدر السابق، ص ٢٣٣.
- ^{٨٣} المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
- ^{٨٤} أحمد فؤاد (عبد الفتاح)، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٧٥.
- ^{٨٥} ابن سينا أبي علي (الشيخ الرئيس)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسم الأول، الفصل الخامس، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠، ص ٣٢٥.

المصادر والمراجع:

– القرآن الكريم

- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين، مطبعة بومباي، ١٩٥١.
- ابن سينا أبي علي (الشيخ الرئيس)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسم الأول، الفصل الخامس، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠.
- ابن سينا (الشيخ الرئيس)، منطق المشرقيين، (تصنيف الرئيس أبي علي ابن سينا)، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣١هـ.
- ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ.
- ابن سينا، الشفاء، الجزء الخاص بالمنطق والخاص بالقياس، تحقيق إبراهيم مذكور، القاهرة، ١٩٢٠.
- إبراهيم كرو، دور العرب في علم المنطق، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ١٩٩٦.
- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ.
- أحمد فؤاد عبد الفتاح، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
- الحر محمد كامل، ابن سينا، (حياته آثاره، فلسفته)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- الفارابي (أبو نصر)، الحروف، تحقيق حسن مهدي، دار المشرق، بيروت، دون تاريخ.
- الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط٢، القاهرة، ١٩٤٩.
- القطب الرازي والصدر الشيرازي، رسالتان في التصور والتصديق، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- النشار (علي سامي)، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، ط٤، القاهرة، ١٩٦٦.
- النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.
- بغوره زاوي وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية، ٢٠٠٩.
- بوقليع (علي)، "تقد الفلسفة الإسلامية للمنطق الأرسطي" (بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير)، إشراف مجدي محمد إبراهيم شفيق، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة ٢-منتوري سابقا- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥-١٩٩٦.
- جوزيف الهاشم، الفارابي، منشورات المكتبة التجارية للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠.
- حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١.

- حربي (خالد)، الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠١٠.
- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ.
- شراد فوزية "اللغة والمنطق عند الفارابي"، (دراسة تحليلية نقدية، مقدمة لنيل شهادة ماجستير)، إشراف الزواوي بغوره، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة.
- صليبيا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥.
- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩.
- غضابنة (الطاوس)، "مشروعية المنطق الأرسطي في الفكر العربي الإسلامي"، (بحث لنيل شهادة الماجستير)، إشراف الزواوي بغوره، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة، (١٩٩٧-١٩٩٨).
- فاخوري عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٣.
- كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.
- مرجبا (عبد الرحمن)، من الفلسفة اليوناني إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣.
- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ج١، بيروت، ١٩٧٦.
- لوكاسيفتش (يان)، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦١.
- Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, Tome ١, Félix Alcan, Paris, ١٩٢٨, P٦٢.
- Fehmi Djadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Dar Machreq, Beyrouth, ١٩٦٨.