العلاقة بين المنطق والأنطولوجيا عند المناطقة المسلمين-ابن سينا أنموذجا-

The relationship between logic and ontology among Muslim logicians: the case of Ibn Sina

La relation entre la logique et l'ontologie chez les logiciens musulmans : cas d'Ibn Sina

حاج عزام ناصر[1*]

تاريخ الإرسال: 2020/05/24 تاريخ القبول: 2020/12/28 تاريخ النشر: 2022/03/10

ملخص:

نروم من خلال هذا المقال إلى إبراز دور الأنطولوجيا في بناء التفكير المنطقي في صورته الإسلامية، فالمناطقة المسلمون لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فقط بل كانوا أيضا أصحاب نزعة دينية أثرت فيهم و في تفكيرهم و ساهمت في ضبط العديد من المفاهيم المرتبطة بمواقفهم المنطقية، وعليه حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية ضبط أهم الأسباب والبواعث التي ساهمت في بلورة الفكر الأنطولوجي عند الشيخ الرئيس ، وأهم تجليات هذه الأنطولوجيا في منطقه.

الكلمات المفتاحية: منطق ؛ الوجود ؛ الماهية؛ أنطولوجيا؛

Abstract :

We aim, through this article, to highlight the role of ontology in the construction of logical thought in its Islamic form. Indeed, Muslim logicians had not only a rational tendency but also a religious one. As a result, the latter had a strong influence on their ways of thinking and thus helped to define many concepts relating to their logical positions. In this perspective, we wanted, through this research, to determine the main causes and motivations that contributed in developing Ibn Sina Ontologycal thought in Sheikh Ibn Sina by highlighting the manifestations of this ontology on his logic.

Keywords: logic ; existence ; Essence ; Ontology

Résumé :

Nous visons, par le biais de cet article, à mettre en évidence le rôle de l'ontologie dans la construction de la pensée logique sous sa forme islamique. En effet, les logiciens musulmans n'avaient pas uniquement une tendance rationnelle mais également religieuse. De ce fait, cette dernière avait une forte influence sur leurs façons de penser et a contribué ainsi à définir de nombreux concepts relatifs à leurs positionnements logiques. Dans cette perspective, nous avons tenu, à travers la présente recherche, à déterminer les principales causes et motivations ayant contribué à cristalliser la pensée logique chez le cheikh Ibn Sina en mettant en exergue les manifestations de cette ontologie sur sa logique.

Mots clés : logique, Existence, Essence, Ontologie.

*المؤلف المراسل.

[1] Hadj Azzam Nacer, University Constantine2-Abdelhamid Mehri, Algeria.nacerhadjazzem@gmail.com

مقدمة

لا يمكن إنكار انتقال مشعل الحضارة الإنسانية من اليونان إلى العرب في كل ميادين العلوم ،فلقد انفتح الفكر العربي الإسلامي على الثقافة اليونانية في جملة من العلوم العقلية الفلسفية منها والمنطقية، بفضل الترجمة والفتوحات الإسلامية التي أحدثت التلاقح بين الحضارتين، إلا أن الحديث عن تأثير العوامل الخارجية فقط في بناء الصرح الفكري والمنطقي الإسلامي يعد إجحافا وحيفا يقلل من قيمة وأهمية العوامل الداخلية التي ساهمت هي الأخرى في بلورة التفكير الإسلامي بما فيه المنطقي، ولعل أهم هذه العوامل العقيدة الإسلامية فالمنطقي مسلم قبل كل شيء و العقيدة الإسلامية جزء لا يتجزأ من هويته .

وعليه كان تأثير الجانب العقائدي والأنطولوجي في ميدان المنطق ضرورة ملحة لابد منها، هذا ما يجعلنا نبحث عن مدى مشروعية هذا الفرض في المنطق الإسلامي وبالتحديد عند ابن سينا (أبو علي)(980-1037م) (Avicenne)، ومن هنا نتساءل: كيف ساهمت الأنطولوجيا في بناء المنطق الإسلامي؟ وكيف تأثر المناطقة بعلماء الكلام في الفصل بين الوجود و الماهية؟ وهل كانت الأنطولوجيا الإسلامية دافعا ساهم في تجاوز المنطق اليوناني للاستشراف نحو المنطق المعاصر؟

1.المعنى اللغوي و الاصطلاحي للأنطولوجيا:

إن الأنطولوجيا من حيث المعنى اللغوي كلمة ذات جذر لاتيني، تتكون من مقطعين، نصل من خلال اتحادهما إلى معنى عام هو علم الوجود، ويتمثل المقطع الأول في Onto و يعني إما: وجود أو كائن حي، في حين يتمثل المقطع الثاني في Logy و يعني :تعبير شفاهي، مذهب، نظرية، علم وكلمة أنطولوجيا عند الفلاسفة تختلف باختلاف أفكارهم وتوجهاتهم اتجاه هذه الكلمة فهي عند أرسطو Aristote (384-322 ق.م) العلم بالوجود من حيث هو موجود، وتمثل في فلسفة ديكارت (René Descartes 1596-1650) وليبنز (Leibniz 1646-1716) علم الجوهر (الويسي، 2019، صفحة 12).

والأنطولوجيا من الناحية الاصطلاحية هي علم الوجود، وموضوعه الوجود المحض أو الموجود المشخص وماهيته، أو الموجود من حيث هو موجود، أو الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله و ظواهره (الحنفي، 2003، صفحة 124).

وإذا كان المعنى العربي للأنطولوجيا هو الوجود، والوجود مقابل للعدم فإن الوجود بهذا المعنى عند جميل صليبا يمكن توضحيه من خلال تمييزه عن غيره كالآتي:

1- "الوجود هو كون الشيء حاصلا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لأحد، فوجوده إذا بذاته مستقل عن كونه معلوما.

2- إن الوجود هو كون الشيء حاصلا في التجربة، إما حصولا فعليا فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولا تصوريا فيكون موضوع استدلال عقلي.

3- إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة و الحقيقة النظرية". (صليبا، 1980، صفحة 588)

ويعتبر مصطلح «الوجود» جديدا على الفكر العربي الإسلامي، لأن «فعل الكون» غير موجود في اللغة العربية وجوده في اللغات الهندو–أوربية ، ومن بين المحاولات الجادة لاشتقاق الكلمة من أصل عربي تلك المحاولة التي قام بها الكندي(805– 873) في ترجمته كلمة الوجود بكلمة «الأيس» وترجمة العدم بكلمة «الليس»، ومع الفارابي(870–950م)دخل مصطلح الوجود بقوة إلى الفلسفة العربية الإسلامية خصوصا في محاولته لحل مشكلة الرابطة المنطقية، لينتشر أكثر مع المتكلمين داخل الفرق الكلامية المختلفة، من أمثال الجويني و الملقب بإمام الحرمين(419هـ – 478هـ) في كتابه «الإرشاد»، مرادفاً للفظ الجلالة الله (علاء و سوسن، 2016).

2.العوامل المساهمة في بناء الفكر الأنطولوجي عند ابن سينا:

1.2.العقيدة الإسلامية " القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة":

من الأسباب و البواعث التي دفعت ابن سينا إلى الفصل بين الوجود والماهية، الفضل الكبير للعقيدة الإسلامية على المناطقة المسلمين والذي يعتبر واضحا وجليا لا يحتاج إلى برهان، فالفلاسفة المسلمين في تفلسفهم وتفكيرهم العقلي حاولوا السير وفقا لما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فقط بل كانوا أصحاب نزعة دينية أيضا، والمتأمل للقرآن الكريم يلاحظ أنه يزخر بالألفاظ المعبرة عن تصورات لها محتوى مفهومي مجرد خالص، مرتبط بالتصور الذهني فقط لا يمكن إدراكه إلا عقليا بعيدا عن الإدراك الحسي، هذه الألفاظ والمفاهيم تتميز تماما عن الألفاظ المعبرة عن التخيلات ومن أمثلة ذلك: مفهوم الخلق، العدم، البعث، النشور.... (موساوي، 2018، صفحة 136)، والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى في سورة الشورى الآية 11:" **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** " أو قوله تعالى في سورة الحج الآية 01:" **إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ** " وهذه الآيات وأخرى دليل قاطع على إمكانية تصور ذات إلهية مخالفة لكل ما يخطر ببال أي واحد منا من تصورات ودليل على تصور أشياء لم تحدث بعد وستحدث في المستقبل .

وفي الحديث عن الجنة، النار، الأرض الآخرة....تفرقة بين نوعين من الوجود وجود عيني نعيشه ووجود عقلي ذهني نتصوره و نتخيله ونسقط عليه بعض تصوراتنا و الآيات الموضحة لهذه الأنواع من الوجود كثيرة منها قوله تعالى في سورة البقرة الآيتين35-36:") **وَقُلْنَا يَا آَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ**

الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ " وفي قوله تعالى أيضا في سورة آل عمران الآية 145:" **وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآَخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ** ".

ويقول صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي على لسان رب العزة عن وصف الجنة، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "قال الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر" (مسلم، 2005، صفحة 1162)، ويتضح من خلال هذا الحديث الشريف أنه يمكن الحديث عن موجودات منفصلة عن العالم الذي نعيشه وأنه يمكن وجود عوالم أخرى لا يمكن تصورها و تخيلها و أن وجودها غير مرتبط ما هو موجود في الواقع الخارجي.

2.2. علم الكلام وتأثيره في منطق ابن سينا:

يعتبر علم الكلام من الاتجاهات الأساسية في ميدان الفلسفة الإسلامية ، ويختلف تعريفه باختلاف الفرق الكلامية، إلا أن الغاية منه كانت محل توافق أغلب المتكلمين وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المشركين والمبتدعة والرافضين للإسلام عن طريق الحجج العقلية و المنطقية وهذا ما نلمسه في التعريف الذي قدمه المعلم الثاني الفارابي في كتابه **إحصاء العلوم** من خلال قوله:" وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل" (الفارابي، 1996، صفحة 86) ويعتبر هذا التعريف الذي قدمه الفارابي أكثر سعة وشمولية مقارنة بتعاريف عديدة و متنوعة قدمت لعلم الكلام وهذا من خلال حياده الظاهري الذي لا يبرز فيه تشيعه، لتقيته–مبدأ التقية الذي يخفي من خلاله الشيعي تشيعه– من جهة وهامته كفيلسوف يحتكم للعقل من جهة أخرى، وفي محاولته اتخاذ الحياد في إحصائه للعلوم و تصنيفها من جهة ثالثة، كل هذه الأسباب جعلت الأستاذ الباحث ساعد خميسي يجعل هذا التعريف أكثر شمولية ودقة (خميسي، 2000).

والتقارب بين المنطق و علم الكلام كبير جدا، ، ذلك لأن الباحث في الدلالة اللغوية لعلم الكلام يجد أنها لا تختلف عن الدلالة اللغوية لكلمة منطق، حتى أن المعلم الأول Aristote (384–322 ق.م) في ضبطه للقضية الحملية و التي تعتبر العنصر الأساسي في نظرية القياس، ذهب إلى استعمال كلمة **(** Rhéma) وهذا الاستخدام له ما يبرره لغويا أو إتيمولوجيا– علم أصول الكلمات–، حيث نجد في الجذع (rhé) معاني قال وتكلم، وهذا ما جعل العاملين على ترجمة أعمال أرسطو إلى القيام بنقلها بلفظة "كلمة" ذات العلاقة بالفعل "تكلم"، لأنه من خلال الكلام ننتج جملا والتي من خلالها نوجب شيئا أو ننفيه عن شيء آخر أي أننا نستطيع أن نصدر حكما (مرسلي، 2004، صفحة 33).

ويرجع بعض الباحثين مصطلح" الكلام" إلى اللفظ اليوناني "لوغوس" بمعانيه المختلفة الدالة على الكلمة (Word) والعقل(Reason) والحجة(Argument)، وهذه الألفاظ لها دلالة المنطق و عليه يصبح المنطق والكلام مترادفان في المعنى وحتى في المنهج إن صح القول باعتبارهما يعتمدان أكثر على المنهج العقلي في عملية البرهنة والاستدلال، ما يجعل التأثير بين الميدانين متبادلا أي أن المناطقة تأثروا بعلماء الكلام والعكس صحيح. (وادفل، 2018، صفحة 114).

إضافة إلى تأثر المناطقة المسلمين في صورة ابن سينا و الفارابي بنظرية الفيض لأفلوطين (Plotin) ، والتي كان لها الأثر الكبير في تأسيس الطرح الفلسفي و الأنطولوجي لكل منهما لأنها أقرب الصور الفكرية إلى روح الإسلام والفكر الإسلامي عن الله، ما أدى إلى تسربها و تغلغلها في معظم أفكار هؤلاء المناطقة المسلمين (سانتلانا، 1981، صفحة 92).

ويذهب أفلوطين في كتابه التاسوعات في بحثه عن كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى طرح العديد من الأسئلة ليصل من خلالها إلى ضبط أهم مميزات هذا الواحد وفي هذا يقول:"..ولكن كيف تنبعث منه أشياء كثيرة؟ ألا ، إن الأشياء التي تنبعث منه، ليس من شأنها أن تكون مثله، وإن لم تكن مثله فإنها ليست أشرف منه، ولعمري، ما عسى أن يكون أشرف من الواحد، أو فوقه بوجه من الوجوه" (أفلوطين، دت، الصفحات 452-453).

ويظهر لنا بوضوح تأثر المعلم الثاني بنظرية الفيض من خلال تناوله لصفات الموجود الأول والتي لا يختلف فيها عن التصور الذي نادى به أفلوطين من قبل والذي أوردناه في النص السابق حيث يقول الفارابي في هذا:" الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، إما واحدا وإما أكثر من واحد" (الفارابي، 2012، صفحة 7).

وفي حديث الفارابي عن كيفية صدور الموجودات عن واجب الوجود يستخدم مصطلح الفيض وهذا دليل أخر يؤكد تأثره بنظرية الفيض لأفلوطين حيث نجده يقول:"..ووجوده ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو.." (الفارابي، 2012، صفحة 21).

والقاريء لكتاب الشيخ الرئيس **المبدأ و الميعاد** يجد أن ابن سينا في المقالة الثانية من هذا الكتاب والتي جاءت بعنوان:" في الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءا عن أول موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده" (سينا ا.، 1998، صفحة 65) يسير على خطى المعلم الثاني في الحديث عن واجب الوجود و المخلوقات التي تفيض عنه ، وهو بهذا تأثر هو الآخر بنظرية الفيض لأفلوطين.

ولقد استمد المناطقة المسلمون فكرة الفصل بين الوجود والماهية أيضا من خلال مشكلة الذات والصفات التي اختلفت حولها الفرق الكلامية والتي أثارها علماء الكلام وتباينت فيها آراؤهم إلى مواقف مختلفة، ومن بين أهم هذه الفرق

الكلامية **المعتزلة** التي **تذهب** إلى ضرورة نفي الصفات عن الذات الإلهية وذلك انطلاقا من مبدئهم الأول في التوحيد الذي يعد من أهم المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي إضافة إلى بقية المبادئ الأربعة المتبقية العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنه يذهب مؤسس المعتزلة واصل بن عطاء إلى نفي الصفات معتقدا أن إثباتها يؤدي إلى الشرك وفي هذا يقول: "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين" (المعتق، 1414هـ).

ويذهب كبار المعتزلة إلى التأكيد على استحالة التشبه بالله لأن هناك تمايزا واختلافا بين الذات الإلهية ومخلوقاته وعليه" فالصفات ليست حقيقية في الذات ومتميزة عنها، بل هي الذات نفسها، تعبر عنها تارة بصفة، وتارة بصفة أخرى، بينما الذات واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز". (الجبار، 1972، صفحة 139).

ومسألة نفي الصفات عن المولى عز وجل تعود إلى قناعة المعتزلة بعدم انقسام الذات الإلهية وعليه أجمع كل علماء المعتزلة على إنكار القول بالماهية، وأن الله تعالى ماهيته لا يعلمها أحد من العباد، ومن ثمة لا يمكن وصفه تعالى وكل محاولة وصف للذات الإلهية هي نوع من الخطأ والباطل.

ومجمل القول حول موقف المعتزلة في مشكلة الذات و الصفات هو أنها تؤكد على قدم الذات الإلهية وثبوتها وعلى ضرورة نفي الصفات عنها من خلال نفي التغير عنها وهذا ما يظهر لنا بوضوح في قول القاضي عبد الجبار: "فإذا تكلمنا عن الإله مثلا لا يجوز أن يعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات، وإما أن تكون حادثة، فإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل في الذات؟، وإذا حلت فيها: كان هناك أزليان، وإذا كانت حادثة وحلت في الذات، فكانت الذات قد تغيرت من حال إلى حال، والتغيير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة في صفتها وهذا مالا يتفق وكماله تعالى، وبهذا يتبين السبب الحقيقي في نفي الصفات وهو التوحيد الكامل لله " (الجبار، 1972، صفحة 138).

وإذا كانت المعتزلة تنفي الصفات عن الخالق عز وجل انطلاقا من مبدئها الأول المتمثل في التوحيد، فإن **الأشاعرة** تثبت الصفات للذات الإلهية مع التأكيد على أن هذه الصفات مستقلة عن ذاته، فهو قادر بقدرة مستقلة عنه، فهو الواحد المريد، السميع، البصير فنفي الصفة هي نفي للموصوف، ونفي الفعل هو أيضا نفي للفاعل، ونفي الكلام هونفي للمتكلم (البغدادي، 1976، صفحة 334)... وكلها صفات له وهذا ما يؤكده الإمام الجويني في قوله:" البارئ سبحانه منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث" (الجويني، 1950، صفحة 33).

وفي حديث أبو الحسن الباريء عن صفات الله يرى أنه تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، يقول في هذا:" وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو لا لا غيره" (الشهرستاني، 1992، صفحة 82).

وما يؤكد تأثر المناطقة المسلمين بعلماء الكلام ما يصرح به ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) في رده على **المشبهة** التي تذهب إلى إثبات الصفات الإلهية وتشبيهه بصفات البشر، وذلك لاعتقادهم بفكرة التجسيم فالمولى عز وجل في اعتقاد هؤلاء جسم له حد ونهاية، حيث كان هدفهم تجسيد الذات الإلهية حيث نجده يقول:" أقول على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه، وهم المشبهة ومن يجري مجراهم..." (سينا ا.، د.ت، صفحة 5).

ويظهر موقف الشيخ الرئيس من مشكلة الذات و الصفات أيضا في مواضع مختلفة و متنوعة في كتبه الفلسفية حيث نجد أنه في كتابه **"المبدأ و الميعاد"** من الفصل 30 وما بعده يرد على المعطلة و على أهم المغالطات التي وقع فيها هؤلاء وعلى سبيل التمثيل لا الحصر في أن المعطلة يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية في قوله:" إن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده، لا يخلو إما أن يسلموا أن الله كان قادرا، قبل أن يخلق الخلق...أو لم يكن يقدر الخالق أن يبتدىء الخلق إلا حين بدأ" (سينا ا.، 1998، صفحة 46).

ويوجه ابن رشد (1126 –1198)لابن سينا في كتابه **تهافت التهافت** نقدا كبيرا يؤكد من خلاله تأثر المناطقة المسلمين الأوائل بعلماء الكلام و هذا ما يعيبه ابن رشد على هؤلاء و يتخذه مبررا ليرد على أبو حامد الغزالي (1058–1111) صاحب كتاب **تهافت الفلاسفة** ، لأن ما قام الغزالي بإحصائه من مطبات وقع فيها الفلاسفة يعتقد ابن رشد أنها لا تعود إلى الفلسفة و لا تعود إلى المعلم الأول و إنما تعود لتأثر هؤلاء المناطقة و على رأسهم ابن سينا و الفارابي بعلماء الكلام و النصوص التي يذكر فيها ابن رشد ابن سينا تجعل القارئ يعتقد أنه بصدد الرد على ابن سينا لا الغزالي منها على سبيل التمثيل لا الحصر قوله:" ..وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك لأن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل و أن العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، ...." (رشد، 1998، صفحة 317) .

3.الفصل بين الوجود والماهية عند الفارابي وابن سينا:

وفي الحديث عن مشكلة التمييز بين الوجود والماهية يعتبر الفارابي من بين الفلاسفة الأوائل الذين حاولوا الفصل بين الوجود والماهية في الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي ضبطه للعلاقة بين الوجود والماهية يذهب المعلم الثاني إلى الحديث عن نوعين من الوجود، هما ممكن الوجود وواجب الوجود، وهذا ما يظهر في قوله: "إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده و يسمى ممكن الوجود، و الثاني اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود" (الفارابي، 2012، الصفحات 246-247).

في حديثه عن الممكن يؤكد الفارابي على أنه يفهم على ثلاثة أنحاء على ما هو اضطراري على الإطلاق وعلى ما هو اضطراري إلى وقت ما وعلى ما ليس موجودا الآن بالفعل ويتهيأ في المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد (ياسين، 1985،

صفحة 577)، والمعنى الحقيقي للممكن حسب التصور الذي يقدمه الفارابي هو المعنى الأخير بمعنى الممكن الذي يمكن حدوثه في المستقبل أو لا يمكن ذلك حسب الأسباب و الدوافع التي إذا توفرت حدث وإن لم تتوفر لم يحدث، وفي هذا يقول: "ممكن الوجود هو الذي إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، و إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى عن وجوده عن علة" (ياسين، 1985، صفحة 578).

وفي الحديث عن التميز بين الماهية و الوجود فإن الفارابي يؤكد على هذا الفصل الذي يظهر من خلال قوله:" لابد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه، كالوجوب والوجود و الإمكان، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن، ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها، فإنما ذلك تنبيه للذهن، لا إنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها" (الفارابي، 2012، صفحة 245) ويتضح لنا جليا أن المعلم الثاني يريد التأكيد على أن الوجوب، الوجود، الإمكان هي تصورات ذهنية خالصة ليست مستمدة بالضرورة من العالم الخارجي وهي نقطة الاختلاف بين التصور اليوناني الذي وجد عند المعلم الأول وبين التصور الذي أقامه الفلاسفة المسلمون.

وما يؤكد الفصل الذي أشار إليه الفارابي أيضا أن الممكن قبل انتقاله من الإمكان الصرف إلى حيز الوجوب يكون تصور عام قابل للتصور و التشكل بأي صورة أو شكل، ويكون وجوده وجودا ذهنيا فقط لا يدرك إلا عن طريق التأمل والتفكير و لا سبيل لإدراكه بالحواس لأنه لم يشكل بعد و لم يتحدد والحواس تدرك فقط الأشياء المحددة مسبقا والتي لها وجود واقعي وكل هذا دليل على عمل العقل و الذهن دون الواقع (البهي، 1966، صفحة 384).

ولقد عرفت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية بعد الفارابي اجتهادا متميزا مع الشيخ الرئيس الذي سار في طريق المعلم الثاني، إلا أن تحليله للمشكلة كان أكثر توسعا و تأثيرا في الفلاسفة الذين جاءوا بعده و هذا ما يؤكده الباحث ابراهيم مذكور في قوله: «التفرقة بين الماهية و الوجود من بين المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي عرض لها مفكرو القرن الثالث عشر، وتأثروا فيها بابن سينا كل التأثر" (مدكور، 2003، صفحة 178).

وفي شرحه لطرفي الوجود لتبيان طبيعة العلاقة بينه و بين الماهية يذهب الشيخ الرئيس إلى القول: «إن واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن ممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه" (سينا ا.، 1992، صفحة 77).

لينتقل الشيخ الرئيس إلى التمييز بين نوعين من واجب الوجود الذي يعتقد أنه قد يكون واجبا بذاته، وقد لا يكون واجبا في ذاته يقول في هذا: "أما الذي هو واجب الوجود في ذاته فهو الذي لذاته، لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم

محال من فرض عدمه، أما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود" (سينا ا.، 1992، صفحة 77)، ومن الأمثلة التوضيحية التي يمكن أن نبين بها المقصود من قول ابن سينا واجب الوجود لا بذاته ليكن لدينا مثلا العدد عشرة هو واجب الوجود لا بذاته، ولكنه عن فرض خمسة وخمسة اللذين وبجمعهما نحصل على عشرة أي أن خمسة و خمسة سبب وجود عشرة.

وفي حديثه عن صفات المبدأ الأول أيضا نجد أن البارئ عز وجل، و واجب الوجود هو المبدأ الأول وما عداه هو ممكن الوجود لأنه يستمد وجوده من المبدأ الأول الذي يصدر عنه كل شيء و سابق أزلا على كل الموجودات و هو تام الوجود وكل الموجودات فائض من وجوده، " من صفاته أنه واحد من جميع الوجوه، واحد في ذاته، في صفاته، فلا شريك له و لا ضد و لا ند، بريء من المادة و علاقاتها، فلا كم له، ولا كيف ولا أين و لا متى، ولا جنس له، ولا فصل، ولا نوع، ولا حد ولا ماهية، ولا برهان عليه لأنه برهان نفسه، وبرهان كل شيء سواه....وهو خير محض لأنه وجود تام، ومصدر الخيرات كلها، مبرأ من كل عيب ونقص...." (سينا ا.، 1985، الصفحات 19-20).

وينتقل الشيخ الرئيس من الحديث عن قسمة الوجود إلى واجب و ممكن، إلى الحديث عن الممكن الذي يقسمه هو الآخر إلى قسمين، منتهجا النهج نفسه الذي سار عليه الفارابي فينظر إليه حال تشخصه في الواقع و حال تجرده من هذا التشخص، فيكون في الحال الأولى واقعا بالفعل وموجودا في الواقع، أما في الحال الثانية فيكون حقيقة ذهنية، وتصورا في العقل فحسب (البهي، 1966، صفحة 461)، وفي هذا يعطينا ابن سينا مثالا توضيحيا يتحدث فيه عن المثلث في قوله:" اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، أم ليس؟ بعدما تمثل عندك أنه خط و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان" (سينا ا.، د.ت، صفحة 13) وفي هذا المثال يؤكد ابن سينا على أنه يمكن للفرد أن يتصور ماهية المثلث على أنه شكل هندسي يتكون من ثلاث أضلاع و مجموع زواياه 180° ولكن هذا لا يعني أن هذا المثلث موجودة بالضرورة في الواقع الحسي وفي الأعيان، فقد نتصور معنى المثلث و نشك في وجوده في الواقع الخارجي، وعليه لو كان تصورنا للأشياء وماهياتها كافيا لما كان لنا الحق في الشك في وجودها ووقوعها في الحقيقة، وما يقال عن المثلث قد يقال عن فكرة الخلاء مثلا الذي يمكننا تصوره و تخيله دون أن يكون له تحقق عيني.

وعليه يميز الشيخ الرئيس بين نوعين من الوجود: وجود في الأعيان ووجود في الأذهان يقول في هذا:" اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود، و أنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم من بطلان قول هؤلاء" (سينا ا.، د.ت، الصفحات 2-3)، ومنه يؤكد ابن سينا على جواز أن يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الأشياء الخارجية فحقيقة الشيء غير الوجود وهذا عكس الاعتقاد الذي يرى أصحابه أن حقيقة

الشيء مرتبطة بوجوده و هذا ما يؤكده في قوله:" الإخبار إنما يكون عن معان لها وجود في النفس، وإن كانت معدومة في الأعيان" (سينا ا.، 1985، صفحة 34)، وعليه كان الوجود عند ابن سينا عقليا أو ماديا، ويعطينا في هذا ابن سينا مثالا توضيحا آخر يذكر فيه يوم القيامة الذي نجد معناه في النفس على الرغم من أنه لم يتحقق في الحاضر و لا في الماضي، وإنما سيتحقق في المستقبل.

ويعطينا ابن سينا أمثلة توضيحية أخرى يؤكد من خلالها وجود التصور الذهني وغياب الدلالة الواقعية، أو حضور المفهوم وغياب الماصدق في قوله:" فربما لم يكن الموضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان كقولك كل كرة تحيط بذي عشرين قاعدة مثلثة، ولا الصفة هي أن يكون للشيء وهو موجود، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على أن العقل يصفه بأن وجوده بالفعل يكون كذا، سواء وجد أو لم يوجد" (سينا ا.، 1985، صفحة 21).

من خلال ما أورده الشيخ الرئيس في تحليله للعلاقة بين الماهية والوجود يمكن القول أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء إلا عند المولى عز وجل الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، في حين يمكننا تصور ماهية شكل هندسي مثلا دون أن تكون لدينا معرفة هل هو موجود أم أنه غير موجود، وعليه كان الوجود عرضاً فقط من أعراض الذات ،وهذا ما يؤكده ابن سينا في كتابه "التعليقات" قائلا:" الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها" (سينا ا.، 2009، صفحة 39).

إن هذا التحليل الذي قمنا من خلاله بتوضيح العلاقة بين الوجود و الماهية عند الشيخ الرئيس يدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: كيف ساهمت الأنطولوجيا الإسلامية في بناء منطق الشيخ الرئيس؟ وما الجديد الذي استطاع ابن سينا تقديمه مقارنة بالمنطق اليوناني في صورتيه الأرسطية والميغارية- الرواقية؟

5. الأنطولوجيا الإسلامية و تجلياتها في منطق ابن سينا:

إن الحديث عن العلاقة بين المنطق والأنطولوجيا ليس وليد المنطق الإسلامي فقط، بل إننا نكاد نجزم بأن كل حديث عن المنطق التقليدي بما فيه اليوناني والإسلامي هو حديث عن منطق مرتبط بالأنطولوجيا، والمعلم الأول على الرغم من أنه أشار إلى التمييز بين الوجود و الماهية في الفصل الثالث من التحليلات الثانية حيث بين أن الإنسان إذا استطاع معرفة حقيقة شيء معين فلا يمكنه أن يعرف أنه موجود في الواقع إلا إذا تمكن من البرهنة على وجوده، فالماهية لا يمكنها إثبات الوجود كونها لا تتضمنه، إلا أن المتأمل في هذا التمييز يجد أن أرسطو صب اهتمامه بما هو موجود فقط دون التطرق أو الانتباه لما يمكن أن يوجد وعليه كان الوجود والماهية عند أرسطو شيئا واحدا (طالبي، د.ت)، وهذا ما يؤكده قوله: "وأيضا فكيف يبين معنى ما هو؟ فإنه قد يلزم الذي يعلم ما هو الإنسان أو شيئا آخر- أي شيء كان- أن يعلم أيضا أنه موجود، وذلك أن ما ليس هو موجودا فليس إنسان من الناس يعلم ما هو..." (أرسطو، 1980، صفحة 443)، فالواضح من خلال هذا النص أن تعريف الشيء يقتضي الدلالة على وجوده وجودا لا ينفصل البتة عن ماهيته.

ما يؤكد هذا الموقف الذي تبناه المعلم الأول من الوجود والماهية جعله يذهب إلى رفض الحدود الشخصية والمتعالية، ويشدد اهمامه و تركيزه على الحدود الكلية فقط وهذا لأسباب أنطولوجية خالصة مرتبطة بموقفه من العلم الكلي، والذي تبنى فيه موقف أستاذه أفلاطون (Platon 347ق.م–428ق.م) الذي يؤمن بأنه لا علم إلا بالكليات، إلا أن الكلي الأرسطي يختلف كل الاختلاف عن الكلي الأفلاطوني ذلك لأن الكلي عند أرسطو محايث مصدره يعود إلى عملية التجريد في حين يتميز الكلي الأفلاطوني بأنه كلي متعالي مصدره الأول هو عالم المثل (موساوي، 2007، صفحة 195).

الحديث عند أرسطو لا يقتصر فقط على إيمانه بالكلي المحايث، بل يمتد إلى الحكم المنطقي الذي يقوم على مجموعة من المبادئ تتمثل في مبدأ الهوية أي أن الشيء هو هو، ومبدأ عدم التناقض الذي ينص على أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ولا هو في آن واحد، ومبدأ الثالث المرفوع الذي يرفع وجود حالة ثالثة بين النفي و الإثبات وكل هذه المبادئ هي عبارة عن مبادئ مشتركة بين المنطق و الميتافيزيقا، فالبداهة فرض ميتافيزيقي غير قابل للتحقق، و الحديث هنا لا يتوقف في المبادئ التي يقوم عليها المنطق فقط بل يمتد إلى شروط التعريف المنطقي التي حددها المعلم الأول و الذي يشترط فيها أن يكون التعريف بالجنس القريب و الفصل النوعي أي بالماهية التي تعتبر فكرة ميتافيزيقية و المجال لا يتسع هنا لإبراز كل النقاط التي تؤكد مشروعية هذا الطرح الذي نحاول إثباته و الدفاع عنه ، وهو أن المنطق التقليدي كان جزءا من الميتافيزيقا (موساوي، 2007، الصفحات 86-87).

ويسير المنطق الميغاري– الرواقي عكس التيار الأرسطي كونه يقوم على ما هو فردي أي أنه يهتم بالقضايا الشخصية وليس على ما هو كلي بالمفهوم الأرسطي – لا علم إلا بالكليات كما رأينا من قبل–،وعليه إذا كان منطق أرسطو قائما على الحدود، فإن المنطق الرواقي منطق قضايا، وتعد القضية بهذا المعنى الوحدة الأساسية للمنطق الميغاري –الرواقي الذي يستبعد التصورات المجردة و يقوم على الوقائع أو إن صح القول منطق الوقائع (وادفل، 2016، صفحة 145).

وعليه لا تشبه القضية في المنطق الميغاري–الرواقي القضية في المنطق الأرسطي كونها لا تعبر عن نسب بين تصورات، ولأن موضوع القضية في منطقهم يكون دائما جزئيا، سواء أكان هذا الموضوع معيناً ومشارا إليه مثل قولنا "هذا" أو غير معين كقولنا على سبيل المثال "بعضهم" أم شبه معين في قولنا "سقراط"، أما بالنسبة إلى المحمول فيكون دائما فعلا بمعنى حدث وشيء يحصل للموضوع، وعلى سبيل المثال كقولنا "يمشي" أو "يتكلم"، فالمنطق الرواقي يغفل التمييز بين القضايا الكلية و القضايا الجزئية و يقبل فقط القضايا الشخصية (أمين، 1945، صفحة 101).

وإذا كانت القضايا في المنطق الرواقي كما قلنا تختلف عن القضايا في منطق أرسطو فإنها تقوم على فكرة الارتباط العلي بين المقدم و التالي وهذا من خلال الأمثلة المختلفة التي كان المنطق الميغاري–الرواقي يستخدمها ،مثال ذلك: إذا كان النهار فيكون الضوء ولكن النهار، إذن يكون الضوء، والملاحظ لهذا المثال أنه يقوم على فكرة الارتباط العلي بين

المقدم والتالي وهذا الارتباط هو فكرة ميتافيزيقة تؤكد علاقة المنطق الرواقي بالجانب الأنطولوجي (موساوي، 2007، صفحة 91).

من خلال هذا التحليل لأنطولوجيا المنطق اليوناني في صورتيها الأرسطية والميغارية–الرواقية نجد أنفسنا أمام أنطولوجيتين مختلفتين الأولى تعتمد على التجريد متمثلة في منطق أرسطو والثانية تعتمد على الواقع متمثلة في المنطق الميغاري– الرواقي، إلا أنهما يتفقان في كونهما لا يفصلان بين الوجود و الماهية. وهذا ما يلخصه لنا الباحث محمد وادفل في قوله:" ما يجعلنا نؤكد على أن ارتباط المنطق الرواقي بما هو جزئي، له أصول فلسفية ميتافيزيقية خاصة بالفلسفة الرواقية وأقسامها(الطبيعة والأخلاق) فالحوادث حسب المنظور الرواقي لا تكون قبل الإحصاء العلمي الاستقرائي بالمفهوم المعاصر، بل هي قائمة على أساس ما هو انطولوجي فلسفي أو ما يسمى بفلسفة الكائن المستقبلي لا بالمفهوم الذي نجده عند أرسطو الكائن بما هو كائن، وفق ما هو تصوري محمولي، بل الكائن المستقبلي الذي يرتبط بالواقع" (وادفل، 2018، صفحة 233) .

وعلى الرغم من أن الشيخ الرئيس يؤكد في مدخل كتاب **الشفاء** على أنه يفصل بين دراسته للمنطق و الجانب الأنطولوجي وأنه يؤخره إلى مباحث أخرى في قوله:" ولقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحكمية، أعني الفلسفة الأولى، فتجنبت إيراد شيء من ذلك، وإضاعة الزمان به، و أخرته إلى موضعه" (سينا إ.، 1952، صفحة 10) إلا أن تأثره بالجانب الأنطولوجي و العقائدي واضح و جلي في منطقه ولو كان ذلك ضمنيا.

إن الفصل الذي أقامه الشيخ الرئيس بين الوجود و الماهية ترتبت عنه مجموعة من النتائج المنطقية تظهر من خلال **تحليله للقضية الحملية حيث** يذهب ابن سينا إلى التأكيد على أن القضية المنطقية هي القول الجازم، أو الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب و منه يقول في كتابه **الإشارات و التنبيهات**: "هي التركيب الخبري الذي يقال لقائله أنه صادق في ما قاله أو كاذب" (سينا إ.، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، شرح: نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ط3، د.ت)، وعلى الرغم من أن هذا التعريف لا يختلف عن تعريف أرسطو، حيث ركز في فيه على الأساليب الخبرية التي يمكننا الحكم عليه بالصدق أو الكذب ،مهملا الأساليب الإنشائية، إلا أن الجديد الذي يحسب للشيخ الرئيس في تحليله للقضايا الحملية أنه لم يشترط الفرض الوجودي المسبق كما هو الحال عند أرسطو، و يظهر لنا هذا من خلال قوله:"ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنسانا، كان موجودا في الأعيان أو غير موجود، فيجب أن نفرضه حيوانا و نحكم عليه بأنه حيوان" (سينا إ.، د.ت، صفحة 226) يتضح لنا من خلال هذا النص أن ابن سينا استطاع أن يدخل مفهوما جديدا في منطق العلاقات هو الصنف الفارغ أو المجموعة الخالية، والتي يسميها ابن سينا «ممتنع الوجود»، والسبب يعود إلى الفرق بين أنطولوجيا اليونان التي تربط فكرة الوجود بالماهية و الأنطولوجيا الإسلامية التي تميز بينهما.

ويميز صاحب كتاب **الإشارات والتنبيهات** بطريقة رائعة جدا بين القضايا التي تعبر عن علاقة منطقية واحدة بين الموضوع و المحمول والتي يقصد من خلالها القضية المطلقة التي لا يضاف إليها أي شرط زماني ولا أي تأكيد للوجود الواقعي، وبين القضايا الوجودية التي تشترط الفرض الوجودي، ويعبر بوضوح عن الفرق الموجود بينها و بين القضايا المطلقة، مدركا الجديد الذي وصل إليه من خلال هذا التمييز، مقارنة بالمنطق الأرسطي (mossaoui, 2007, pp. 61-62).

هذا الفصل الذي يقسمه ابن سينا بين الوجود والماهية مكنه أيضا من التمييز بين أنواع أخرى من القضية تتمثل في ما يأتي:

القضايا الذهنية: في هذا النوع من القضايا لا يرتبط الصدق بالواقع وإنما يكون على الأفراد المقدرة في وجوده فقط.

القضايا الخارجية: يكون الحكم في هذا النوع من القضايا على أفراد الموضوع التي لديها وجود محقق في العالم الخارجي.

القضايا الحقيقية: وهي التي يكون موضوعها موجودا في الذهن فقط ولا وجود لها في الواقع والعالم الخارجي.

وهذا ما يؤكده الباحث مرتضي مطهري في قوله:" إن القدماء– أي من زمن أبي علي– تعرضوا لتقسيم في القضايا مهم جدا ونافع....وهو تقسيم القضايا إلى خارجية و حقيقية وذهنية" (مطهري، د.ت، صفحة 203) .

ولقد مكن الفصل بين الوجود والماهية الشيخ الرئيس من تجاوز عصره من خلال التحليل المميز الذي قدمه لمفهوم الصدق المنطقي، على الرغم من غياب الوسائل التقنية والأدوات الممكنة في الحقبة الزمانية التي وجد فيها، ليصل إلى تحليل يقارب التصور المعاصر للمنطق، أين نجد ابن سينا في حديثه عن الصدق يستخدم مصطلح الحقيقة التي يمكن النظر إليها من ناحيتين انطلاقا من التمييز والفصل الذي يقيمه الشيخ الرئيس ابن سينا بين الماهية و الوجود، أما الناحية الأولى فتعتبر الحقيقة كتحقيق للماهية في الموجودات العينية و هي التي يمكن أن نطلق عليها بمفهوم الصدق الأنطولوجي، أما الناحية الثانية فتعتبر الحقيقة كإدراك للماهية إدراكا دقيقا في الذهن والتي يطلق عليها بالصدق المنطقي أي الذهني (موساوي، 2007، صفحة 143).

ومن بين الإضافات التي قدمها الشيخ الرئيس أيضا ضبطه لمفهوم الإمكان الذي شيد الإرهاصات الأولى للحديث عن مشكلة العوالم الممكنة في منطق الجهة، و الذي لا يمكن تأسيسه وفقا لأنطولوجية تؤمن فقط بالعالم الواقعي، والأنطولوجية المناسبة لمعالجته معالجة تتماشى مع فكرة وجود عوالم ممكنة هي الأنطولوجيا الإسلامية التي بنى عليها ابن سينا منطقه وأكد مشروعيتها كل المناطقة الذين جاءوا بعده وهذا ما يؤكده المفكر المغربي طه عبد الرحمان في قوله: "إذا استعملنا لغة العوالم الممكنة التي أخذت تغزو مجالات الأبحاث المنطقية والفلسفية الحديثة، والتي عرفها المسلمون عندما تكلموا في الصلاح و الأصلح و في دليل الجواز...لوجدنا أن نظرية المماثلة الكلامية، تتخذ موقعا متميزا يثير فضولا علميا خاصا" (طه، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ط2، 2000، صفحة 136).

ونظرية العوالم الممكنة هي ثمرة جهود العديد من المناطقة في ميدان التحليل الدلالي لمنطق الجهات الذي يختص بدراسة القضايا التي يدخل في تركيبها الإمكان، الوجوب، بمعنى الجواز والضرورة، حيث تكون القضية الضرورية صادقة في كل العوامل الممكنة، وتكون في القضية الممكنة صادقة فقط في بعض العوامل الممكنة ومن بين أهم المناطقة المعاصرين الذي اهتموا بهذا المجال المنطقي و الفيلسوف الأمريكي **صول كريبكه** (Saul Kripke) حيث وضع نموذجا دلاليا مبنيا على العوالم الممكنة، صالحا لتأويل النسق المنطقي الموجه (طه، 1998، صفحة 347).

والباحث في الفصل الذي أقامه المناطقة المسلمون بين الوجود و الماهية و ضبطهم للضرورة والإمكان يجد أنها لا تختلف تماما عما هو موجود في منطق العوالم الممكنة وهذا ماقام الباحث المغربي طه عبد الرحمن بإثباته في كتابه :**اللسان والميزان** حيث قام بتحليل أهم االمباديء الأساسية التي تقوم عليها هذه النظرية من خلال منطق أبو حامد الغزالي الذي لا تختلف الأنطولوجيا التي انطلق منها عن أنطولوجيا المناطقة المسلمين الذين سبقوه ومنهم الشيخ الرئيس وهذا ما يؤكده الباحث طه عبد الرحمان في قوله:" ولئن كانت قوانين الإمكان التي ذكرها الغزالي تكرر إلى حد ملحوظ ما جاء عند سابقيه من فلاسفة الإسلام (الفارابي و ابن سينا بالخصوص)، فإنها تمتاز عنده بكونها اكتسبت دلالة فلسفية" (طه، 1998، الصفحات 355-356).

ومن ثم فإن التصور الذي شيده ابن سينا يتقارب كثيرا مع التصور الذي تبناه المناطقة في مشكلة العوالم الممكنة، فالشيخ الرئيس في ضبطه لمعنى الإمكان يؤكد على أن له معاني مختلفة ومن بين هذه المعاني الإمكان الاستقبالي الذي يتحدث فيه عن الأشياء الممكنة التي لا نعرف أنها مستقبلا ستكون موجودة أو غير موجودة أي معدومة، حتى ولو كانت في حاضر اليوم موجودة بالفعل أو معدومة بالفعل، لأن الحديث عنها في المستقبل ممكن غير محدد الوجود أو العدم، هذا النوع يسميه القضايا ممكنة الإمكان الاستقبالي، وهذا النوع بالذات يفتح المجال للحديث عن عوالم ممكنة، يقول في هذا ابن سينا:"اذا قلنا كل ج ب مثلا بالإمكان الأخص فمعناه كل ج في أي وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون ب أو لا يكون" (سينا إ.، د.ت، صفحة 286).

خاتمة: والذي يتبين لنا في الأخير، وفي هذه الخاتمة أن:

– تأثير الجانب الأنطولوجي في المنطق الإسلامي كان كبيرا، فالمنطقي كما قلنا آنفا جزء لا يتجزء من البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها وعليه فهو مسلم قبل أن يكون منطقيا ، ومن بين هذه العناصر القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة .

–تأثر المناطقة المسلمون في صورة الفارابي وابن سينا بالأفلاطونية المحدثة و مشكلة الذات و الصفات التي تناولها علماء الكلام من أهم الأسباب والدوافع التي جعلت المناطقة المسلمين يؤكدون على ضرورة الفصل بين الوجود والماهية والتمييز بينهما.

- الفصل بين الوجود والماهية مكن ابن سينا من بناء منطق لا يشترط الفرض الوجودي المسبق من خلال التمييز بين **القضايا المطلقة والقضايا الوجودية،** فتوصل إلى أن القضية الحملية لم تصبح قضية وجودية ومطلقة في آن واحد كما كان سائدا عند أرسطو.
- التمييز بين القضايا المطلقة والقضايا الوجودية فتح المجال أمام المناطقة المسلمين للتمييز بين أنواع جديدة من القضايا هي: القضية الخارجية والقضية الحقيقية والقضية الذهنية.
- التصور الذي قدمه ابن سينا يتقارب كثيرا مع التصور الذي تبناه المناطقة في مشكلة العوالم الممكنة، وبالتالي إمكانية الحديث عن عوالم أخرى غير عالمنا الواقعي.

قائمة المراجع بالعربية:

1. إبراهيم مدكور. (2003). في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2 (المجلد ج2). القاهرة: دار المعارف.
2. ابن رشد. (1998). تهافت التهافت، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. إبن سينا. (1952). الشفاء(المدخل)،تصدير: طه حسين باشا،مراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضري. القاهرة: المطبعة الأمينية.
4. ابن سينا. (1985). الشفاء (الإلهيات). إيران: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
5. ابن سينا. (1992). النجاة في المنطق و الإلهيات،تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ج2. بيروت: دار الجيل.
6. ابن سينا. (1998). ابن سينا، المبدأ و الميعاد1998. سلطنة عمان: وزارة التراث القومي.
7. ابن سينا. (2009). التعليقات، حققه وقدم له: عبد الرحمان بدوي، ط3 (الإصدار ط3). القاهرة: مركز عبد الرحمان بدوي للإبداع،.
8. ابن سينا. (د.ت). الإشارات و التنبيهات(في علم ماقبل علم الطبيعة)،ج3، شرح وتقديم: نصر الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، ط2 (الإصدار ط2، المجلد 3). قم: نشر البلاغة قم سوق القدس.
9. إبن سينا. (د.ت). الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، شرح: نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ط3 (الإصدار ط3). القاهرة: دار المعارف.
10. أبي الحسن مسلم. (2005). صحيح مسلم، تحقيق: أحمد زهوةن ج3 (المجلد ج3). دار الكتاب الحديث.
11. أحمد موساوي. (2007). مدخل جديد الى المنطق المعاصر،ج1 (المجلد ج1). الجزائر: معهد المناهج.
12. أحمد موساوي. (2007). مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة،. الجزائر: معهد المناهج.
13. أحمد موساوي. (2018). بحوث منطقية فلسفية. الجزائر: دار المعرفة.
14. أرسطو. (1980). التحليلات الثانية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: دار القلم.
15. أفلوطين. (دت). تاسوعات أفلوطين، ترمة: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي وسميح دغيم. بيروت: مكتبة لبنان.
16. البغدادي. (1976). الفرق بين الفرق، ط2 (الإصدار ط2). بيروت: دار الآفاق الجديدة.
17. بكري علاء، و البيطار سوسن. (28 12, 2016). تاريخ الاسترداد 20 04, 2020، من https://maktaba-amma.com/: https://maktaba-amma.com/?p=5813
18. جعفر آل ياسين. (1985). الفارابي في حدوده و رسومه، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: عالم الكتب.

19. جميل صليبا. (1980). المعجم الفلسفي ج2 (المجلد ج2). بيروت: جميل صليبا.
20. الجويني. (1950). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى. مصر: مكتبة الخانجي.
21. دافيد سانتلانا. (1981). المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ترجمة محمد جلال شرف. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
22. ساعد خميسي. (ماي–أوت, 2000). مفهوم علم الكلام عند الفارابي. إنسانيات المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، 4(11)، الصفحات 109-117.
23. الشهرستاني. (1992). الملل و النحل، ج1، ط2 (الإصدار ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.
24. طه عبد الرحمان. (1997). العمل الديني و تجديد العقل (الإصدار ط2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
25. عبد الرحمن طه. (1998). اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ط1 (الإصدار ط1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
26. عبد الرحمن طه. (2000). في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ط2 (الإصدار ط2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
27. عبد المنعم الحنفي. (2003). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3 (الإصدار ط3). مصر: مكتبة مدبولي.
28. عثمان أمين. (1945). الفلسفة الرواقية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة و النشر.
29. عمار طالبي. (د.ت). مدخل إلى عالم الفلسفة. الجزائر: دار القصبة.
30. عواد بن عبد الله المعتق. (1414هـ). المعتزلة و أصولها الخمس و موقف أهل السنة منها. الرياض: مكتبة الرشد.
31. الفارابي. (1996). إحصاء العلوم، قدم له وشرحه: علي بوملحم، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: مكتبة الهلال للطباعة و النشر.
32. الفارابي. (2012). آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
33. الفارابي. (2012). عيون المسائل، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: عماد نبيل، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: دار الفارابي.
34. القاضي عبد الجبار. (1972). فرق وطبقات المعتزلة. القاهرة: دار المطبوعات الجامعية.
35. محمد البهي. (1966). الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط4 (الإصدار ط4). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي وشركاه.

36. محمد مرسلي. (2004). دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، ط1 (الإصدار ط1). المغرب: دار توبقال للنشر.

37. محمد وادفل. (2018). أثر التفكير الفلسفي في التأويل الإسلامي "تأثير المنطق الرواقي في علم الكلام"، ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف.

38. محمد وادفل. (2018). أثر التفكير الفلسفي في التأويل الإسلامي" تأثير المنطق الرواقي في علم الكلام (الإصدار ط1). الجزائر: منشورات الاختلاف.

39. محمد وادفل. (جانفي, 2016). أصول منطق القضايا دراسة تحليلية نقدية لمنطق القضايا بن الرواقيين و المعاصرين. مجلة المخاطبات(17)، صفحة 145.

40. مرتضي مطهري. (د.ت). دروس فلسفية في شرح المنظومة،ج2، ترجمة: مالك مصطفى وهبي العاملي، ط1 (الإصدار ط1). بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.

41. ياسين حسين علوان الويسي. (2019). ، الأنطولوجيا المصطلح و المفهوم و الإستعمال الفلسفي،ط1 (الإصدار ط1). بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

قائمة المراجع بالأجنبية:

42.MOSSAOUI, A. (2007). *le Problème des Fondements de la Logique chez les Penseurs musulmans médiévaux la logique d'Avicenne (Ibn Sĩnã).* ALGER: almanahij.