الأثر الرواقي في منطق فخر الدين الرازي

الدكتورة هنى الجزر*

الملخص

هدف البحث إلى بيان الأثر الرواقي في منطق فخر الدين الرازي، أهو أثر مباشر من خلال قراءة الأخير للمصدر الرواقي قراءة مباشرة أم بشكل عير مباشر؟ وهل كان ابن سينا هو ذاك الوسيط؟ حاولنا اكتشاف ذلك الأثر عبر قراءة النص المنطقي لفخر الدين الرازي مرة من خلال كتبه الأصلية، ومرة أخرى من خلال مقارنته بنص آخر، وهو شرحه على النص السينوي؛ وذلك بغية اكتشاف الأثر المنطقي وإيضاح دور الشيخ الرئيس في صياغة هذا الأثر؟

وهنا تجدر الإشارة إلى أننا تتبعنا موقف الشارح من شروحاته على النص السينوي، وهل كان موافقًا عليها أم أنه اكتفى بدور الشارح فقط؟

وكذلك تلمس البحث الأثر الكلامي في اختيارات الرازي للنص المنطقي فهل كان اقتفاؤه للأثر الرواقي نتيجة لاعتقاد كلامي، أم أنه متأثر بالمعلم الأول؟

* قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق

مقدمة:

إنَّ البحث في مسألة الأثر الرواقي في فلسفة أي منطقي إسلامي لهو من الموضوعات الجديرة بالتدقيق والدراسة؛ وذلك للأسباب الآتية:

1. **أولها:** إن المنطق الرواقي ظل منطقًا مغمورًا إلى أن جاء Brochard وأشار إلى مقدار أصالته مقابل المنطق الأرسطي، وتتالت من بعده الشهادات التي أنصفته كشهادة المنطقي البولندي يان لوكاشفيتش؛ وذلك في كتابه نظرية "القياس الأرسطية"، أمَّا بنسون ماتيس فقد قدم رؤية متكاملة عنه. إن تسليط الضوء على مثل هذا الأثر أسهم في الكشف عن هذا المنطق ومقدار تأثيره في العالم الإسلامي.
2. **ثانيها:** يتعلق بالأدوار التي مارسها الرازي كونه متكلمًا حينًا، وفقيهًا طورًا ومتصوفًا حينًا آخر، وفيلسوفًا تارةً أخرى، ناهيك عن كونه منطقيًا.

   صحيحٌ أن كلًا من الجانب الأنطولوجي والميتافيزيقي يغلب على فلسفة الرازي بيد أن الكشف عن جزء من جانبه المنطقي المتعلق بالمنطق الرواقي – الذي يعدُّ جوهر بحثنا – من الموضوعات الجديرة بالبحث.
3. **أما ثالثها:** فيختص بالنزاع الفكري بين تيارين فكريين، وتجلى هذا الصراع في مباحث في الأنطولوجيا والميتافيزيقا، واحتل المنطق الجانب الأضعف من ذلك الصراع.

قام الشيخ الرئيس بتأسيس منطق أطلق عليه منطق المشرقيين، وتابعه مناطقة عظام أمثال الطوسي، أمَّا الرازي فكان سليل مدرسة منطقية مختلفة وهي المدرسة المغربية التي أسسها الفارابي وأستاذه أبو بشر متى بن يونس وأعاد إليها الحياة فيما بعد ابن رشد. إن عملية فرز شروح الرازي لنصوص ابن سينا أهي من قبيل النقد والمعارضة أم من قبيل الشرح فقط، والكشف هل كان الأثر الرواقي قد شكل نقطة اتفاق أم اختلاف بين الرجلين؟ إن هذين الأمرين قد شكلا نقطة ارتكاز أساسية في بحثنا هذا.

4. **أمَّا السبب الرابع:** فقد تركز على كيفية اطلاع الرازي على الأصل الرواقي هل كان مباشرة أم عبر وسيط؟ وإن كان هذا الأخير أهو ابن سينا، أم أنه أخذ عن

مناطقة مدرسة الإسكندرية كبوئس أو أمونيوس اللذين عمدا إلى دمج كثير من النظريات المنطقية الرواقية بالمنطق الأرسطي.

وبناءً على ما سبق من اعتبارات ناقشنا في المطلب الأول من البحث مشكلة العلاقة بين المنطق والفلسفة، وهل المنطق جزء منها أم أداة لها؟ أما المطلب الثاني مخصّص لفكرتي الدليل والأمارة عند الرزي، وهل بإمكاننا إيجاد أثر رواقي فيه من خلالهما؟ أمَّا المطلب الثالث فأبرزنا فيه أوجه الشبه بين مفهوم الكلي عند الرازي ومفهومه عند الرواقيين، وحددنا نقاط التقارب بينهما. وعالجنا في المطلب الرابع مسألة التعريف عند فيلسوفنا، وهل كان موافقًا للتعريف السينوي أم أنه مخالفًا له؟ وإن كان كذلك فهل يرجع هذا لتأثره المباشر بالرواقيين أم يعود إلى مؤثرات كلامية. وفي المطلب الخامس بيّنا وجهة نظر الرازي في المقولات، وهل عدَّه مبحثًا منطقيًا، مع إبراز جوانبه الأنطولوجية كما فعل أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المشائين، أم أنه عدَّه مبحثًا انطولوجيًا مقتديًا في ذلك بالرواقيين وبعض الفلاسفة المسلمين. أمَّا مطلبنا الأخير فيتعلق بالمنطق الشرطي، وهل كان الرازي قد أخذ عن ابن سينا مبحثي القضية الشرطية والقياس الاستثنائي، أم أن له مصادره الخاصة، ولماذا اقتصر على نوعين فقط من القضايا والأقيسة الشرطية؟

أولًا: علاقة المنطق بالفلسفة عند الرازي:

اختلف الفلاسفة المسلمون عن حقيقة المنطق وعلاقته بالفلسفة، أهو جزء منها وعلم من علومها أم أنه يشكل مدخلًا لها؟

يمكننا القول إنَّ أرسطو هو أول فيلسوف يوناني أثار هذه المشكلة، فلم يرد عن سقراط أنه اهتم بتصنيف العلوم، كذلك فإن أفلاطون عندما قسم العلوم لم يدرج المنطق ضمنها، وهذا أمر مبرر لأنَّ المنطق كان في مرحلة الإرهاصات ولم يتشكل بعد[1] .

أمَّا أرسطو – وهو المؤسس الحقيقي للمنطق – فقد اعتمد في تقسيمه للعلوم على أساس المبدأ الغائي، فقسمها إلى:

1– محمد صقر، ابراهيم: المصادر اليونانية في فلسفة ابن سينا الإلهية، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة، 1985، ص: 28.

1. علوم نظرية: الميتافيزيقا، والرياضيات، والطبيعة.
2. علوم عملية: أخلاق، وسياسة، وتدبير منزلي.
3. علوم إنتاجية فنية: شعر، وخطابة، وفن العمارة [2].

إن المنطق بالمعنى السابق هو خارج إطار العلوم، ذلك أنه صورة الفكر – كما صرح في كتابه الميتافيزيقا – وليس من الممكن أن نبحث عن العلم وصورته في الآن ذاته[3].

وبناءً عليه فإن أرسطو يقرُّ أن المنطق آلة ومنهج للعلوم جميعها، ولا يشكل علمًا قائمًا بذاته، أمَّا المناطقة الرواقيون فقد أبدوا تصورًا واضحًا للعلاقة بين المنطق والفلسفة، فقسموا الفلسفة على حد تعبير ريست << إلى ثلاثة أقسام متكاملة لا انقطاع بين أجزائها >>[4] .

وقد سعى الفلاسفة المسلمون لإيجاد حل لهذا الغموض الموروث من أرسطو إلا أن موقفهم لم يكن واضحًا من تلك المشكلة، فتارة يعدّون المنطق علمًا من العلوم، وطورًا آلة لها، فالكندي مثلًا قد وضع المنطق والرياضيات على رأس العلوم بوصفهما مدخلًا أساسيًا لتعليم العلوم، وكذلك فإن الفارابي تابع موقف شراح أرسطو بوصفه المنطق آلة في تحصيل العلوم، ففي كتابه " التنبيه على سبيل السعادة " قسم العلوم إلى قسمين: نظرية وعملية، لم نجد للمنطق مكانًا بينهما، فظل المنطق أداة للتمييز بين الباطل والحق فلا نغلط فيه[5] .

2- زقزوق، محمود حمدي: تمهيد للفلسفة، جولدن ستار للطباعة، القاهرة، ط4، 1992، ص: 54.

3– نقلًا عن: عبد القادر، ماهر، محمد محمد قاسم: أسس المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001، ص: 14.

4 . Rist. l. M, Zeno and The Orgins of Stoic logic, les stoicciens et leur logique . librarie philosophique, paris, 1978, P: 387

5 الفارابي، أبو نصر: التنبيه على سبيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1346، ص: 21.

وفي موضع آخر من كتبه عدّهُ متقدمًا على بقية العلوم، فهو رئيس لها وحكمه نافذ فيها[6]، وفي موضع آخر عرض الفارابي رأيًا جديدًا عدَّ فيه المنطق جزءًا من الفلسفة، فقد قال في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين << إنَّ موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إمَّا إلهية، وإمَّا طبيعية، وإمَّا منطقية، وإمَّا رياضية، أو سياسية >>[7] .

ولتبرير هذا التناقض عند الفارابي رده الدكتور **محمد علي أبو ريان** إلى كثرة الينابيع التي استقى منها كالرواقيين وتلامذة أرسطو[8]، أمَّا ابن سينا فقد حافظ على الإرث الأرسطي، فبقي المنطق عنده آلة لبقية العلوم، وهذا ما بحثه في رسالته التي خصصها لقسمة العلوم[9] وقد صرح ابن سينا في كتابه النجاة بهذا المعنى عندما عرف المنطق <<أنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق>>[10]، كذلك أكد في قصيدته المزدوجة على المعنى الأرسطي للمنطق عندما عرفه: << و فطرة الإنسان غير كافية في أن ينال الحق كالعلانية

مالم يؤيد بحصول آلة واقية الفكر عن الضلالة >>[11]

بيد أنه وفي مواضع أخرى اعتبر ابن سينا هذه المشكلة زائفة فلا تناقض بين الأمرين،<< فمن اعتبر المنطق أداة للعلوم إذا ما تناولنا الأشياء من حيث وجودها في

6 أمين، عثمان: تصدير كتاب إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 2، 1949، ص: 12–13.

7 الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، 1996، ص: 29. وكذلك انظر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص: 88–89.

8 أبو ريان، محمد علي: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الأول، وزارة الإعلام، الكويت، 1978، ص: 102.

9 ابن سينا: رسالة أقسام العلوم العقلية ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة، مطبعة هندبة، مصر، 1908، ص: 116 .

10 ابن سينا، النجاة، نشره محي الدين صبري الكردي،، طبعة ثانية، القاهرة، 1938، ص 30 .

11 ابن سينا، القصيدة المزدوجة في المنطق، جزء من كتاب منطق المشرقيين والقصيدة المشرقية، المكتبة السلفية، 1910، ص 3 .

الواقع أو في التصور، أما من اعتبر المنطق جزءًا من الفلسفة فقد جعل مقصد الفلسفة تناول الأبحاث النظرية من كل وجه>>[12] .

وبهذا المعنى نجد أن ابن سينا قدم حلًا توافقيًا أرضى جميع الفلاسفة اللاحقين فمنهم من اتبعه أمثال الطوسي والغزالي، ومنهم من رجع إلى الإرث الأرسطي كابن رشد، ولكن ما هو موقف فخر الدين الرازي – موضوع بحثنا – فهل اتخذ رأيًا مخالفًا لكل من سبقه ناقدًا الآراء التوفيقية لابن سينا والمناطقة العرب، وكذلك النظرية المتذبذبة الأرسطية، وكان متابعًا للرواقيين الذين نظروا إلى المنطق على أنه جزء من الفلسفة، ولا ينبغي النظر إليه على أنه مدخلًا لعلومها، أم أنه كان أرسطيًا مرة وتوفيقيا مرة أخرى كما فعل ابن سينا، والسؤال الذي يثار هنا: إن كان الرازي رواقيًا هل استقى من الينابيع الرواقية وبشكل مباشر أم عبر ابن سينا ؟

للإجابة على هذا التساؤل لا بد لنا بداية من بيان موقف الرازي من وظيفة المنطق الأساسية: ففي معرض شرحه لأقوال ابن سينا، وفي إجابته على سؤال: هل المنطق علم أم لا ؟

ذهب الرازي إلى أن <<هذا البحث لفظي، لأنا بينا: أن المنطق انما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التي لا وجود لها في الخارج فإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثًا عما له وجود في الخارج، لم يكن المنطق علمًا البتة، وإن كان المراد بالعلم ما يكون بحثًا عن كل ما له وجود، سواء كان في الخارج أو ففي النفس، فالمنطق علم>> [13] وهي إجابة لا تختلف عن المعنى التوفيقي لابن سينا عندما ربطها بمذهبه المنطقي وموقفه من طبيعة العلم، ولم يبين لنا حقيقة موقفه من طبيعة المنطق ولكن في موقع آخر من الكتاب يقول الرازي في تعريف العلم << العلم أما أن يطلب ليكون معونة في تحصيل سائر العلوم وهو المنطق، وهو إما أن يكون علما بما لا يكون وجوده

12 ابن سينا: المدخل من الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص: 15–16 . بتصرف

13 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، تحقيق أحمد حجازي السقا ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1373 هـ ش، ص 48 .

باختيارنا، وهو العلم النظري، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي>>[14] وهذا دليل على أن الرازي اعتبر المنطق علم من العلوم موضوعه كما يقول <<تفسير المعقولات الثابتة.... باعتبارها ماهيات، وكونها موضوعة ومحمولة وذاتية وأجناسًا، وفصولًا وأمور زائدة على تلك الماهيات ..... وقد يبحث عنها أنه كيف يمكن تركيبها حتى يتأدى عنها إلى تعرف المجهولات>>

من خلال النصوص السابقة تبين لنا أن الرازي أخذ بالمقولة الرواقية في موقع المنطق من الفلسفة في أنه يشكل جزء من الفلسفة ولا يقتصر على كونه مدخلًا لها، لكن وظيفة المنطق باعتباره علم لا يطلب لذاته بل كمعونة للفيلسوف في تقصي حقيقة العلوم الأخرى يبدو على أنه رجوع إلى فلسفة أرسطو عبر ابن سينا، لكن مزيدًا من التفحص في وظيفة المنطق عند الرواقيين تجعلنا نقول أن الرازي لم يخرج عن المنطق الرواقي لأن المنطق عنده علم يطلب باعتباره أداة بيد الفيلسوف، ودليلنا على ذلك ما أورده ماكوفلسكي في كتابه تاريخ علم المنطق: << فالرواقيون قسموا الفلسفة إلى ثلاثة فروع ، المنطق والعلم الطبيعي والأخلاق .. ولجأوا إلى التشبيه فشبهوا الفلسفة ببيضة وبستان وبمدينة وبجسم إنسان ... ألخ ونجم عن هذا أن أصبحت الأخلاق الفرع الأساسي للفلسفة، والمنطق المدافع عنها، والعلم الطبيعي "غذاؤها"[15] >> وهذا يعني أننا لم نلحظ خلافًا بين أرسطو والرواقيين فيما يتعلق بوظيفة المنطق و انحصر الخلاف في موقع المنطق من الفلسفة، وهنا نكتشف أن ما بدا لنا وقوعًا في التوفيقية هو موقف رواقي أصيل . ولكن قد يطرح السؤال التالي: لماذا التأكيد على الأثر الرواقي على نص فخر الدين الرازي ولماذا لا يكون مصدره ابن سينا نفسه، وما هو مصدر هذا التأثير، بالنسبة للشق الأول من السؤال السابق فإن الرازي في شرحه للنص السينوي يعلن في بداية الشرح أنه << مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله، وجمله وتفصيله>>[16]

14 نفس المصدر السابق، ص 49

15 ماكلوفسكي، الكسندر . تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي ' دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص 178 .

16 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، مصدر سابق، 40

أما بالنسبة للشق الثاني من السؤال فقد أورد نبيل الشهابي أن مؤلفات الإسكندر الأفروديسي كانت متداولة في المكتبة العربية[17]، كما أن مدكور يؤكد على أن مؤلفات مدرسة الإسكندرية أمثال مؤلفات" أمونيوس" قد نقلت بشكل مباشر ومبكر إلى العالم الإسلامي[18]، وهي مؤلفات غنية بالمنطق الرواقي، وقد مارست نوعًا من التلفيق بين المنطق الرواقي والميغاري تحت ما يسمى بالمدرسة المشائية في المنطق.

وهذا يجعلنا نؤكد – ولأسباب كلامية – على أن الرازي قد اطلع على أفكار الرواقيين، لكننا – وفي الوقت ذاته – نصر على أن هذا الاطلاع ليس مباشرًا لأن مؤلفاتهم الأصلية قد فقدت ولم تصل إلينا إلا عن طريق ما كتبه سكتوس امبيريكوس[19] في مؤلفيه" Outlinfes of Pyrrhonism، Against of the logician". وما أورده ديوجين Diogenes Laertius [20] في كتابه Lives of Eminent philosophers، كذلك ما جمعه الباحث الألماني فون آرنيم من شذراتهم تحت اسم Stoicornum Veterum [21]، والمقتطفات التي خطها شيشرون، وما كتبه المنطق المعاصر عنهم والذي استقاه من هذه المصادر أمثال المنطقي الامريكي بنسون ماتيس في كتابه المنطق الرواقي، والمنطقي البولندي يان لوكاشيفتش في كتابه نظرية القياس الأرسطية ، وروبير بلانشي، أما أهم كتاب كتب في العربية عن عموم فلسفتهم فهو كتاب عثمان امين الفلسفة الرواقية، وقد لجأنا إلى أكثر من هذه المصادر ما عدا كتاب الباحث الألماني فون آرنيم لعدم توفر كتابه في مكتباتنا العربية .

17 Shehaby, nabil . The propositional logic of Avicena, reidel publishing, company, Holland, use, 1973,p: 8 .

18 مدكور، ابراهيم: المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، عدد: 293، 1935، ص 696.

19 مؤلف معارض للمذهب الرواقي، كان همه هدم الفلسفة الرواقية

20 عاش في القرن الثالث وهو غير مختص بالمنطق وتكمن أهميته في عرضه النزيه للآراء الرواقية .

21 نقلًا عن أمين عثمان، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1971، ص 71– 72

ثانيًا: الدليل والأمارة[22] عند الرازي وأصولهما الرواقية:

ناقش الرازي مسألة الدليل في كتابه الأشهر كتاب المحصل، وقد قسم فيه مذاهب علم الكلام إلى أربعة أركان أولها عنونه بـ " أثرهم في المقدمات "وقد عالج فيه آراء علماء الكلام من خلال قضايا المنطق المتعلقة بمباحثهم الكلامية.

يعرف الرازي الدليل بقوله << الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول>>[23] أما الإمارة فهي << الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول >>.[24]أما الرواقيون فقد عرفوا الأمارة بأنها << تلك التي تستخدم في الكشف عما هو مؤقت وزائل ولا دليل على وجوده مثل الدخان الدال على النار، وهي تصلح لأن تكون مقدم قضية شرطية تؤدي للوصول إلى التالي >>[25]

إذا ما أردنا عقد مقارنة بين ما قام به الرازي من تعريف للدليل والأمارة مع نظيره الرواقي، فسنجد أن العلامة الدلالية عند الرواقيين هي التي تصلح لأن تكون مقدم قضية شرطية وتكون مرتبطة بشكل واضح لا ظني مع الشيء الذي تدل عليه.[26] وهذا ما أشار إليه الرازي بالتحديد في تعريفه للدليل أعلاه، وإذا وقفنا عند هذين المصطلحين الأمارة والعلامة التذكرية لوجدناهما مرتبطين بما هو عقلي، وذلك من خلال العلاقة القائمة بين العلامة وبين الشيء المرتبط معها.

وهذا ما أشار إليه الرازي عندما تحدث عن علاقة اللزوم العقلي الحاصل بين المشروط والشرط، وقد ناقش الرواقيون هذين المصطلحين وأسهبوا في الحديث عنهما،

---

22 فيما يتعلق بهذين المفهومين لن نتعرض لآراء الرازي إلا فيما يتقاطع مع وجهة النظر الرواقية حولهما

23 الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 70

24 الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 70

25 Empiricus . Sextus . Against The logicians, trans into English by: R.gbury.The loeb classical library. H. M, Harrad university press Cambridge . William Heinemann, LTD,London, 1983, II,252-254, P: 369

26 Empiricus, Sextus .Outlines of Pyrrhonism, trans into English by: R.gbury.. The loeb classical library, H. M, Harrad university press Cambridge . William Heinemann, LTD،London، 1976،II، 100 – 101، P: 215 .

والسبب في ذلك انشغالهم بالعلوم التجريبية لاعتقادهم بوجود ترابط ضروري بين كل الأشياء،[27] أما فيلسوفنا فقد سخر هذين المصطلحين في علم الحديث والفقه[28] .

ثالثًا: مشكلة الكلي عند فخر الدين الرازي:

تندرج مشكلة الكلي ضمن المشكلات الفلسفية التي ورثها الفلاسفة العرب عن نظرائهم اليونان، فقد انقسم الفلاسفة اليونان إزاءها ثلاثة مواقف:

1.الموقف الواقعي[29]: مؤسسه أفلاطون، الذي نظر إلى الكلي باعتباره ذي طبيعة مشتركة للجزئيات المكونة له، فالكلي كائن مجرد موجود يشكل باجتماعه مع نظرائه عالم المثل الذي هو العالم الحقيقي . وهنا يختلط عند أفلاطون المعرفي بالميتافيزيقي .

2.الموقف التصوري: وتزعمه أرسطو الذي خالف فيه معلمه في أنه لم يهمل الجزئي، بل اعتبره موجودًا حقيقيًا على خلاف أفلاطون الذي أعطى الأولوية للوجود الكلي، فغدا الكلي عند أرسطو عبارة عن مجموعة صفات لعدة أجزاء، وهو لا يحقق وجودًا خارجيًا حقيقيًا . بيد أن أرسطو في موقفه ذاك قد سجل تناقضًا على المستوى المنطقي لأنه أهمل الحدود الجزئية واهتم بالحدود الكلية[30]، وكذلك أكد على أنه لا علم إلا بالكليات، فكيف يكون الوجود الحقيقي هو الوجود الجزئي، وأن مصدر المعرفة هو الحس من جهة، وكيف يكون العلم بالمبدأ الكلي فقط من جهة أخرى.[31]

يمكننا القول أن أرسطو كان واضحًا على المستوى الطبيعي، ومؤكدًا للمبدأ السابق: لا وجود إلا للجزئي، وذلك بإعطائه الأولوية للوجود الجزئي دون الكلي، أما على المستوى المنطقي والأنطولوجي، فقد أكد على الكلي وأهمل الجزئي. فعلى المستوى

---

27 ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1987، ص: 187 – 188 .

28 الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقد م له: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص: 70–73 .

29 مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 2012، ص: 74 .

30 زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص: 27 – 28 .

31 حريبا، لؤي: فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي " الأثر الأرسطي "، رسالة دكتوراه غير منشورة، اشراف د . سليمان الضاهر، جامعة دمشق، 2013، ص 147 .

الأنطولوجي أكد عبد الرحمن بدوي[32] أن أرسطو، أعطى الأولوية للصورة على الهيولى، أما على المستوى المنطقي فإن استدلالاته كما هو معروف للمتخصص قائمة على الجوهر الكلي، << وإن منطقه هو منطق الحدود والماهيات الكلية>>[33]

3. موقف الاسميين: وهم أصحاب المنطق الرواقي – ذي الأصول الميغارية – الذين ذهبوا إلى أنه لا يوجد خارج الأذهان سوى الأفراد، وأن المعرفة تنحصر في الجزئي .

لقد أكد الرواقيون الصفة الفردية وأنكروا الكليات في المنطق الأرسطي، << واعتبروها مجرد تصنيفات عارية عن الحقيقة، فهي مجرد أسماء ليس لها وجود خارج الذهن.>>[34]

بدايةً يمكننا القول أن أغلب الفلاسفة العرب ابتعدوا تمامًا عن النظرة الواقعية والأسمية واحتذوا بالموقف الأرسطي التصوري للكلي، وقد ذهب علي سامي النشار أن غالبية المتكلمين نحوا منحىً رواقيًا معتبرين أن الكليات مجرد أسماء، وأن البحث الدقيق في كتب الرازي يثبت هذه الدعوى[35]، إلا أنه لم يبرهن على دعواه .

لو أمعنا النظر في النص المنطقي عند الرازي للكشف عن حقيقة موقفه من الاتجاهات المنطقية السالفة لتبين لنا أن الرازي قد رفض رفضًا قاطعًا النظرية الواقعية الأفلاطونية، فقد عقد فصلًا كاملًا في مباحثه المشرقية حول دحض نظرية المثل الأفلاطونية وواقعية الكلي[36] .

ولكن التساؤل الآن هو: هل رفضه للمذهب الواقعي أوقعه في أحضان المذهب الإسمي، أم أنه بقي مخلصًا للمذهب الأرسطي التصوري .

---

32 نقلًا عن حريبا، لؤي، فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي " الأثر الأرسطي "، مرجع سابق، ص: 147

33 Bochenski, I . M . **A history of formal logic.** Trans by: I .v . o, Tomas, clesea puplishing company . New york ,1970 . P: 108 – 109 .

34 بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002، ص 127 .

35 النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربي، ط 6، 1947، ص 37، وقد أخذ هذه الفكرة عن كتاب الفلسفة الرواقية لعثمان أمين، ص: 228–247 .

36 لقد عنون الرازي هذا الفصل وهو الفصل العشرون بعنوان " في ابطال المُثُل " الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، الجزء الأول ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذي القربى، قم بإيران، ط2، 1329 هـ . ش، ص: 201 – 205 .

في معالجته لمسألة الكلي فرق الرازي بين عدة مستويات له:

1. << قد يراد به الكلي المنطقي ويصفه الرازي بنفس الكلية .
2. وقد يقصد به الكلي العقلي ويصفه الرازي بأنه مجموع الكلية مع قيد كونها الكلية .
3. وقد يراد به الكلي الطبيعي وهو تلك الماهية التي يمكن أن يحكم العقل عليها بكونها كلية، وهي عنده مدركة بالقوة الحساسة .>>[37]

إذن يؤكد الرازي على وجود الكلي الطبيعي كماهية وهو مدرك بالقوة الحساسة، مما يعني متابعته للنهج الأرسطي في المجال الطبيعي، والسؤال الآن: هل بقي الرازي متابعًا له في المجال المنطقي ؟

في نص آخر للرازي يعلن فيه عن تقسيم رباعي للكلي يقول فيه: << الكلي

1. قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها .
2. وقد يراد كون الطبيعة محتملة لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين .
3. وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين .
4. وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض، بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك التشخص الآخر .

إذن الكلي بالمعنى الأول والثاني والرابع موجود في الأعيان، أما بالمعنى الثالث فهو غير موجود.>>[38]

لقد أثبتنا في نص سابق الوجود العياني لمفهوم الكلي في الميدان الطبيعي، وقد أشار إليه الرازي باعتباره المعنى الأول، كما أنه أعطى صفة الوجود للمعنى الثاني وهو المعنى العقلي، أما المعنى الرابع وهو المعنى الميتافيزيقي للكلي فقد أعطاه أيضًا صفة الوجود، وبقي فقط المعنى الثالث الذي لم يمنحه هذه الصفة، فهل بإمكاننا الإقرار أن المعنى الثالث للكلي هو المعنى المنطقي؟

---

37 الرازي، فخر الدين: المطالب العالية من العلم الإلهي، الجزء السابع، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ص: 53 .بتصرف

38 نود الإشارة إلى أن النص السابق مقتبس بالكامل عن الرازي إلا أن عملية التصنيف هي من عملنا، انظر: الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج 1، مصدر سابق، ص 573 .

يقول الرازي << كل لفظ ذكر وفهم منه معنىً واحد، فذلك المعنى الواحد إما أن يكون نفس تصور معناه مانعًا من وقوع الشركة فيه، أو لا يكون مانعًا من وقوع هذه الشركة، فإن كان الأول هو الجزئي (...) وإن كان الثاني (...) فهو الكلي>>[39]، ولكن هل يحقق الكلي المنطقي عند الرازي أي نوع من أنواع الوجود غير الوجود الحسي؟ فـ << الكليات لا يعطيها الحس البتة >>[40] كما صرح الرازي بذلك، ويذكر الرازي في موضع آخر أن << الكلية وصف عارض للماهيات >>[41].

أن الوصف بهذا المعنى هو أمر يبتدعه العقل، مما يعني أن الكلية تحقق وجودًا ذهنيًا، وهو يصرح بهذا الوجود الكلي المنطقي، وفي معرض تفريقه بين لفظة الكل ولفظ الكلي يقول << إن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج، أما الكلي فلا وجود له إلا في الذهن >>[42] .

إن اقتصار الوجود المنطقي على الوجود الذهني هو ما ذهب إليه الرواقيون حيث أن الكلي المنطقي لديهم هو مجردات وكيانات ذهنية غير موجودة خارجه، وهو ما قرره روبير بلانشي عندما رصد الخلاف بين منطقهم ومنطق أرسطو قائلًا: << أما الرواقيون فهم إسمانيون، فبالنسبة إليهم لا توجد أنواع ولا جواهر، فما يميز كائنًا، ليس الاشتراك في جوهر .... بل الذي يميزه هو الصفة الفردية الملموسة، ولهذا لا يوجد فردان متماثلان، ولهذا فإن التعريف لا يتقوم بالمفارقة الخصوصية بل بتعداد الخواص،..... فما تعبر عنه مقدماتنا ليس ربطًا بين مفهومين ... بل تعبر عن وقائع تحدث في الزمن مثل ديون يتنزه، أو هي روابط بين الوقائع مثل .. إذا انجرح إنسان في القلب فسوف يموت >>[43] وهذا نفس ما ذهب إليه الرازي في موضع سابق حيث أشار إلى أنه معنىً مضاف إلى الماهية، فلا يتحقق وجوده إلا باعتباره وصفًا للماهيات وهذه الماهيات

39 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، مصدر سابق، ص: 54 .

40 الرازي، فخر الدين: المحصل، مصدر سابق، ص 38 .

41 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ج1، مصدر سابق، ص 572 .

42 المصدر السابق، ص 575 .

43 بلانشي، روبير . المنطق وتاريخه ، مرجع سابق، ص: 127 .

نتوصل إليها من خلال التعريف، وهذا ما يقودنا إلى البحث في مسألة التعريف، ومعرفة المسار الذي انتهجه الرازي، فهل كان متابعًا لأرسطو أم للرواقيين ؟

رابعًا: مشكلة التعريف بين التصور الرواقي والتصور الإرسطي:

يقسم التعريف عادة عند مؤرخي المنطق إلى نوعين وهما التعريف الشيئي والتعريف الاسمي، وقد أجمع أغلبهم على أن سقراط هو أول المشتغلين بالتعريف الشيئي، فقد وضع اسسه من خلال بحثه المستمر عن ماهية الأشياء وجوهرها . ومن المعلوم أيضًا أن أول نظرية في التعريف الشيئي قد استخرجها" فورفوريوس" من منطق المعلم الأول وقد أوضح معالمها في كتابه ايساغوجي، وقد قام الفلاسفة العرب بشرحها ابتداءً بالفارابي إلى ابن رشد مرورًا بابن سينا .

ولا بد من الإشارة إلى أن المناطقة العرب عمومًا أخذوا بالتعريف الشيئي باعتباره السبيل الوحيد للوصول إلى الماهية، وقد قسموه – كما هو الحال عند أرسطو – إلى نوعين[44]: الأول بالحد والثاني بالرسم . وانقسام كل واحد منهما إلى قسمين: تام وناقص.

إن التعريف بالحد التام يعكس فلسفة تهتم بالجوهر والمادة ويبرز بعدًا انطولوجيًا وميتافيزيقيًا، لذا لم يكن موضع اهتمام المنطق الرواقي الاسمي، لذلك لم يسع هذا المنطق لاكتشاف المفهوم من خلال تحديد الجنس والفصل بل من خلال الكشف عن الصفة الفردية، فلا يوجد فردان متماثلان، إن التعريف لديهم – وبحسب بلانشي [45]– سيقوم بتعداد الصفات المميزة للفرد، وقد عبر بروشار عن هذا الاتجاه بالتعريف الرواقي عندما أكد على المعنى التداولي اللغوي للشيء المراد تعريفه .[46]

إن التعريف الرواقي تعريف لفظي يهدف إلى تفسير الكلمة المراد تعريفها أكثر منه لتعريف ماهية الشيء، وهو ما يعادل التعريف القاموسي في المنطق الحديث .

---

44 حول نظرية التعريف الشيئي، انظر: مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص 103- 105 .

45 بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، مرجع سابق، ص 127 .

46 Brochard, V . Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie modern, Librairie felix Alcan, paris, 1912, P: 225 .

وقد قدم الرواقيون تعريفات قاموسية عديدة << فكريسيب يرى أن التعريف هو تعداد الشيء المراد تعريفه الذي تميزه عن غيره فسقراط هو الذي يمشي حافيًا في الأسواق واستاذ أفلاطون وهو الذي حكم عليه بالموت سمًا .... >> [47] فالوصول إلى الماهية عند الرواقيون مرتبط بتعداد خواص الشيء المراد تعريفه وهو بالضرورة شيء جزئي وهذا ما يتوافق مع اتجاههم الاسمي .

أخذ الرازي بالتعريف الاسمي عندما أكد على دور كل من الحس والاستقراء في عملية الإدراك[48]، وسنبدأ الآن بإيضاح موقف الرازي من كلا التعريفين بادئين بالتعريف الشيئي:

يمكننا القول أن مسألة التعريف الشيئي مرتبطة بمشكلة الكلي باعتبار أن الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض هي من الكليات، فما موقف الرازي منها ؟ وهل تابع المنهج الأرسطي أم كان رواقيًا ؟

يقول الرازي <<الكلية وصف إضافي عارض للماهيات، فالكلي قد يراد به معروض هذا الوصف، وقد يراد به مجرد هذا الوصف، وقد يراد به مجموع الأمرين، ومراده هاهنا نفس هذا الوصف الإضافي، وكذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض هذه الماهيات (...) وكذا القول في النوع والفصل والخاصة والعرض العام.>>[49]

وهذا يعني أن الكليات ليست في حقيقتها أن تكون موجودة وجودًا ذهنيًا، فالكلية وصف زائد على الماهية، وكذلك فإن الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام – وهي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها التعريف الشيئي – هي وصف عارض زائد على الماهية .

وقد أكد الرازي هذا المعنى بقوله << الكلي هو المعنى الإضافي في جنسٍ تحته خمسة أنواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام>>[50]. وكما فرق الرازي بين

47 Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe, trans by: R .D, Hicks the loeb classical library, William Heineman, T.D. London, 1970,P: 169 .

48 الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مصدر سابق، ص 2 .

49 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ج1، مصدر سابق، ص: 752 .

50 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ج1، مصدر سابق، ص: 572 .

مستويات عدة للموجود الكلي، أيضًا فرق بين عدة مستويات للوجود في الكليات الخمس قائلًا: << فالجنس: 1. قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلًا أو غيره .2. وقد يراد به نفس هذا الوصف الإضافي .3. وقد يراد به مجموع الأمرين . والأول يسمى الجنس الطبيعي والثاني الجنس المنطقي والثالث الجنس العقلي، وكذا القول في النوع والفصل والخاصة والعرض العام>>[51].

إن ما قلناه سابقًا بخصوص الكلي ينطبق وفقًا لرؤية الرازي على الكليات الخمس والتي هي أساس التعريف الشيئي، فكما حجب الرازي الوجود الحقيقي على المستوى المنطقي ومنحه على المستوى الطبيعي والعقلي، كذلك فعل في الكليات الخمس. فإعطاء الوجود الحقيقي الذهني للمستوى العقلي، والوجود الخارجي للمستوى الطبيعي، والتأكيد على أن حمل الكليات الخمس هو حمل عارض وليس مقوم – كما أدعى أرسطو – ليدل دلالة واضحة على الأثر الرواقي على الرازي، وقد صرح الرازي ببطلان التعريف بالحد على الطريقة الأرسطية السينوية قائلًا: <<أما قوله الحد المركب من الجنس والفصل فقد عرف بطلانه بالمنطق>>[52]. وفي لباب اشاراته اعترض فيلسوفنا على النص السينوي في تعريفه للحد باعتباره دالًا على الماهية التي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الجنس والفصل قائلًا: <<واعلم أن المطلوب من الحد إن كان هو العرفان التام لم يحصل ذلك، إلا بذكر جميع الأجزاء إما بالمطابقة أو بالتضمن>>[53]

إن تقليل الرازي من أهمية الكليات أوقعه في أحضان المذهب الرواقي فيما يتعلق بالتعريف القائم على ذكر جميع أجزاء الشيء المراد تعريفه، فقد أخبرنا **ديوجين لايرتس** عن التعريف الكريسبي أنه مجرد تعداد لخواص الشيء المراد تعريفه[54].

51 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، مصدر سابق، ص: 572 .

52 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، مصدر سابق، ص: 572 .

53 الرازي، فخر الدين: الباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص: 28 .

54 Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe,trans by: R .D,Hicks the loeb classical librar‹,William Heineman,L.T.D. London, 1970, 59 -61 . P: 169

وهنا نود أمر آخر متعلق بمعنى التعريف وهو الوقوف على شرط من شروط التعريف الأرسطي الشيئي وهو ألا يكون التعريف دائريًا أي لا يشمل التعريف على اسم لشيء من الأشياء المراد تعريفها[55]. وهو شرط أهمله الرازي عندما قام بتعريف الجهات على النحو التالي: << الممكن هو الذي لا يكون ضروريًا، والضروري هو الذي لا يمكن عدمه (...) وإذا لم نجد شيئًا في تعريف كل واحد منها إلا سلب الآخرين عنه صار التعريف دوريًا >>[56]، بل أكثر من ذلك فالرازي لم يجعل مخالفته لأرسطو أمرًا مستورًا بل أعلنه في بداية الباب الرابع الذي خصصه لمناقشة مشكلة الجهات قائلًا: <<اعلم أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية>>[57] وهذا ما يجعلنا نخمن وجود أثر رواقيًا واضحًا على التعريف الدوري للجهات عند الرازي، فعلى ما يذكر **نيل**[58] فإن تعريف **ديودورس** للممكن والضروري كان يرتبط بأشياء من المراد تعريفها، مما يعني أن تعريفات فخر الدين الرازي الجهوية مشابهة في بنيتها التعريفية لتعريفات ديودورس للجهات[59] .

ويمكننا الوقوف عند أثر رواقي آخر على فخر الدين الرازي وهو المتعلق بكيفية تعريف الجهات المنطقية، فيما يتعلق بالجهات عند الرواقيين فقد أشار نيل إلى امكانية انتقال الجهات من حالة جهوية إلى حالة جهوية أخرى بفعل تغيرات تطرأ على القضية فتغير من قيمتها ووجهتها[60]، مما جعل نيل يستخدم كلمة حالة في وصفه للجهات، وهذا ما نجده باديًا عند فخر الدين الرازي الذي سمح للممكن الانتقال من حال الإمكان إلى حال الوجوب بفعل المرجح الذي يغير من قيمة العبارة الجهوية فينقلها من حال إلى حال أخرى .فهو يقول << ... والممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا

55 مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، مرجع سابق، ص 111 .

56 الرزي، فخر الدين: المباحث المشرقية، مصدر سابق، ص: 207 .

57 المصدر السابق، ص 206

58 Kneale, William & Marth Kneale . The Development of logic, Clarendon Press, Oxford, 1975 . P: 124 .

59 حول نظرية الرواقيين حول الجهات والمشاكل التي أثارتها تعريفات ديودورس فيما يعرف تاريخيًا في المنطق بمشاكل الحجة الكبرى انظر: بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص:137–141.

60 Kneale, William & Marth Kneale . The Development of logic, op . cit, P: 118

بمرجح >>[61] إن هذا المرجح الذي أشار إليه الرازي وأثره على الجهات ودوره في انتقالها من حال إلى حال أخرى لا يرجع في حال من الأحوال إلى شروط موجودة في ماهيته كما قال أرسطو لأنه ساق ثلاثة براهين يبطل فيها الرأي الأرسطي في أن يكون سبب الانتقال هو قابلية الماهية للتغيير [62]، وقد صرح الرازي في نهاية بحثه عن الممكن عن طبيعة المرجح قائلًا << أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته [63]>> وهنا نلحظ أن ما رمى فخر الدين في أروقة أهل الرواق هو نظرته المختلفة عن أرسطو لواجب الوجود .

أخيرًا فإننا لم نجد لفكرة المرجح أثرًا في النص السينوي، وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد أن الأثر الرواقي كان عبر وسيط آخر، وليس عبر ابن سينا الذي شكل في أغلب الأحيان وسيطًا لمثل هذا الأثر.

خامسًا: المقولات عند الرازي:

سنناقش في هذا المطلب نقاط التلاقي في نظرية المقولات الرواقية مع مثيلتها عند الرازي . مما يعني أننا سنضرب صفحًا على نظرية المقولات الأرسطية إلا في نقاط تلاقيها مع النظرية الرواقية .

من المعلوم أن أرسطو هو أول من بحث في المقولات معتبرها مفاهيم عقلية تعبر عن أجناس عليا تنتظم الموجودات بحسبها وقد حصرها بعشر مقولات هي الجوهر وتسع مقولات تصح أن تحمل على الجوهر، وقد ناقش المعلم الأول نظرية المقولات في كتبه المنطقية، أما الرواقيين فقد خالفوه في ذلك وناقشوا مسألة المقولات من خلال أبحاثهم المتعلقة بالطبيعة، ذلك أن مصادرنا عن المنطق الرواقي لم يرد فيها أي أثر لبحث

61 فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص: 32 .

62 انظر فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، مصدر سابق، ص 213 – 214 .

63 المصدر السابق، ص 217

المقولات [64]. كذلك فإن << آرنيم الذي جمع الشذرات المتبقية من الفلسفة الرواقية عرض لمسألة المقولات لديهم في الفصل المتعلق بالطبيعة وليس المنطق>>[65].

إذا أردنا تفحص موقف الرازي من مسألة موقع المقولات بين الأبحاث المنطقية كما هو حال أرسطو أم في الأبحاث الميتافيزيقية فقد ناقشها في كتبه الأصيلة كالمباحث المشرقية في أبحاثة الميتافيزيقة، كما أن المباحث هو كتاب لا يتعرض فيه صاحبه للأبحاث المنطقية وانما خصصه – كما يوحي عنوانه– للمباحث الإلهية والطبيعية [66] .

لقد تأثر الرازي في هذا الأمر بالرواقيين سالكًا في ذلك مسلك المتكلمين[67]، أما بالنسبة لمبحث المقولات الوارد في شروحاته على منطق ابن سينا مثل لباب الإشارات وكتاب شرح عيون الحكمة فبيانه على الشكل التالي: من المعلوم أن الشيخ الرئيس أشار عند تعرضه لهذه المباحث على أنها غير متعلقة بالمنطق البتة << وأنها تتصل بموضوع الميتافيزيقا >>[68] وقد بين الرازي حقيقة موقف الشيخ الرئيس من هذا العلم ولماذا أدرجه هو أيضًا في أبواب المنطق وليس في العلم الإلهي كما فعل في المباحث المشرقيةً: << اعلم أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق بالمنطق البتة، وإنما هو أحد أبواب

64 نقصد هنا المصادر التالية:

Empiricus . Sextus . Against The logicians .
Empiricus . Sextus .Outlines of Pyrrhonism .
Kneale, William & Marth Kneale . The Development of logic .

65 بوشنسكي . أ . م: المنطق الصوري القديم، ترجمة إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ص: 270– 271، بتصرف.

66 لقد ناقش الرازي مشكلة المقولات في الكتاب الثاني من صفحة 233 – 376 . انظر كتاب الرازي فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق وتعليق محمد المعتصم، المجلد الأول، منشورات ذوي القربى: قم طهران، 1329 .

67 حول موقف الفلاسفة العرب والمتكلمين في مسألة المقولات، انظر: النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الاسلام، مرجع سابق، ص: 39 .

68 حول رأي ابن سينا من طبيعة المقولات انظر: سالم محمد عزيز نظمي،تاريخ المنطق عند العرب مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1983، ص 231 .

العلم الالهي، إلا أن الشيخ وافق المتقدمين وأورد هذا الباب في هذا العلم، فنحن أيضًا نفسر >>[69] .

وإذا ما انتقلنا إلى مسألة أخرى تتعلق بعدد المقولات، وهي عند أرسطو عشرة كما هو معلوم أما الرواقيون فجعلوها أربع هي << الجوهر Substance، الصفة Quality، الحال Disposition، النسبة Relative disposition >> [70] فيما يتعلق بموقف الرازي فإنه ظل مخلصًا لأرسطو في عدد المقولات معتبرها عشرة وليست أربعة كما قال الرواقيون بل أكثر من ذلك أخذ على الشيخ الرئيس عدم نقد أولئك الذين جعلوا <<المقولات أربع – جوهر وكم وكيف ونسبة – وجعل النسبة جنسًا للست الباقية .... والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلًا عن أن يبطله مع أنه مختل جدًا >> [71]

وهنا نلاحظ من خلال النص السابق أن الرازي لم يبق بعيدًا عن الأثر الرواقي في المقولات بل وقف موقف المهاجم لهذه النظرية التي اعتبرها مختلة في جعل مقولة النسبة جنسًا لباقي المقولات العشرة ما خلا مقولة الجوهر والكم والكيف والنسبة .

سادسًا: المنطق الشرطي عند الرازي:

إن الهدف من هذا المطلب الكشف عن الأثر الرواقي على الرازي فيما يتعلق بمنطقه الشرطي، خاصة إذا ما علمنا أن منطق الرواقيين لم يكن حمليًا بل كان منطقًا شرطيًا، كما أن أرسطو لم يعرف أصلًا المنطق الشرطي، فالرواقيون ومن قبلهم الميغاريون كان لهم الفضل الأكبر في تأسيس ما عرف بالمنطق الشرطي، وسنبحث في القضايا الشرطية وأنواعها، ثم القياس الشرطي الاستثنائي بكل أشكاله بادئين بالقضايا الشرطية .

أ . **القضايا الشرطية:** إن القارئ لتراث المناطقة اليونان يعرف على وجه الدقة أن أول من تطرق للقضايا الشرطية المتصلة هم الميغاريون، وتحديدًا كلًا من ديودورس و فيلون الميغاريين[72]، <<ويعد فيلون أول منطقي وضع قواعد صدق القضايا الشرطية

69 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، مصدر سابق، ص: 95 .

70 Dumitriu, A .History of logic, edition anglaise, Abacus press Tunbrige wells, kent, buchaest, 1977, p:233-234 .

71 الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، ج1، مصدر سابق، ص: 270–271 .

72 Empiricus . Sextus .Outlines of Pyrrhonism .op . cit, II, 110 – 112, P: 223

المتصلة>>[73] أما الشرطية المنفصلة فلم نجد أحد سبق الرواقيين في البحث فيها[74]، مما يعني أن أي إشارة للقضايا الشرطية عند الرازي هي دليل على تأثره بالرواقيين بشكل مباشر أو غير مباشر .

إذا ما تفحصنا كتب الرازي الأصلية فلا نكاد نجد أثرًا للقضايا الشرطية فيها، وقد انحصر ذكرها بمؤلفاته الشارحة لمنطق الشيخ الرئيس وهما شرحان:

1. ففي شرحه على كتاب الاشارات والتنبيهات والمعروف بـ **لباب الاشارات** قدم الرازي تلخيصًا مقتضبًا لمباحث ابن سينا في القضايا المتصلة والمنفصلة، دون أي أضافة تذكر على المتن السينوي[75]، وهي مباحث لم نلحظ فيها أي أثر رواقي خالص إنما اتبع فيها الشيخ المدرسة المشائية فهو يقرر كالشيخ الرئيس تماما طبيعتها مكوناتها، مشكلة العكس، مقارنتها بالقضية الحملية، وسنورد مقتطفات من نصوص الرازي للتدليل على عدم وجود أي أثر رواقي على لباب الإشارات، فهو يقول << الشرطيات أيضًا قد يوجد فيها اهمال وحصر ..... قد عرفت أن الشرطية لا بد أن تكون مركبة من قضيتين .. فالشرطيات إن كانت مركبة من شرطيتين لم يتسلسل، بل لا بد وأن ينتهي بالآخرة إلى شرطيات غير مركبة من الشرطيات، فيكون بالآخرة مركبة من الحمليات فثبت: أن الشرطيات لا بد وأن تنحل بالآخرة إلى الحمليات .... يجب أن يجري أمر المتصلة في الحصر والإهمال والتناقض والعكس: مجرى الحمليات . على أن يكون المقدم كالموضوع، والتالي كالمحمول....، فهذا السلب يفيد نفي الحصر، لا نفي الحكم ..

73 Kneale, William & Marth Kneale . The Development of logic . op . cit, P:129

74 تحدث الرواقيون عن ستة أنواع للقضايا الشرطية، وهي على التوالي: المتصلة والمنفصلة والعطفية والسببية والاستدلالية والتفاضلية، حول القضايا الشرطية عندهم انظر:

1. Mates, Benson،Stoic logic،University of California Press Berkeley and los angeles, Second Printing, California, 1961 P-P:48 - 54
2. Mates, Benson . Diodorean Implication, The philosophical review, vol: 58 Editted by: The faculity The Stage school of philosophy cornel university, 1949 . P: 235 .

75 حول هذه الشروحات انظر: الرازي، فخر الدين: لباب الاشارات، مصدر سابق ص: 33– 36 . ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف: القاهرة، طبعة ثالثة، 1983، ص: 224 – 259 .

يجب أن تراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة .. وكذلك في الوقت والمكان .. وكذلك الجزء والكل والقوة والفعل...>>[76]. من خلال النص السابق يتبين لنا معالجة القضايا الشرطية من وجهة نظر سينوية مشائية لم تراعي أي خصوصية لها تميزها عن القضية الحملية باعتبارها المرجع الأساسي في معالجة القضايا الشرطية هو نوع من الانتصار للمنطق الحملي الأرسطي وابتعاد كلي عن المنطق الرواقي .

2.أما في شرحه على عيون الحكمة فقد اقتصر الرازي على شرح التعريف الذي قدمه ابن سينا للقضية المتصلة، دون الدخول في إمكانية تسويرها وتلازمها وجهاتها، وإمكانية مقارنتها بالحمليات <<فلأن شرط كون القضية قضية، كونها محتملة للتصديق والتكذيب، ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه، والتالي وحده مع دخول حرف الجزاء عليه، لا يقبل التصديق والتكذيب، فثبت أن المحكوم عليه بكونه مستلزمًا لشيء والمحكوم عليه يكون لازمًا ... [77]>> أما عن المنفصلة فيعترض على تعريف ابن سينا من ثلاثة وجوه << الأول أنه ليس كل قضية حكم عليها بتكافؤ قضيتين في العناد: منفصلة، ألا ترى أنا نقول: كون العدد زوجًا ينافي كون العدد فردًا . فهذه قضية حملية .... الوجه الثاني المنفصلة الحقيقية .. لا يكفي من كونها منفصلة حقيقية وقوع التعاند بين أجزائها ... بل الشرط من كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزائها ممتنعة الاجتماع، ممتنعة الارتفاع ..الوجه الثالث: أنه لا معنى لقولنا: اما أن يكون العدد زوجًا وإما أن يكون فردًا، إلى أن الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية إل أنا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة، فإن كان التفاوت ليس إلا في هذا القدر فهو ضعيف. لأن التفاوت في العبارات المحضة غير ملتفت إليه، وان كان في أمر معقول حقيقي، فلا بد من الإشارة إليه..[78]>>: ما يهمنا من اعتراضات الرازي الثالث منه، ذلك أنا لم نعثر عليه في الإرث المنطقي العربي برمته ولا في التراث الرواقي، وهو يتعلق بالمثال الذي ضربه ابن سينا للقضية

76 الرازي، فخر الدين: لباب الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ص: 33- 36 .

77 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، مصدر سابق، ص: 122

78 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، مصدر سابق، ص: 123 .

المنفصلة العنادية وهو: إما أن يكون العدد زوجًا وإما أن يكون العدد فردًا، ورأى الرازي أن قوة هذا المثال وصحته ناتجين عن طبيعة العبارة المخصوصة، ولا يلتفت للتفاوت بين العبارات، ولعل الرازي ومن خلال قراءته للموروث المنطقي العربي حول القضية الشرطية المنفصلة العنادية، لم يجد سوى هذا المثال، فأراد الاعتراف أن قوة القضية الانفصالية العنادية تكمن في شكلها وصورتها وليس في مضمونها المادي، وأن نقده للمثال الوحيد الذي يشير لمضمون القضية لا صورتها، أراد من خلاله توضيح حقيقة المنطق في أن قوته نابعة من شكلانيته وصحته وليست من مضمونه ومطابقته للواقع عن طريق صدقه . وفي الحق القول أن هذه الملاحظة ناتجة عن عدم قراءته للمصدر الرواقي بشكل مباشر بل عبر وسيط لأن مصدر شهرة المناطقة الرواقيين في العصر الحديث تعود إلى أن مذهبهم كان أكثر المذاهب القديمة صورية وشكلانية [79].

ب . القياس الاستثنائي: بادئ ذي بدء نود الإشارة إلى أن الفضل في بحث القياس الاستثنائي يعود إلى الرواقيين، فلم نجد أحدًا قبل **كريسيوس** قد تحدث عن اللامبرهنات الخمس وعن ضروب القياس الاستثنائي، بيد أن الرازي لم يتعرض لها في كتبه الأصلية، وحصر ذكرها في شروحاته على مؤلفات ابن سينا، لكنه قدم اختزالًا مخلًا لما عرضه الشيخ الرئيس، ففي الوقت الذي ذكر ابن سينا اثني عشر نوعًا منها في عموم كتبه[80]، نجد أن الرازي آثر الاقتصار على نوعين من هذه الأقيسة وهما: وهما:

أ. القياس الذي تكون نتيجته إثبات لعين تالي مقدمته الكبرى.

ب . القياس الذي تكون نتيجته نقيض مقدم مقدمته الكبرى[81]، ولو عمدنا إلى اجراء مقارنة بين القياس الاستثنائي عند الرازي ونظيره الرواقي لما تيسر لنا ذلك، وذلك

79 فيما يتعلق بمسألة شكلانيتهم وصورتيهم انظر:

لوكاشفيتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة وتقديم عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1991، ص: 26 – 33 .

80 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات،القسم الأول، مصدر سابق، ص: 448 – 450 . ومن أراد التوسع في أنواع القياس الاستثنائي عند ابن سيا انظر دراستنا الجزر، هنى، القياس الاستثنائي عند ابن سينا الأصول والتجليات، مجلة جامعة دمشق، المجلد 29، العدد: 3– 4، 2013 .

81 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، مصدر سابق، ص: 163 .

لغنى المصدر الرواقي وتقديمه لنسق متكامل فيما يتعلق بالقياس الاستثنائي القائم على لامبرهنات خمس تشتق منها باقي أنواع هذا القياس [82]، أما فيلسوفنا فكان يكتفي بتقديم شرح دون إعطائه أولوية لهذه الأنواع، وذلك لاعتقاده بعدم أهمية الشرطيات، وأن الأصل هو المنطق الحملي، لأن القضية الشرطية تنحل إلى قضيتين حمليتين وهذا هو موقف المناطقة العرب عمومًا وهو موقف مأخوذ أصلًا عن أرسطو كما يعتقد الرازي فهو يقول على سبيل المثال: << أن المعلم الأول علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات، الا في مجرد الألفاظ، فلهذا لم يلتفت اليها، وما أقام لها وزنًا البتة .>>[83]

سابعًا: منطق الرازي وإشكالية المصدر:

يمكننا القول أن الفيلسوف الأبرز الذي ساهم بنقل التراث المنطقي الرواقي إلى الرازي هو ابن سينا، ذلك أن كثيرًا من المادة المنطقية الرواقية التي نهل منها الرازي كان مصدرها ابن سينا، وتجلى عمله إما نقدًا، أو تعليقًا عليها، أو شرحًا لها، وأحيانًا عرضًا فقط، ولكن كيف وصل هذا الإرث الرواقي إلى ابن سينا .

لحل هذا الإشكال علينا إعادة النظر فيما كتبه ابن سينا لعلنا نجد إشارة إلى المصدر الذي أخذ عنه ابن سينا، ومن خلال ذلك وجدنا أن الرجل الذي أشار إليه ابن سينا وقد كان له في سبق في الطب ونكوص في المنطق هو جالينوس[84]، وفي نص آخر لابن سينا يشير إلى شخص كتب في الشرطيات وهو فاضل المتأخرين[85].

وقد ذهب مدكور إلى أن المقصود هو الاسكندر الأفروديسي[86]، وقد ذكر ابن سينا هذا الأخير باسمه في النجاة[87]، وقد عثر الباحث نبيل الشهابي على رسالة بعثها ابن

82 حول اللامبرهنات الرواقية انظر:

Empiricus . Sextus .Outlines of Pyrrhonism،op . cit, II, 157 – 158, P:251, also
Mates, Benson, Stoic logic, op . cit, 69 -72 .

83 الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، مصدر سابق، ص: 164

84 ابن سينا: القياس من الشفاء، مصدر سابق، ص: 161 .

85 ابن سينا: القياس من الشفاء، مصدر سابق، ص: 161 .

86 مدكور، ابراهيم: المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، القاهرة، عدد: 293، 1935، ص: 696 .

سينا إلى أبي جعفر يخبره فيها بانشغاله بأعمال بعض الأشخاص مثل: الاسكندر الأفروديسي وجون فيلوبونس John Philoponos وثامسطيوس، ويمكننا اضافة منطقي آخر اشتغل بالتراث الرواقي ونقلت أفكاره إلى العالم العربي وهو أمونيوس[88]. بقي الإشارة إلى منطقي هام اشتهر بالروح التلفيقية بين المنطق الحملي الأرسطي والمنطق الرواقي وهو: بويس الذي نقل الأورغانون إلى اللغة اللاتينية محملًا بشروحاته التي حاول فيها دمج المنطقين معًا[89].

بيد أن هؤلاء جميعًا كان همهم الأول هو طمس الإرث الرواقي عبر دمجه وتقديمه على أنه منطق أرسطي فبويس، وهو أهمهم <<يقدم مثلًا جيدًا على هذا التلفيق الذي بموجبه يصار إلى دمج عناصر متأتية من التيارين الكبيرين للمنطق الأغريقي، المشائية والرواقية،ويبدو الأثر المشائي واضح. ففي مطلع الرسالة يستند إلى ثيوفراسط ... بينما لا يشير إلى الرواقيين، أما مصطلحه فتطغى عليه الأرسطوطاليسية . غير أن هذه الأمثلة تأتيه من الرواقيين (إذا كان نهار فهناك نور)؛ وبينما لا يعتبر ثيوفراسط إلا الإفتراضية، مما يشير إلى مصدر رواقي .. ومما له معناه الخاص في هذه المسألة النظر في طريقة استعماله المتحولات . فنلاحظ أولًا أنه يمثلها دائمًا بحروف، مثل أرسطو، وليس بأعداد ترتيبية كما يفعل الرواقيون، يضاف إلى ذلك انه يستتبع هذه الحروف أو يستبقها بفعل الكون[90]>> هنا موقف لا يختلف برمته عن الموقف السينوي، وقد عبر ابن سينا عن هذا الموقف بقوله << أنه سيناصر المشائين أكثر من غيرهم من المناطقة>>[91] إلا أن هذا الموقف لا ينطبق بعمومه على الرازي، فصحيح أن الرازي اعتنق هذا الموقف التلفيقي فيما يتعلق بالشرطيات، إلا ان موقفه من الكليات والمقولات والتعريف كان موقفًا بعيدًا كل البعد عن أرسطو والمشائين العرب كما بينا في موضعه، لكن السؤال الذي يطرح ذاته الآن هو: هل نتج هذا الموقف المخالف لأرسطو عن انتماء

87 ابن سينا: النجاة، نشره محي الدين صبري الكردي: القاهرة، طبعة ثانية، 1974، ص 23–24 .

88 Shehaby, Nabil . The prepositional logic of Avicenna, D .reidel Publishing Company, Holland,USA, 1973, P: 8 .

89 Dumitriu, A .History of logic, op . cit, P: 310 .

90 بلانشي، روبير . المنطق وتاريخه، مرجع سابق، ص 171 – 172 .

91 ابن سينا، المدخل من الشفاء، مصدر سابق ، ص 10

الرازي إلى التيار المنطقي المغربي المقابل للتيار المشرقي[92] الذي تزعمه ابن سينا مما دفع الرازي إلى الرجوع للمنطق الرواقي الأصيل خروجًا من أحضان المنطق السينوي .

يمكننا أن نجزم ببطلان هذه الدعوى، والسبب في ذلك أن أصحاب المدرسة المغربية كان همهم الأساسي هو الرجوع إلى المصدر الأرسطي وليس الرواقي بعيدًا عن الشروحات والنظريات التلفيقية .

إن هذا الاطلاع على المادة المنطقية للرواقيين فيما يتعلق بالمسائل التي خرج فيها الرازي عن المنطق السينوي كمباحث التصورات كما بينا سابقًا، كانت عبر وسيط مشائي قد يكون ثامسطيوس أو أمونيوس أو فبلويونس وهي مصادر كانت متوفرة للباحثين العرب كما أشرنا سابقًا، أما فيما يتعلق بالمادة المنطقية التي شرحها عن ابن سينا فالأرجح أن يكون ابن سينا هو الوسيط ، وبالتالي ابن سينا هو الذي أخذ المادة المنطقية الرواقية بدوره من هؤلاء، وهذا ما سنجده في مباحثه عن الشرطيات .

خاتمة:

لقد حاول البحث من خلال ما سلف من جهد بيان الأثر الرواقي في منطق الإمام فخر الدين الرازي، و تجلى هذا الأثر بشكل مباشر عبر ضرورات البحث الكلامي، وظهر غالبًا ضمن عرض الرازي للمادة المنطقية السينوية من خلال الأمور التالية:

1. على خلاف ابن سينا والفارابي فقد نحا الرازي منحىً رواقيًا خالصًا في الإجابة على السؤال الذي أثاره أرسطو وهو هل المنطق علم أم فن .
2. في تصوره لمشكلة الكلي استطاع البحث الكشف عن مدى تأثر الرازي بمنطق الرواقيين عندما قصر الوجود المنطقي على الوجود الذهني باعتبار أن الكلي هو مجردات وكيانات ذهنية غير موجودة خارج العقل .

92 يتحدث نيقولا ريشر عن تيار مغربي يبدأ بالفارابي واستاذه متى وينتهي بالأرموي وابن واصل الحموي، مرورًا بابن ملكا البغدادي وفخر الدين الرازي والخونجي مقابل للتيار المشرقي الذي تزعمه ابن سينا والطوسي ...، حول الخلاف بين التيارين انظر:

ريشر، نيقولا: تطور المنطق ا لعربي، ترجمة محمد مهران، دار قباء، القاهرة، ط 2، 2006، ص204 .

3. في مبحثه في التعريف اعتمد الرازي الصياغة الرواقية وهو التعريف الإسمي وذلك على خلاف المناطقة العرب الذين أخذوا عن أرسطو التعريف الشيئي الذي يعكس فلسفة تهتم بالجوهر والمادة وتبرز بعدًا أنطولوجيًا، بينما كان التعريف الإسمي الذي أخذ به الرازي يعكس المعنى التداولي اللغوي، ولكي نتعرف على ماهية الشيء المعرف يجب أن لا تقتصر على الفصل والجنس . بل عليك ذكر جميع خواصه، وهو نفس التعريف الكريسبي بحسب ديوجين لايرتس .
4. أما التعريف الجهوي فكان جانبًا آخر من جوانب تأثير المنطق الرواقي على منطق الرازي وذلك في أخذه بالتعريف الدوري للجهة، وهو ما امتنع أرسطو عن الأخذ به واعتبره من مبطلات التعريف .
5. إن القول بمرجح ينقل الجهة من حال إلى حال يمثل أثرًا جديدًا على منطق الرازي، مصدره على الأرجح المنطق الرواقي، وهذا أثر لم نجد له أي صدى في المنطق السينوي .
6. أما فيما يتعلق بالمقولات فقد التزم الرازي طريقة عرض الرواقيين مهملًا التقيد بآرائهم حول عددها وماهيتها .
7. إن الحديث عن أثر رواقي على الرازي في الشرطيات هو أمر عارٍ عن الصحة، ذلك أن الرازي لم يضف لما قدمه الشيخ الرئيس أي جديد، فقد اقتصر ذ كرها عنده على شروحاته على مؤلفات الشيخ المنطقية، إلا أن نقده للمثال العربي حول القضية الشرطية العنادية كانت ملاحظة تصب في الجانب المنطقي الرواقي الذي أكد على الجانب الصوري للمنطق دون الجانب المادي.
8. مجمل القول إن الحضور المنطقي الرواقي في منطق الرازي كان نتيجة عاملين:
   أ. أسباب كلامية فرضتها طبيعة أبحاثهم .
   ب. أسباب متعلقة بشروحاته الكثيرة على منطق الشيخ الرئيس ودخوله في هذه المماحكة الفكرية حول بعض القضايا معه .

المصادر والمراجع العربية

1. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف: القاهرة، طبعة ثالثة، القسم الأول، 1983.
2. ابن سينا: القياس، تحقيق: سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية: القاهرة، 1964.
3. ابن سينا: النجاة، نشره محي الدين صبري الكردي: القاهرة، طبعة ثانية، 1974.
4. ابن سينا: المدخل من الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952 .
5. ابن سينا: رسالة أقسام العلوم العقلية ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة، مطبعة هندية، مصر، 1908 .
6. أبو ريان، محمد علي: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون، عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الأول، وزارة الاعلام، الكويت، 1978 .
7. أبو ريان، محمد علي، عبد المعطي محمد: أسس المنطق الصوري ومشكلاته، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1975 .
8. أمين، عثمان: تصدير كتاب احصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ثانية، 1949 .
9. بلانشي، روبير: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة ثانية، 2002 .
10. بوشنسكي . أ . م: المنطق الصوري القديم، ترجمة إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996 .
11. حريبا، لؤي: فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي " الأثر الأرسطي "، رسالة دكتوراه غير منشورة، اشراف د . سليمان الضاهر، جامعة دمشق، 2013.
12. الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذي القربى، قم بإيران، طبعة ثانية، 1329 هـ . ش .
13. الرازي، فخر الدين: المطالب العالية من العلم الإلهي، الجزء السابع، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987.

14. الرازي، فخر الدين: شرح عيون الحكمة، الجزء الأول، تحقيق أحمد حجازي السقا ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، 1373 هـ ش .
15. الرازي، فخر الدين: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.
16. الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984 .
17. ريشر، نيقولا: تطور المنطق ا لعربي، ترجمة محمد مهران، دار قباء، القاهرة، طبعة ثانية، 2006.
18. زقزوق، محمود حمدي: تمهيد للفلسفة، جولدن ستار للطباعة، القاهرة، طبعة رابعة، 1992.
19. زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1979 .
20. عبد القادر، ماهر، محمد محمد قاسم: أسس المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001 .
21. الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1996 .
22. الفارابي، أبو نصر: التنبيه على سبيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1346 .
23. الفارابي، أبو نصر: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1981 .
24. لوكاشيفيتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة وتقديم عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1991 .
25. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، 1987 .
26. محمد صقر، ابراهيم: المصادر اليونانية في فلسفة ابن سينا الإلهية، رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة، 1985.

27. مدكور، ابراهيم: المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية، مجلة الرسالة، عدد: 293، 1935 .
28. مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 2012 .
29. النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربي، طبعة سادسة، 1947 .

Source:

1. Brochard, V . Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie modern, Librairie felix Alcan, paris, 1912
2. Dumitriu, A .History of logic, edition anglaise, Abacus press Tunbrige wells, kent, buchaest, 1977 .
3. Empiricus. Sextus. Against The logicians trans into English by: R.gbury.The loebclassical library. H. M, Harrad university press Cambridge . William Heinemann LTD, London 1983 .
4. Empiricus . Sextus .Outlines of Pyrrhonism, trans into English by: R.gbury. The loebclassical library. H. M, Harrad university press Cambridge . William Heinemann LTD, London, 1976 .
5. Kneale, William & Marth Kneale. The Development of logic, Clarendon Press, Oxford, 1975 .
6. Laertius, diogens, Lives of Eminent philosophe,trans by: R .D,Hicks the loeb classical library, William Heineman, L.T.D. London, 1970 .
7. Mates, Benson, Stoic logic, University of California Press Berkeley and los angeles, Second Printing, California,1961 .
8. Mates, Benson . Diodorean Implication, The philosophical review, vol: 58 Editted by: The faculity The Stage school of philosophy corneluiversity, 1949 .
9. Rist, I, Zeno and The Orgins of Stoic logic les stoicciens et leur logique . librarie philosophique paris, 1978 .
10. Rist، J . M . Stoic philosophy, Cambridge university press, Cambridge, London، New York, Melbourne, 1969.

Shehaby, Nabil. The proepositional logic of Avicenna, D .reidel Publishing Company, Holland, USA, 1973.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2015/11/23