

انتقال المنطق اليوناني إلى المسلمين

بقلم/الدكتورة أمال موهوب
جامعة الجزائر 2

الملخص:

يتمثل موضوع المقال في تحديد كيفية انتقال المنطق اليوناني إلى الثقافة الإسلامية وعلى وجه الخصوص في صورته الأرسطية، باعتبار أن المراجع التي تؤرخ للمنطق تؤكد على ذلك وعلى وجه الخصوص مع أبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا؛ سنحاول تحديد المسار الذي انتقل وفقه المنطق عند اليونان إلى الثقافة الإسلامية ومن ثم تأسيس للمنطق اليوناني في ثقافة أخرى هي الثقافة الإسلامية.

المنطق، أرسطو، الثقافة

المفتاحية:

الكلمات

الإسلامية، الترجمة، اللسان، الفارابي، ابن سينا.

Résumé:

L'objet de cet article portera sur l'influence de la logique grecque, en particulier celle d'Aristote sur la philosophie islamique, notamment El Farabi et Ibn Sinan, en évoquant le rôle de la traduction.

إن صياغة أرسطو للقواعد المنطقية لا يعني أن منطق "يوناني" خاص باليونانيين وحدهم دون غيرهم؛ فالمنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة بصرف النظر عن اللغة أو الجنس ولذلك فقد انتقل هذا الإرث إلى الثقافة العربية الإسلامية. ويعتقد ابن النديم في الفهرست أن منطق أرسطو دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي اللسان العربي عن طريق حلم رآه المأمون في منامه: "رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل جالسا على سريره؛ قال المأمون وكأنني بين يديه قد ملئت له هيبه، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطوطاليس فسررت به وقلت: أيها الحكيم: أسألك؟ قال: سل قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم! (1)

ويعلق دافيد سانتلانا على هذه الحادثة قائلاً: "إن ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤيا التي رآها المأمون، فهو من باب الروايات لا من التاريخ،

لأنّ تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات"(2)

وسواء كان هذا الحلم حقيقة تاريخية أو تبريرا لما قام به المؤمن، فإنّ قيمته تكمن في ما ينفيه من قنوت أو أطر في تكوين المعرفة: " إنّ ما يريد أن يقرّره الحلم، هو أنّه ليس هناك البتة مصدر آخر للمعرفة غير المصادر المذكورة... وهكذا يتضح أنّ الهدف من الحلم ليس ما يثبته، فالعقل والشرع والجمهور (أو الإجماع) أصول مقرّرة معروفة بل الهدف الحقيقي منه هو ما ينفيه، وما ينفيه الحلم بتلك العبارة القوية (ثم لا ثم) ليس شيئا آخر غير الغوص والعرفان"(3)؛ فلماذا أرسطو بالذات؟

لقد اعترف المسلمون بعقريّة أرسطو، ودرجوا على دعوته بالمعلم الأول تقديرا لمكانته بين سائر فلاسفة اليونان حيث نلاحظ إسهابا في التعريف بسيرته وبمؤلفاته في الكتب التي تعنى بعلاقة الثقافة العربية الإسلامية ببقية الثقافات الأخرى، فهو مثلا عند صاعد الأندلسي (ت 462هـ): " خاتمة حكمائهم (اليونان) وسيد علمائهم، وهو أوّل من خلّص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية... حتى لقبَ بصانع المنطق"(4)، وهو عند الشهرستاني (ت 548هـ): " ... المعلم الأول، والحكيم المطلق عندهم... وإثما سموه المعلم لأنّه واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل"(5)، كما يقول ابن القفطي (ت 646هـ): "وبسبب أرسطوطاليس كثرت الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية"(6)

ولقد عني الفلاسفة المسلمون بفلسفة أرسطو عناية خاصة، حيث قدّموا تلخيصات و شروحات لما خلفه أرسطوطاليس، فالفارابي يعتبر أفلاطون وأرسطو المصدر الأوّل للفلسفة: " هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوانلها وأصولها، ومتمّان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنّما هو الأصل المعتمد عليه... وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة... وبذلك نطقت الألسن وشهدت العقول"(7)

ولقد كان المنطق جزء لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا في مدرسة الاسكندرية على نفس النهج الذي أوصى به جالينوس، حيث أنّ كلّاً من الرياضيات والمنطق شرط ضروري لفهم الكتب الطبية فهما واعيا(8).

وعندما انتقل التراث اليوناني إلى الطوائف الناطقة بالسريانية ترك هذا التصور أثره في نظام التعليم في الأكاديميات، فقسمت منهاجها التعليمي إلى

برنامج تمهيدي يمثل مرحلة إعداد لبرنامج آخر يتخصص فيه الدارس في مجال أو أكثر من بين المجالات الثلاث الآتية: الفلك، الطب واللاهوت؛ ولقد كان المنطق موضوعاً أساسياً في البرنامج التمهيدي. إذن لقد كان الطب الجسر الذي عبر خلاله العلم اليوناني (خصوصاً الفلك) والفلسفة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية في بغداد خلال القرن الأول للحكم العباسي وتحت رعاية الخلفاء سارت ترجمة العلم اليوناني والفلسفة اليونانية وشروجهما بخطى سريعة.

لقد تناولت أولى الترجمات مصنفات المعلم الأول أرسطو وبالخصوص كتبه المنطقية، ولم يكتف المسلمون بالاطلاع على تراث أرسطو بل إنهم عرفوا ثاوفرسطس وتأثروا به وكذلك عرف المسلمون جالينوس^(*)، كما اطلعوا على شروح الاسكندر الأفروديسي لكتاب التحليلات الأولى والثانية، وقد كان ابن سينا ينعت هذا الأخير بأفضل المتأخرين. كما نذكر أيضاً رافدين أساسيين من روافد المنطق العربي هما فورفوريوس من خلال كتابه إيساغوجيا الذي ترجم عدة ترجمات، وقد كان يتصدر الأورغانون العربي، والرافد الثاني يتمثل في المنطق الميغاري- الرواقي⁽⁹⁾.

ولقد كان الاهتمام منصبا على وجه الخصوص بالمنطق، والسبب في ذلك - حسب اعتقادنا- يتمثل في اعتناق بعض الشعوب الدين الإسلامي بعد أن كانت تدين بمعتقدات مختلفة وذات قيم حضارية راسخة ومن ثم يتطلب ترسيخ العقيدة الجديدة ترسيخاً نهائياً منها مضبوطاً ودقيقاً يقنعها بأن العقيدة الجديدة حق.

مما لا شك فيه أن الثقافة العربية الإسلامية لما اصطدمت بالفلسفة اليونانية، وعلى وجه الخصوص المنطق الأرسطي، وقفت منها مواقف متباينة، وفي هذا السياق نلاحظ اهتمام الكثير من الباحثين^(*) بموضوع التأريخ للمنطق عند العرب، وقد كان لهم الفضل في إثارة الاهتمام بهذا الحقل المعرفي، ومن ثمّ تسليط الضوء على المفاهيم المحورية للنظريات المنطقية من أجل محاولة التوصل إلى فهم متماسك للفكر المنطقي العربي في وضعيته التاريخية المعرفية المخصوصة.

ولذلك لا يجب إغفال فكرة أساسية مفادها أنّ دراسة المنطق في الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تنفصل عن الحديث عن المنطق اليوناني ما دام المتن الأساسي للمنطق عند العرب يتمثل في ترجمة النص اليوناني، الأمر الذي يطرح على الباحث المسألتين المتداخلتين التاليتين: مسألة تاريخية ومسألة لسانية⁽¹⁰⁾. بالنسبة للمستوى التاريخي اعتبر المنطق العربي مرحلة وسيطة في التطوير العام للمعرفة الإنسانية حيث زمنية سبق وألحق بـ "مناطق" ذات أشكال تعبيرية وثقافية مخصصة؛ ومن ثمّ وجب الأخذ بعين الاعتبار مدى تأثير

التداخلات المختلفة بين هذه الأشكال، أما بالنسبة للمستوى اللساني فالميزة الطبيعية للغات المستعملة تاريخيا في دراسة المنطق باعتباره مبحثا فلسفيا تفرض على الباحث ضرورة اعتبار الخصائص النحوية والدلالية والتداولية لتلك اللغات(*)، حيث أنّ أول مشكلة اعترضت المترجمين أثناء عملية النقل لغوية بالدرجة الأولى فارتبط الإشكال اللساني بالإشكال المنطقي منذ البداية.

إضافة إلى ذلك فإنّ البحث في حقل المنطق عند العرب لا بدّ وأن لا يهمل مختلف أنواع الخطابات المنتجة في الحقل المعرفي الداخلي للمجتمع، ففي المرحلة التي بدأ فيها العرب القيام بترجمة النصّ اليوناني(**) كان الحقل المعرفي مهتما بالترسيخ النظري للمعتقدات الدينية، كما سبق ذكره، وذلك بواسطة تشييد معارف وعلوم موجهة لتفسير النص المقدس؛ ولذلك فإنّ التداخل بين تلك العلوم والمنطق المترجم لا بدّ وأن يظهر أثره في كليهما.

ومنه نستنتج أنّ البحث في المنطق العربي يجب أن يكون واعيا بتعددية اللغات الحديثة المستعملة سواء في القراءة أو الكتابة عن المنطق العربي، واختلاف المنطلقات المنهجية للباحثين المعاصرين حوله.

ونحن لا يهمنّا، في هذا المقال، أن نحدّد الوظيفة أو الوظائف التي قام بها المنطق الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية، ولا تهمنا كذلك الخلفيات التي من أجلها "عرب" منطق أرسطو ولكن ما يهمنّا على وجه التحديد هو المسار الذي قطعه المنطق حتى وصل إلى الفلاسفة المسلمين.

لقد اعتاد المهتمون بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أن يبدؤوها بالفيلسوف أبي يوسف يعقوب الكندي(*) الذي وظف فلسفته في الرد على خصوم العقل، وقد عمل على إصلاح ترجمات الكتب اليونانية. فقد اعتبر مؤسسا للمدرسة الأرسطوطاليسية العربية، حيث أنّ دراسة أرسطو دراسة حقيقية لم تبدأ إلا على يد الكندي إذ كرّس جانبا كبيرا من تفكيره لمعرفة فلسفة أرسطو.

ولم يذكر ابن النديم أنّه كان مترجما حيث ذكر أنه استعمل مترجمين نقلوا له بعض الكتب، وعلى أي حال، فإنّ الكندي أول فيلسوف عربي اهتم بالفلسفة اليونانية وعلى وجه الخصوص فلسفة أرسطو، ولقد أحصى له ابن النديم تسعة كتب في المنطق، كما اختصر كتاب "قاطيغورياس" وكتاب "باري أرمنياس" وفسّر "أنالوطيقا الأولى" و"سوفسطيقا"، ولقد شرح "أنالوطيقا الثانية"(11)

مما سبق يمكن أن نستنتج أنّ الكندي بهذه التفسيرات والشروح قد أسهم في بلورة الدراسة العربية لمنطق أرسطو والدفع به إلى الأمام، كما أنّه من المؤكد أنّ المنطق الأرسطي كان حاضرا في فلسفة الكندي رغم نقصه(*): "فلقد كان المتداول من المنطق في عصره خاليا من (كتاب البرهان)، الكتاب الذي لم يترجم إلى العربية إلا في عصر الفارابي"(12)

ولكن هذا لم يمنعه من توظيف المنطق الأرسطي في بناء المعرفة التي حدّد قنواتها (العقل، الشرع والحس) وبالتالي وضع حاجزا ابستمولوجيا أمام القنوات الأخرى التي كانت تتسرب منها بعض المعارف الأخرى، إمّا من إرث ثقافي سابق عن الإسلام، وإمّا من خلال المذاهب الإسلامية نفسها وخاصة المذهب الشيعي الإسماعيلي⁽¹³⁾

وفي الأخير يمكن الإشارة إلى أنّ الكندي قد قدم أوّل قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب، فرسالته " في حدود الأشياء ورسومها" تعتبر أوّل محاولة معجمية لتحديد الدلالات للمصطلحات الفلسفية، وهي تشمل على نحو من مائة تعريف في علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها.

إنّ الكتب التي تؤرخ للمنطق عند العرب تؤكد على أنّ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) يمثل مرحلة أكثر إبداعا في تطور الدراسات المنطقية عند المسلمين، فقد ظهرت الكتابات المستقلة الأمر الذي جعل المؤرخون يعتبرون هذا القرن فترة الازدهار الأوّل للمنطق العربي. لقد عرف هذا القرن مدرسة فلسفية تركزت في بغداد تعود أصولها إلى ابن حيلان (860-920م) والفارابي (872-950م)، وانتهت رئاستها إلى أبي سليمان السجستاني المنطقي (915-990م) كان قد تتلمذ على يد يحيى بن عدي وأبي بشر متى بن يونس القنائي: " فمدرسة السجستاني، إذن تعود في أصولها إلى أبي نصر الفارابي الذي تميّزت مباحثه بغلبة النزعة المنطقية، إذ كان ذلك في سيرته الفلسفية أو مؤلفاته، فامتد تأثيره إلى الفلاسفة من معاصريه وبعد عصره إلى زمان ابن سينا"⁽¹⁴⁾.

لقد كان الدور التعليمي للرسائل الأرسطية في هذه المدرسة ينطوي على شروح ثلاثية:

شروح مختصرة، شروح متوسطة وشروح كبيرة. فالشرح الكبير يبدأ باقتباس حرفي للنص الأرسطي ثم يقوم بمناقشة مستفيضة له، ويضع في الاعتبار بصورة صريحة وجهة نظر الشروح اليونانية والشرح المتوسط يفسر رأي أرسطو، ويقدم مناقشات توضيحية مكتملة وهو عادة ما يكون أطول من أصله، أمّا الملخص فإنّه يقدم خلاصة لكتاب أرسطي إضافة لملاحظات تمهيدية لموضوع الكتاب أو عن مكانته بين مجموع الكتب الأرسطية.

ومن المحتمل أن يكون هذا التقسيم للشروح المنطقية موافقا لبرنامج التعليم في الأكاديمية السريانية: فالمختصر للمرحلة الأولى، والشرح المتوسط للثانية، والكبير للثالثة⁽¹⁵⁾، وينبغي الإشارة إلى أنّه لم يكن أعضاء المدرسة على معرفة

بالفلسفة والمنطق فحسب بل بغير ذلك من العلوم وعلى رأسها الطب؛ وقد عرف هؤلاء كأطباء أو معلمين أو موظفين أو نساخاً(*) أو بائعي كتب(**).

إذن مدرسة بغداد مدرسة أرسطية مشائية، فقد حافظت واستوعبت منطق أرسطو كاملاً ووظفته في حل إشكالية العلاقة بين الشريعة والحكمة، ورغم أهمية أعمال أعضاء هذه المدرسة إلا أنهم لم يُبحثوا بحثاً كاملاً إلى يومنا وبالتالى مازال الكثير من إنتاجهم غير معروف: " إن أعضاء مدرسة السجستاني لم يبحثوا للآن بحثاً دقيقاً، مع المحاولات التي بدأها الباحثون بخصوص ابن زرعة، وابن السّمح إلى جانب هذين لم يزل الكشف عن أبي الخير غير واف، كما نلاحظ تقدّم الدراسات في أبي الحسن العامري، أمّا الآخرون فلا زال البحث من الناحية العلمية بكرة ويستحق كل اهتمام"(16)

ولقد كان أول فيلسوف عربي استطاع بحق أن يرث المنطق الأرسطي كاملاً، ويوظفه في الثقافة العربية الإسلامية هو أبو نصر الفارابي(*) و "بالفعل كان الفارابي في المنطق " أرسطو العرب" ليس فقط، لأنّه استعاد منطق أرسطو كاملاً واستوعبه تمام الاستيعاب واعيا بعمق لمركز الثقل فيه، بل أيضاً لأنّه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدّ للفوضى الفكرية السائدة في عصره"(17)

إذن انتقل المنطق في الثقافة الإسلامية من طور الترجمة إلى طور الشرح والتأليف، وذلك على وجه الخصوص مع الفارابي، فتمثل مرحلة القرن العاشر الميلادي ازدهار وإبداع للمنطق العربي وتميّزت بسيطرة منطقة مدرسة بغداد.

أمّا إذا نظرنا في ما خلفه القرن الحادي عشر الميلادي فإننا نلاحظ تميّز هذا القرن بالأعمال التي قام بها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا(*) (370هـ- 428هـ): " لو نظرنا إلى القرن الحادي عشر في جملته، لتبيننا أنه كان عصر ركود في تطور المنطق العربي، إلا أننا بالطبع ينبغي أن نستثني من هذا التعميم مثلاً واضحاً وعظيماً- وهو ابن سينا"(18) لقد نبغ في الطب كما نبغ في الفلسفة والرياضيات والمنطق والفلك وأتقن الفقه واللغة والأدب والشعر والموسيقى، وشهد له بالنبوغ معظم مؤرخي الفلسفة والعلوم(19).

الهوامش:

- (1)- ابن النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 339.
- (2)- دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي، ترجمة: محمد جلال شاف، (الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، ص 157.

- (3)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 448.
- (4)- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: حياة عيد علوان، (الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 77.
- (5)- الشهرستاني، الملل والنحل، (الطبعة الثانية، بيروت: دار المعارف، 1971)، ص 119.
- (6)- جمال الدين علي القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: محمد أمين الخانجي، (الطبعة الثالثة، القاهرة: مطبعة السعادة، 1326هـ)، ص 22.
- (7)- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، (بيروت: الطبعة الكاثوليكية، 1960)، ص 98.
- (8)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة ودراسة وتعليق: محمد مهران رشوان، (الطبعة الثانية، القاهرة: دار قباء، 2006)، الجزء الأول، ص 164. (*)- نذكر من بين مؤلفاته التي عرفها العرب: الأقيسة، المدخل إلى المنطق، مقالة في الحدود. (9)- عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص 22. (*)- نذكر على سبيل المثال: نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين. (10)- محمد مرسل، دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، (الطبعة الأولى، المغرب: دار توبقال للنشر، 2004)، ص 11.
- (*)- يجب الإشارة إلى ضرورة الحذر من الفكرة القائلة بأن الترجمة وسيلة آمنة. (**)- لقد تم نقل التراث اليوناني إلى العربية عبر السريان، وفي جملتهم حنين ابن إسحاق (ت 260هـ) وابنه إسحاق بن حنين (ت 298هـ) وابن أخته حبيش ابن الحسن وقطا بن لوقا البعلبكي... في القرن الثالث الهجري. أما في القرن الرابع الهجري فقد اشتهر منهم أبو بشر متى بن يونس القنائي (ت 328هـ) وأبو زكريا يحيى بن عدي (ت 364هـ) وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة (ت 398هـ). (*)- ولادته غير محددة بين 180 و 185هـ، أساتذته غير معروفين، تاريخ وفاته بين 252 و 260هـ. (11)- عباس أرحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، (ط 1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، ص 270. (*)- ذهب ابن القفطي وابن أبي أصيبعة إلى القول أن الكندي كان مترجماً.
- (12)- ابن النديم، الفهرست، ص 358.
- (*)- اختلفت الآراء في مدى براعته في المنطق فيرى صاعد الأندلسي في طبقات الأمم، أن كتب الكندي في المنطق خالية من صناعة التحليل.
- (13)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 448.
- (14)- المرجع نفسه، ص 241.
- (15)- عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، (بيروت: دار الأندلس، 1980)، ص 256، 257.

(*)-كان يحي بن عدي ناسخا مشهورا.

(**)- لقد كانت المناقشات الفلسفية التي ذكرها أبو حيان التوحيدي تدور في الغالب في محلات بيع الكتب.

(16)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص 158.

(*)- ولد أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن ظرخان الفارابي سنة (259هـ/872م) بمدينة فاراب من أرض خراسان، لم يذكر المؤرخون من حياته إلا ما وقع منها بعد أن بلغ الخمسين. لقد كان مولعا بالأسفار فتتقل في بلاد الإسلام حتى دخل العراق حيث تعلم على يد المناطق النصارى فأخذ المنطق عن يوحنا بن حيلان في حران ودرس في بغداد على أبي بشر متى بن يونس. وأقام في حلب عند سيف الدولة الحمداني، وتوفي في دمشق سنة (339هـ/950م).

(17)- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ص 159.

(*)- ولد أبو علي الحسين عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة (370هـ/980م) بأفشنة من قرى بخارى، من أصل فارسي وهو الملقب بالشيخ الرئيس، درس اللغة والأدب في سن العاشرة وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه. ولقد اشتهر بالفلسفة والطب، وأتيحت له فرصة معالجة سلطان بخارى نوح بن منصور، الدخول إلى دار كتبه فاطلع على كتب الأوائل.

لقد قضى ابن سينا نحو أربعين سنة متنقلا بين بعض العواصم الإسلامية إلى أن توفي بهمدان سنة (428هـ/1037م).

(18)- عبد الأمير الأعمش، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، ص 262.

(19)- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 242.

