

# اتجاهات مفكري العرب في تفسير المنطق الأرسطي

د. جرار جهامي<sup>(\*)</sup>

## مقدمة

يأتى مقالتنا هذا حول اتجاهات مفكري العرب في تفسير منطق أرسطو تطبيقاً عملياً لتحليلاتهم وشرحهم الاورغانون. وقد حفقت في هذا المجال مختلف المخطوطات العائدة إلى شروحات الفارابي<sup>(1)</sup> وابن سينا<sup>(2)</sup> وابن رشد<sup>(3)</sup>. أضف إلى ذلك بعض المقالات أو المقدمات التي وضعها هؤلاء الشارحين في هذا العلم، والتي تبقى هي الأخرى، حسبما توحى لنا عنوانها، جزءاً تقييمياً من موسوعة المنطق. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر «كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق» للفارابي<sup>(4)</sup>، ومواضيع معرفية ومنطقية شتى لابن رشد جمعت تحت عنوان «مجموعة مقالات تمهيدية لدراسة الفلسفة». وقد جاء مضمونها في المنطق معرفاً بالموضوع والمحمول وبالحدود والقضايا، مشيراً إلى أنالوطبيقي الأولى والثانية، وإلى الجدل البرهاني، وإلى التسليحة بالطبع. ثم متطرقاً إلى مواضيع في المعرفة مثل ملكات النفس، الحسن والسمع، الكيفيات الأربع...<sup>(5)</sup>.

هل هذه العناوين والتفسيرات تعنى أن مناطقة العرب لم يضيفوا شيئاً إلى منطق العلم، وتوحى انهم لم يطوروا نظرتهم إليه؟

## مفكر و العرب بين التبعية والاستقلالية في المنطق

انه من العسير الادعاء ان أيّاً من فلاسفة العرب عامة، والشائين بخاصة، كانوا أصحاب مذاهب ورؤى مجدها تختلف جذرياً عن فلسفة أرسطو ومنطقه العام. وإذا ثبتنا تصنيف مؤلفات هؤلاء تجاه المنطق اليوناني الصوري فسنجد أنفسنا:

- أ - أما ازاء مؤلفات تبع نص الاورغانون وفسرته بتفاوت، أو مقالات خاضت في تحليل بعض جوانبه الرئيسية.
- ب - وأما ازاء من طبقوا منطقه شكلاً مع مناقضتهم المنسوبة.
- ج - وأما ازاء من هدم منطق اليونان برمتّه ليبني منطقاً جديداً يقوم على الشريعة الاسلامية ولغة العربية.

(\*) الجامعة اللبنانية، بيروت.

أـ ان الفارابي وابن سينا وابن رشد هم من المفسرين الشارحين لمنطق أرسطو، مع ما كان لكل واحد منهم من نصيب في تطوير بعض جوانب أهلها المعلم أو لم يبرزها حجر زاوية في القضية أو القياس أو البرهان. كذلك قل في التزامهم أحياناً بعض مبادئه وطرقه تطبيقاً في العلوم التجريبية والفلسفية لا الاكتفاء بها نظريات فقط. وذلك مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، ومثل طرفيتي الاستقراء والاستعلال. أما أنواع شروحاتهم، فقد وردت إجمالاً وفقاً لثلاثة نماذج:

#### - الأنموذج الأول:

التفسير أو الشرح الكبير حيث نجد الشارح يتناول النص فقرة فقرة وعبارة عبارة، ويعلق عليها مبدياً رأيه ويستطرد أحياناً إلى مسائل، فرعية، أو عارضاً آراء فلاسفة وشراح يونان قدماء وعرب محدثين، مقابلة بينها، محللاً و沐لاً. وخير من يمثل هذا الأنموذج «كتاب العبارة» للفارابي و«كتاب تفسير ما بعد الطبيعة» لابن رشد<sup>(6)</sup>.

#### - الأنموذج الثاني:

شرح متوسط أو تلخيص حيث يتناول الشارح أهم الأفكار المطروحة في النص فيبرزها ويفسرها: اما مستفيضاً كما في الشرح الكبير، واما مكتفياً بعرض مسهب كما فعل الفارابي وابن رشد في منظمه<sup>(7)</sup>.

#### - الأنموذج الثالث:

شرح صغير أو مقال حيث يكتفي الشارح بعرض موجز لمضمون كتاب أرسطو، أو مستعيناً بواضعيه لوضعها في قالب استنتاجي موحد. فاما أن يوضح بعض جوانبها وفقاً لترتيب جديد، واما أن يلمح الى أبرز المسائل فيفسرها مهدداً الى علم المنطق. وللمشائين العرب في هذا الصدد مقالات عدة في مجالات فلسفية شتى متوجهة من أرسطو وغيره، مثل تصديرهم المنطق كتاب ايساغوجي لفرفوريس قبل ولوح الاورغانون<sup>(8)</sup>.

واذا شئنا تتبع المباحث الاستقلالية في بحوثهم المنطقية، فانا نجدتها في خط مقالاتهم هذه من ناحية، المسترجدة بالشروحات والتعليقات على المسائل المنطقية الرئيسية، وكذلك نجدتها في مصنفات منفردة من ناحية ثانية.

فالفارابي رغم كونه شارحاً لمنطق أرسطو وعلاقته على نصوص الاورغانون، بيان لنا مؤلفاً في هذه المادة الغزيرة، فانا نجد له في «الجمع المنطقية الشهانية» مستوىً منطق المعلم اما متجاوزاً بعض مسائله، فاتحاً آفاق جديدة في هذا العلم كما فعل في «التوطئة او الرسالة التي صور بها المنطق» وفي الفصول الخمسة<sup>(9)</sup>. لكن هذا المنهج يتجلّي واضحاً في مصنفين بارزين له وهما: «كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق» الذي وضعه ليسهل على الباحث الشروع في دراسة صناعة المنطق عامة. فهو يحدد فيه معاني الالفاظ ويفصلها مع مرادفاتها في العربية مثل لفظة «الالف واللام» ولفظة «الكل» ولفظة «الكلمة» و«الأعم والأخص» و«الكلي» الخ... و«كتاب الحروف» حيث يتجاوز مسألة المصطلح المنطقي وأسماء المقولات العشرة ليبحث في قضية طالما شغلت مفكري العرب وتدور حول حدوث الالفاظ والفلسفة والملة. وقد ركز فيه على المسائل اللغوية التي شغلت مفكري العرب عندما طرحت الفلسفة اليونانية بين الدارسين، محللاً المباحث التي ذهبوا إليها في أبحاثهم، الى حد انا نستطيع اعتبارها دراسات تمسّ جوهر فلسفة اللغة كما نفهمها اليوم.

اما ابن سينا فإنه رغم تناوله في «كتاب الشفاء» شرح الاورغانون، فقد وجدها قد أضاف مادة أغزر في مسائل القضية والقياس والبرهان، تجلّت بمنحاه العلمي والتجريبي - الوضعي. وقد تبلور خطه هذا في كتاب «منطق المشرقيين»<sup>(10)</sup> حيث أبدى. وللمرة الأولى، رغبة في تجاوز منطق المشائين<sup>(11)</sup>. من هذا المنطلق، رأى الباحثون، أمثال غوشون (Goichon) ومذكور، ان ابن سينا خرج على بعض رؤى أرسطو ونظرياته في المنطق العموري، وتعرض لمسائل منطقية من منطلق تجريبي

حيث ذهب الى حد الدمج بين القضية المطلقة والقضية الوجودية<sup>(12)</sup>. وقد يبرر موقفه هذا ثقافة العلمية التي تلقاها في سابور ومارسته الطب<sup>(13)</sup>.

أما ابن رشد فاتنا نجد عنده، عدا المنحى الصوري في تفسير منطق المعلم، مناج فلسفية، وضعية وعملية، رافقت نظرته الى القضية والقياس بشقيه الحتمي والبرهاني، والبرهان والجدل. وقد قمنا بدراسة سائر هذه المنحى في كتابنا «ابن رشد - تلخيص منطق أرسطو»<sup>(14)</sup>.

ب - يمثل الغزالي فئة من المفكرين (المتكلمين) الذين أخذوا بالمنطق الأرسطي شكلاً وقياساً مع رفضهم ايام مضمونا علمياً تصديقياً. وبين الإمام ان النظر في الفقهيات لا يختلف كثيراً عن النظر في العقليات من حيث الصورة والشكل، بل ان كان خلاف فهو يقع من حيث المادة والمضمون المعنوي فحسب. وهكذا تصبح قوانين المنطق عنده موازين وصورة للمعارف الدينية. فالكليات الضرورية والمقدمات البقينية لا تستلزم من الواقع العني ولا من المبدأ العقلي الضروري، اما نجدها أساساً في القرآن وعقيدة أهل السنة ومعالم الفقه وقواعداته. والأمر الواضح في كتاب «القططان المستقيم» ان قوانين الاقيضة تستabil غاذج عن البرهان الصحيح، لأن مادة هذا البرهان تؤخذ من القرآن لا من الاستقراء<sup>(15)</sup>.

وبذلك يكون الغزالي قد احتفظ بالمنطق الصوري معدلاً، اشكالاً وضرورياً ووجوهاً، دون الأخذ بالمحتوى المادي والعلمي. فالآلهيات والمعتقدات تحمل مكان الكليات والمقدمات الضرورية، كالحدود والأصول الموضوعة والصادرات. وهكذا يرفض المنطق سيلًا وحيداً للوصول الى المعرفة والبرهان. عدا ان له موقفاً صوفياً اشراقياً في حل مشكلة ادراك الحقيقة لا يدخل في مجال بحثنا هذا.

وقد راح كثير من الفقهاء بعد الغزالي يدخلون المنطق الأرسطي في صميم بحثهم المسائل الكلامية والأصولية أمثال فخر الدين الرازي (544 - 606 هـ) الذي يؤكد لنا أهمية دور العقل في الحصول على المعارف الدينية الحقة من خلال قوله: «ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر، والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل بها الى التائج... . وادا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل، والتي ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لم يعرض له سبب من خارج»<sup>(16)</sup>.

هذا الدمج بين منطق الفلسفة ومسائلهم من ناحية، وعقلية المتكلمين ومواضيعهم من ناحية ثانية، حدا بابن خلدون الى الاستنتاج التالي في معرض تخليله لتاريخية علم الكلام: «ولقد اختلطت الطرقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين على الآخر»<sup>(17)</sup>.

ج - لم يرق هذا المزاج بين العلوم الشرعية والفقهية والمنطق الأرسطي لبعض أهل السنة. وقد مثل هذه الذهنية المحافظة أصدق تمثيل ابن تيمية (661 - 728 هـ) حيث وجد ان العقلاة والفضلاء من المسلمين يعيون هذا النهج وهذه التبعية ويطعنون فيه. فالضربة الفاصلة التي قوشت معالم المنطق الأرسطي في الإسلام أنت على يده لبني منطقاً إسلامياً بلغة الضاد، بعد نقد وفهم أعمال الذين دفعوا العلوم الدينية بقواعد المنطق من المتأخرين.

وضع ابن تيمية عدة مصنفات من أجل تحقيق هذا الغرض. من أبرزها نذكر اثنين: كتاب «نقض المنطق» وكتاب «الرد على المنطقين». وهو يبين فيها سبب فشل من عمل بالمنطق وضرره على العقول عموماً، مع تركيزه على فساد الحد والقياس الأرسطيين. فالمنطق بنظر الرجل هو الذي أدخل الخلاف أصلاً بين أهل الكلام والفقه، وشوه معالم الفكر الديني عندما مزجه المشاؤرون وبعض الكلاميين بمنهجية الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي وتعمود الاسباب الى الفوارق بين حضارة وتراث وعقلية اليونانيين وما يقابلها عند العرب، عدا عن الفوارق اللغوية الجذرية. فأفهم ما يميز اللغة العربية، حسب ابن تيمية، أنها لغة فطرية لا تحتاج الى اصطلاحات جديدة للتعبير عن عقلية أصحابها وحاجاتهم. لذلك وجدنا المنطق الأرسطي

يجعل الفيلسوف «محبوس اللسان»، ضعيف العبارة والتصورات<sup>(18)</sup>. فلا حاجة للعقلاء إلى هذا المنطق لأن طلب العلم ليس موقوفاً عليه. وهذا الموقف يحظى بتأييدنا اليوم، ليس من ناحية العقلية المنطقية رعما، إنما من زاوية الفلسف بالعربية، نظراً إلى عبرية هذه اللغة وكونها لغة التجربة والواقع أكثر منها لغة التجريد والمثاليات.

من هذا المنطق وجد الباحثون والنقاد في فكر ابن تيمية جانباً هاماً وأخر إنسانياً. فالجانب الهدمي تناول فيه نقد مباحث المنطق الأرسطي كالمحل والقضية والاستدلال القياسي، والجانب الإنساني وضع فيه هذه المباحث على أساس جديدة نابعة من معطيات السنة والشريعة والكلام. وهذا ما يعطي منطقه منحى استقلالياً عن المنطق الأرسطي إلى حد بعيد. وقد سار الفقهاء بعده في اتجاهه النقيدي، أمثال ابن قيم الجوزية (ت 571هـ) وإن اختلفت أحکام هؤلاء وانتقاداتهم، فإنه من الواضح أن المثاثين في الإسلام، وأخراهم ابن رشد، كانوا من الذين حافظوا بقوّة وثبات على تراث أرسطو وأية منطقه، مع نقله مفسراً ومطروحاً وبجلاً في مناج عده. وذلك إلى حدّ اتهام باتوا المرجع الأساس في كل تأويل وشرح لنطق الأورغانون.

بين هذه التبعية والاستقلالية، بين المحافظة على المنطق الصوري ومبادئه مطروحاً، وهدمه لبناء منطق عقدي ديني، يبقى من الثابت أن العرب أكملوا متكلمين أم فقهاء أم فلاسفة، قد تأثروا سلباً أم إيجاباً بالمنطق الأرسطي وملأوا صفحات مصنفات خاصة في صدره. وسنبرز الناحي التي تميز بها هذا العلم عند مفكريهم ومشايخهم وخاصة، هذه الناحي التي تشكل عندنا قواعد ومنطلقات علينا اتباعها والأخذ بها كلما فكرنا بدراسة هذا المنطق بلساننا العربي: أن من حيث كونه جزءاً من التراث الفلسف - العلمي، أو من حيث كوننا نفتض اليوم عن مصطلح أصيل يقيناً زلات التعبير الفلسفى بلغتنا أو هنات الترجمة والتعرّب.

ونظراً إلى كثرة المسائل المتداخلة بالمنطق عند الفيلسوف العربي، ارتئينا حصر بحثنا في مسائلين تشملان ابرز اتجاهات مفكري العرب في تفسيرهم وتأويلهم لمنطق المعلم.

## ٢ - أبرز الناحي اللغوية والفكريّة في تفسير منطق أرسطو عند العرب.

### أ - المنطق الأرسطي وللسان العربي<sup>(19)</sup>

من المسلم به القول أن مشكلة نقل المنطق الأرسطي إلى العربية لا يشكّل سوى حلقة من سلسلة تضمّ نقول الفكر اليوناني برمهه باللغة العربية. ولا يتسع مجال مقالتنا هنا للتفصين في المشكلات التي اعترضت سبيل النقلة والمعربين من السريان وغيرهم عند تعرّضهم إلى التراث اليوناني الفكري عامه. لكنّا نشير إلى مسألة لغوية بارزة لاحت من خلال قراءتنا للنصوص اليونانية العربية وتلخيص بتخلخل الجملة العربية وغموضها التعبيري، نظراً إلى اختلاف بنية هذه الجملة وتركيب الفاظها في اللغتين، فضلاً عن ظهور مشكلة المرادفات لمن اتبع الترجمة الحرافية منهم. وقد وضع مفكرو العرب يدهم على معظم هذه المشاكل. فرأيناهم، إلى جانب طرحها ومحاولة معالجتها، يسبكون جلتهم ببنائه ويوضحون معانٍ غامضة عده، بعدما تناقلوا وتأثروا جذباً وطرداً بالشروحات المشائبة اليونانية المتالية. فأنت تجد مثلاً أن هناك بروناً جلياً بين نص المترجمين ونصوص ابن سينا وأبن رشد بعدهم: أن من حيث التراكيب، أو من حيث التعبير والمصطلحات المستعملة. فجمل اسحق بن حنين ومحني بن عدي وبشر بن مقى المرجحة الغامضة العویصة الفهم، تقابلها عند ابن رشد مثلاً جمل متبنة السبك، واضحة المعانٍ، محدودة الألفاظ. وهذه الناحية اللغوية تبدو جلية للعيان حين تعرف أن فلاسفتنا قد وضعوا إلى جانب تعليقاتهم شروحات اضافية تطويرية استلواها ربما من الإلزامييين اليونان قدماههم ومحديثهم، وكذلك من سائر الشرائح السريان والعرب الذين سبقوهم.

أما في المنطق، فقد لاحت بوادر المشكلة اللغوية عندما طرح تأليف القضية عند أرسطو على غرار تأليف العبارة أو

القول (Discours) في النحو. وذلك كقولنا: الانسان حيوان. فلفظ «الانسان» يدل وحده على معنى فرد، وكذلك لفظ «الحيوان». اما إذا اجمعوا مفهومين فيكونان معاً معنى متكاملاً. لكن الملاحظ ان هذه العبارة ثنائية اللفظ، بينما هي في اليونانية أو اللاتينية ثلاثة (proposition de tertio adjacente) اذ يضاف إليها فعل الوجود الرابط (Etre). فلابد أن اختلف هذه اللفظة في العربية؟ وكيف عوّلت هذه المسألة الرئيسية نظراً إلى أهمية وبعد الدور الذي تلعبه الرابطة (Copule) في القضية؟

### \* الرابطة أو الكلمة الوجودية عند مناطقة العرب

يبدو ان المشكلة اللغوية في النطق والفلسفة عامة انطلقت من هذه الزاوية بالذات، يوم طرحتها الفارابي في كتاب الحروف تحت عنوان «اختراع الآباء ونقلها»<sup>(20)</sup>. فهو يلخص المآل الذي على الملة اتباعها لنقل الفاظ ومعاني آلة سبقتها: فاما ان يأخذوا من ألفاظ أمتهن الألفاظ التي كانوا يعبرون بها عن معانيهم العامة ويستعملونها تعبيراً عن معانيهم الفلسفية، واما أن يأخذوا شبيهها، واما أن يخترعوا لها ألفاظ من حروفهم فيشركوا بينها وبين معانٍ آخر بشكل يسهل عليهم النطق بها وفهمه وادرأك معانيها<sup>(21)</sup>. وهو يتبناى هذه المشكلة الفلسفية وإلى حلها حين يقول: «والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقوله إليهم من اليونانيين. وقد تحرى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها ان يسلك الطريق التي ذكرنا»<sup>(22)</sup>.

وتدخل مسألة غياب الرابطة في القضية في السياق عينه اذ يطرحها الفارابي خاصةً من خصائص اللغة العربية في نطاق معالجته طبيعية لفظة «الوجود» عندهم. يقول في هذا الصدد: «وليس في العربية منذ أول وضمنها لفظة تقوم مقام هست في الفاراسية ولا مقام استثنى في اليونانية ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة. وهذه يحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق»<sup>(23)</sup>. وواقع الحال ان الجملة العربية تتألف من مبتدأ وخبر أي من مسند ومسند إليه، ويغلب عليها طابع الخبر فتسمى خبرة، وتتصف بامكان صدقها أو كذبها تبعاً لصيغة العبارة. اما أنها تتألف، على غرار الجملة اليونانية في النطق، من حامل ومحمول و فعل وجود يربط بينهما، فهذا أمر مستهجن عند نحوبي العرب. فأننا لا نقع في العربية، كما يذكر الفارابي في النص المشار إليه أعلاه، على ما اسمى عند مناطقة العرب بالرابطة أو الكلمة الوجودية، بينما الامر يبدو بدليلاً في سائر اللغات، سبياً الهندو - اوروبية. من هذا المنطلق بالذات، شعر الترجون والنفلة والمفسرون بصعوبة شرح منطق العلم وفلسفته الالهية العامة والقائمة على مفهوم الكائن (Etre). والمستلم به هنا ان القضية في النطق هي في أغليبية أصنافها ثلاثة، فكيف بلسان عربي يعبر عنها وهو يفتقر إلى وجودها؟ وكيف به يحملها وهي تتميز بدلاليها: حيناً على علاقة تضمن محمول في موضوع (Inhérence)، وحينها على نسبة فرد إلى فئة أو صنف إلى مجموعة (Relation)، وحينها على تلازم محمول بمحمول آخر (Implication). ذلك عدا عن بعدها الماورائي حيث اكتسبت عند أرسطو صفة الجمع بين محمول - جنس موضوع - نوع.

وقد أيد كل من ابن سينا وابن رشد الفارابي في طرح المشكلة على هذا النحو ضرورة إيجاد الحلول لها، ليأتي تفسير المنطق الصوري مكتملاً. فرأى ابن سينا في الاشارات والتبيهات «ان حق كل قضية حلية أن يكون لها معنى المحمول والموضوع معنى الاجتئاع بينها... وقد يختلف ذلك في لغات كما يختلف تارة في لغة العرب أصلًا كقولنا: زيد كاتب وحقه أن يقال: زيد هو كاتب»<sup>(24)</sup>. اما ابن رشد فذكر بعدهما مؤيداً انه «ليس في لسان العرب لفظ على هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الألسنة»<sup>(25)</sup>.

لكن هل بقي العرب امام المأزق الطارئ دون إيجاد مقابل لهذه اللفظة مع غنى لغتهم ومفرداتها؟ الحق يقال ان هذه اللفظة لما تحتويه على غنى معنوي وبعد فلسفـي شامل «يحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي علوم النطق» كما يقول الفارابي<sup>(26)</sup>. لذا فإنها لم تستبدل بلفظة واحدة أو بصيغة واحدة، اما بطاقة من المرادفات. استعملها الكثيـري يوم يفتـش

عن تفسير للوجود في فلسفة أرسطو الأولى وعبر عنها بلفظة «الايس» التي تعني الموجود، ويفاصلها لفظة «الليس» والتي تعبر عن العدم<sup>(27)</sup>. أما الفارابي فإنه استقرأ النصوص ووجد أنه «لما انتقلت الفلسفة إلى العرب واحتاجت الفلسفه الذين يتكلمون العربية و يجعلون عبارتهم عن المعانى التي في الفلسفة وفي المتنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب لفظة تقوم مقام الرابطة... . بعدهم رأى أن يستعمل لفظة هو... . وجعلوا المصدر منه الموية... . ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل هو لفظة الوجود<sup>(28)</sup>. ويوافق ابن رشد قول الفارابي هذا حيث يربّي على «أقرب الألفاظ شبيها بها في لسان العرب هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قوله: زيد هو حيوان، أو موجود في مثل قوله: زيد موجود حيوانا»<sup>(29)</sup>.

لكن هل تعبّر أمثل هذه الألفاظ عن غنى مضمون الكلمة الرابطة كما جاءت عند اليونان؟ وهل تذهب إلى حد الاستغناء عنها مضمورة كما جرت عليه العادة عند تراجمة العرب؟ ناهيك عن تقصير معظمها عن إداء معناها الأصيل؟ فلابد نحن من لفظة «أستين» اليونانية وأبعادها المأورية في فلسفة اليونان المحورة حولها<sup>(30)</sup>? وهل ضمير «هو» الجامد أو لفظة «الموجود» المشتقة من الوجود والوجودان يترجمان العلاقة بين الجنس والنوع أو بين العقل والواقع، والكل غريب أصلاً عن لغة الصاد ومدلولاتها؟

إن اضطرار مناطقة العرب إلى اقحام مفاهيم وألفاظ جديدة لسد النقص الذي خلفه غياب الرابطة عن القضية ضروري حصوله في حال تفسير منطق المعلم. لكنهم كانوا مخوّلين تجاوز المسألة يوم نظر ابن سينا إلى منطق مشرقي المنسج، وضعيف المعلم، وفقد ابن تيمية منطقاً قائماً على أصول اللغة وعقريتها. كانوا معذبين تاليًا وضع أنس منطق جديد ذي اتجاه تجريبي، والابتعاد عن رؤى أرسطو الصورية والمأورية معاً. و موقفهم هذا تجلّى باهتمام بالقضية الشرطية ومعانى العلة والتلازم والمصل والفصل، على طريقة الرواقين.

وهذه أول عبرة نستلها من تحليتنا بهذه المسألة وهي تدلّنا على كافية الاستفادة من واقع لغتنا الفذة لتطلع إلى الواقع ونقرأه مجدداً في ضوء معطياتها، متبعين عن مقولات غربية غريبة، ملائمين فكرنا مع تراكيب لغتنا وأصالتها. وللبحث صلة تتجاوز ميادين المتنطق لتناول أطر الذهن العربي في نظرته إلى الواقع من خلال مفرداته ونحوه ولسانه بعلومه كافة.

## \* مفهوم الكلي والجزئي

إن طبيعة القضية وأصنافها، والعلاقة بين القضايا، تصادها وتناقصها، ضمن إطار الاستدلال مباشرةً كان أم غير مباشر، يرتبطان بمفهومي الكل والجزء وهو ما يسمى بالسور (quantificateur). فهما يحددان كمية القضايا، ويزان نوعية شاملينه أو استغرaciتها: إن من حيث الموضوع أم من حيث المحمول.

يقول الفارابي في كتاب الألفاظ إن لفظة «كل» تدل على «إن الحكم الواقع على المسمى هو حكم واقع على جميع أجزاء المسمى»<sup>(31)</sup>. وهذا هو المقصود بالمعنى الكمي والماسدي حسب تعبير ابن سينا. ويوافق ابن رشد رأى الفارابي بتعريف الكل انه «الذى شأنه أن يحمل على أكثر من واحد مثل حل الحيوان على الانسان والفرس وسائر انواع الحيوان»<sup>(32)</sup>. والظاهر من هذين التعريفين هو تلمس معنى الكل من خلال جملة جزئيات موصوفة مجتمعة لا يعني الاطلاق الذي قد يوحى به لفظ «التعريف» كما سيجيء معنا في سياق البحث. «فالكلى اما يدركه العقل من قبل تكرار الشخص على الحس دفعات كثيرة حتى يجمع من ذلك التكرار في النفس الامر الكلى»<sup>(33)</sup>. والمفتاح معنى «كل انسان» لفظ يشير إلى الانسان الفرد لا إلى الانسان باطلاق، كما تعنيه اللفظة بالإنكليزية (each man). من هنا وجّهنا اصرار مناطقة العرب على تفسير «المقول على الكل» (Dictum de omni) بأن يكون المحمول فيه موجوداً لكل الموضوع وكل ما يتصل بالموضوع ويوجد فيه. وكذلك هي حال «المقول ولا على واحد» (Dictum de nullo)<sup>(34)</sup>.

أو لا تشكل مثل هذه التأويلات والواقف قواعد ينطلق منها العلم التجربى في سمة القوانين كالاستقراء والاقوال التي تتوالى كما ترجمها النقلة للدلالة على لفظة (Induction)<sup>(35)</sup>؟ أو لم يدفع هذا المفهوم بمحنوه اللغوى، عند العرب، ابن سينا إلى مراعاته في الحمل والاتصال والانفصال ما أسماه «حال الاضافة»، وهو يقتضي مراعاة عوامل الوقت والمكان والشرط في طرح القضية الكلية؟ ذلك «مثل انه اذا قيل: كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركاً، وكذلك ليراع الجزء والكل وحال القوة والفعل»<sup>(36)</sup>؟

لفظة «كل» اذا بعيدة لغةً عن معنى الاطلاق، الذي أراده أرسسطو، متتجاوزة به اطر المكان والزمان. انها «اسم موضوع لاستغراف أفراد المنكر» كما جاء تعريفها في معجم أقرب الموارد. فلم لا يستغل لفظ كهذا في توجيه المنطق، بفعل واقع اللغة، نحو العلوم العددية والتتجربية؟ وكذلك قل عن لفظ «الجزء» الذي هو منطرو داخل تحت لفظ «الكل»، انه «ما ليس شأنه أن يحمل على أكثر من واحد لذا يدعى الشخصي»<sup>(37)</sup>.

#### \* أدلة التعريف «الالف واللام»

هل قيض لأول التعريف ان تلعب دور لفظ «الكل» في المنطق طالما ان معناها اللغوى، حسبما جاء في معجم أقرب الموارد، يدلل انها «استغراقية.. نحو خلق الانسان ضعيفاً اي كل انسان؟» لقد جمع لنا الفارابي مدلولات «التعريف» في تفسيره للعبارة الارسطية بقوله: «وألف ولام التعريف وما قام مقامه في الألسنة يستعمل في... أمكنة، احدها اذا أرادوا ان يدللوا بها على المعنى الكلى الذي أطلق بلا شريطة. والثاني يعني به أحياناً ما نعني بقولنا كل.. فلا فرق بين أن نقول ان الخبر هو خير وبين أن نقول كل خير فهو خير»<sup>(38)</sup>. أما ابن سينا وابن رشد فلم يحتفظا سوى بالمعنى الكلى أو الجزئي هذه اللغة دون الأخذ بالمعنى المطلق. يقول ابن سينا في هذا الصدد: «واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدلل بالالف واللام على العموم، فإنه قد يدل على تعين الطبيعة. فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع الكل... وقد يدل به على جزئي جرى ذكره أو عرف حاله»<sup>(39)</sup>. ويدرك ابن رشد بدوره ان «الالف واللام وما قام مقامهما في سائر الألسنة مرة يدل على ما تدل عليه الأسوار الكلية، ومرة تدل على ما تدل عليه الاسوار الجزئية»<sup>(40)</sup>. لذا فإنه يربط معناها الكلى بما له قوة المضادة من القضايا، ومعناها الجزئي بما له قوة ما تحت المضادة (subcontraires) من القضايا عينها<sup>(41)</sup>.

ان مسألة اللسان العربي وما أدخلته على منطق أرسسطو من قضايا فرعية، يشكل بحد ذاته عنوان منطق جديد ينقلنا من عالم المطلق إلى عالم الشرط، ومن النظرة الصورية إلى النظرة التجريبية - العملية إلى القضية والقياس والبرهان. هذه المسألة تبعداً كل البعد عن المقولات اليونانية وتدفعنا إلى الانطلاق في دراستنا المنطق بلغة الضاد إلى مقولات عربية نابعة من عبقرية اللغة بالذات.

#### ب - مناطقة العرب والصيغة المنطقية - الفلسفية

أشارت سائر الألفاظ بخصائصها اللغوية، كما استعملها مناطقة العرب، إلى مناخ تفسيرية جديدة لا توقف عند حدود الصورية إنما تعمداتها إلى طرحهم مسائل فلسفية تتتجاوز أطر المنطق بحد ذاته.

#### \* المنطق الأرسطي بين الاطلاق والشرطية

ان كلاً من مناطقة العرب وشارحي الاورغانون ركزوا على ابراز المفاهيم الشرطية والافتراضية «كالاتصال والانفصال» و«المقدم وال التالي»، إلى جانب اقرارهم بمفاهيم الكلية والشمولية والاطلاق، وذلك في معرض عرضهم لأنواع القضايا والأقىسة وضرورتها. وهذا تقليد درج عليه الرواقيون قبلهم بقرون. فالفارابي وابن سينا وابن رشد يجمعون على أهمية استعمال

وجه الشرط الى جانب وجه الاطلاق، لأن الاستدلال فيه لا يقوم على الانواع والاجناس وجوه أدلة فحسب، إنما يأخذ بعين الاعتبار ضرورة تتبع حالات الافراد وشروط وقوع الأفعال. وعندما كانت الرابطة فعلاً غائبة عن القضية، وصيغة كلامية مضمرة فيها، ومعنى الكل يرتبط بالجزء والفرد أكثر من ارتباطه بالعام والشامل كما جاء معنا، لاقت صيغة الشرطية هذه رواجاً عند هؤلاء انسجاماً مع لغتهم وعقلتهم القائمة على ادراك معنى الكل من خلال تابع الافراد وتكرار المشتركة بينها. والم ملفت ان ارسطو ذاته لم يشر سوى تلميحاً الى هذه الصيغة نظراً الى علاقة الشرطية بالظواهر الزمنية والعلاقة الفردية، بينما صيغة منطقه العامة هي استنتاجية لا استقرائية. ويؤيد قولنا هذا ما ذكره الفارابي في شرحه لكتاب العبارة حين رأى ان ارسطو «ليس ينظر في تأليف الشرطية في هذا الكتاب أصلاً وينظر فيه في كتاب القياس يسيراً. وقد نظر فيه أصحاب الروايات واخرون وسيس وغيره من الرواقين نظراً مستقصياً... وكذلك تأوفرسطوس واوديموس بعد ارسطوطاليس»<sup>(42)</sup>.

عرض ابن رشد مفصلًا للقياس الشرطي هذا: طبيعته وأقسامه، فرأى انه صنفان: القياس المتصل وهو على نوعين: والقياس المفصل وهو على أربعة أنواع، والكل يقوم على علاقة التلازم والاستثناء بين المقدم والتأتي<sup>(43)</sup>.

لكن ابن سينا ذهب الى أبعد من هذا الحد حين بدأ يفصل لنا أنسع قضايا تستمد علاقاتها ومعانيها من التجربة والواقع العيني. فهو بعد ان يعترف ان الناس في زمانه لم يعودوا يفرقون بين المطلقة والوجودية، يخلل القضية الحقيقة ويضفي عليها أربعة صفات تطبع العلاقة بين الموضوع والمحمول، وهي علاقة لزوم لكنه مشروط. فهناك عند القضية «الطارئة» التي لا تدوم العلاقة فيها بين الموضوع والمحمول، والقضية «المفروضة» حيث تقع فيها هذه العلاقة في وقت معين، والقضية «المتشارة» لا في وقت معين، والقضية «الواقية» حيث تقتصر العلاقة على الوقت الحاضر<sup>(44)</sup>. ويدعو ابن سينا الى حد التمييز بين ما يسميه قضية وما يسميه جزء قضية حين يعرف الشرطية بأنها «ما يلحق في قضية من القضايا زيادة تحرّفها عن ان تكون قضية وتحملها جزء قضية»<sup>(45)</sup>.

فلو قيّض مثل هذا المنطق أن ينمو ويتطور، لكان توصلنا الى ارساء قواعد المنطق التجاري قرينة قبل أن يرُوج في الغرب. عدا عن تعقيد فلسفة قوامها الحس والمشاهدة والتجربة والعادة أدوات، وغايتها الالم بالقدر الاكبر من الصبغة الفردية مجتمعة وجامعة لمفردات الواقع.

### \* المنطق الارسطي والصيغة الفلسفية - العملية

لا نستطيع أن نفصل نظرة العرب الى صورية المنطق عن نظرتهم الى مناحيه الفلسفية الماورائية والعملية. فإذا ما ألقينا نظرة سريعة على المصطلحات التي استعملها هؤلاء للدلالة على مبادئه القضايا والأقوية، وعلى المقولات والعبارة، لوجدنا انها مطبوعة بلغة فلسفية - ما وراثية.

ان فهرس مصطلحات الفارابي المنطقية يطلعنا على هذا المنهج من خلال ألفاظ مثل الجنس، والجواهر، والعرض، والفصل، والماهية، والشخص، والنوع، والوجود<sup>(46)</sup>. أما فهرس مصطلحات ابن رشد وطريقة عرضه المسائل، فهي تدللنا أيضاً على نظرة فلسفية شاملة لا منطقية ضيقه لها. فالتعريف يجمع بين جنس ونوع وفصل، والغاية منه أصلاً الوصول الى ادراك الماهية. وال موجودات منها ما يوجد بالقوة ومنها ما يوجد بالفعل<sup>(47)</sup>. أما المقدمة فهي تنقسم من جهة الصورة الى الاقسام النافعة في معرفة القياس باطلاق، ومن جهة المادة الى برهانية وجدلية<sup>(48)</sup>. وهذه المقدمة تكون بالفعل وان كانت الكلمة الوجودية او الرابطة موجودة فيها بالقوة<sup>(49)</sup>. أما لزوم التسليحة عن المقدمات في القياس فهو لزوم بالذات لا بالعرض<sup>(50)</sup>.

اما المنهج العملي فيتجلى في نظرة مناطقة العرب الى الغاية المرسومة أصلاً من الاورغانوون اذ ليس هو سوى آلة

(Outil) تعصم الفكر عن الزلل وتساعده على التمجيص في العلوم كافة مدخلًا إليها. فقد اعتبره الفارابي آلة وعلمًا قائمًا بذاته<sup>(51)</sup>. ووافقه ابن سينا حين وجد فيه آلة قانونية تعصم الإنسان عن الضلال في التفكير<sup>(52)</sup>. والغزالى نفسه عدّه ميزانًا ومعيارًا للعلوم<sup>(53)</sup>. أما ابن رشد فإنه اعتبر مختلف فروعه صناعات، فتكلم عن صناعة القياس، وصناعة الجدل وصناعة البرهان الخ.. متبعدًا جيًّا فوائد عملية من جراء دراسة مثل هذه الصناعات والتي اسماها الفارابي في الحروف «الصناعات القياسية».

#### خاتمة

مهما يكن من شأن اتجاهات مناطقة العرب في طرحهم منطق المعلم، ومهما بلغت انتقادات الأصوليين وبعض المتكلمين له، فإن مجرد طرحهم للمسألة اللغوية والصيغ الجديدة في صلب هذا المنطق، يعتبر دليلاً على بوادر فلسفية تجديدية قائمة بحد ذاتها، تدخل رجأاليوم في باب ما يسميه عليه اللغويات «علم الالسينة»، وما اصطلاح على تسميته عندنا «فلسفة اللغة».

وانما بهذا الأسلوب نوجّه اليوم دراستنا الفلسفية لاجاء التراث وتخيّله. فليقلع المستشرقون أو بعض الدارسين العرب عن فكرة طرح الفكر العربي من وجهة النظر اليونانية فحسب، وفي ضوء مقولاتها الفكرية بالذات. هذا تصنيف تاريخي جامد نتركه لمحفوظات التاريخ. ما يهمنا اليوم طرح المسألة من زاوية أخرى وهي تخلص في كيفية توصل العرب إلى وضع فلسفهم وثمرات منطقهم بمساندهم العربي في ضوء تراثهم الفكري والديني واللغوي. نحن لا ننكر انهم استلهموا المصادر الأم أي ثقافة اليونان، يوم كانت هي النبع لكل فكر وما زالت، ولا نستخف بأثر هؤلاء في تكوين العقل والتراجم العربين، لكننا نطرح فكرة إعادة قراءة هذا التراث بمنظار لغوي دون اسقاط سائر العوامل المؤثرة فيه من شريعة وكلام وفقيهيات.

ان هذه المعاناة التي عاشهها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، نعيش مثلها اليوم: أكنا باحثين متفلسفين بالعربية، أم كنا مناطقة، أم كنا معربين مترجمين. يرجع ذلك إلى فرادة لغتنا ربما، ولكن أيضًا إلى داء أصحاب ذهنينا العربيه ويتمكن في كون مفكرينا ينطليقون في معظم كتاباتهم وتحقيقائهم الفلسفية من مقولات غريبة عن عقليتنا المولدة عن لغتنا بالذات وعن حضارتنا، ومحاولون التلقيق والتوفيق. وإذا كان لكل لغة طريقة خاصة في عرض معلم الكون وتفسيرها و إعادة تركيبها بعد تحليلها، فهلًا ابتكرنا لأنفسنا منهجة بحث مغلقة بمقولات فكرية خاصة تصيغ معطيات حياتنا وتضع لها مقاييس ومعايير تلاءم مع واقع حالتنا وحاجاتنا؟

هنا تُطرح مسألة المعجم الفلسفى بالحاج، والذي يبقى وحده الكفيل بتقرير الالفاظ بعضها إلى بعض عند الدارسين والمحقّقين، ويتوحّد النّظر اللّغوّي إلى الأمور. ذلك لتفادي مهرجان الترجمات، وغزاره المتراوّفات، ومرحبيات التعاطف اللّفظي بين العربية وأخواتها من اللغات الأخرى المنسولة أو المعرّبة. تاهيك عن تشويه مضمون وروحية المذاهب الفلسفية عند تفسيرها بالعربية لدى بعض الدارسين أو المعلّمين. فنحن مع تسلّينا بأهمية طرق الاشتقاء والنّحت في اللغة العربية، والتي تساعد المؤلف أو المترجم على نقل اللّفظ الأجنبي، إنما نعترض على غرابة هذه المرادفات المخترعة والتي لا تعني لنا شيئاً لغة، وليس لها أي بعد لفظي أو نحووي أصلًا. فإذا ما عملنا مجتمعين على وضع مثل هذا المعجم الجامع، وصلنا إلى تثبيت نسي لمثل هذه الالفاظ بعد تحديد أطّرها الزمنية وتتبع تطورها التاريخي. كما هي حال معجم لالاند (Lalande) الفلسفى التقنى في الغرب مثلاً. وقد نشير هنا إلى عمل عائل قام به أحد أساتذتنا الإجلاء الدكتور جيل صليباً عند وضعه المعجم الفلسفى بجزئيه على غرار معجم لالاند المذكور.

ان المعجم المفهوس للالفاظ الفلسفية الذي ننشده يبقى ذي وجهين: وجه تاريحي تطوري لللفظة الواحدة يجعلنا على بيته من مختلف معانيها وفوارقها؛ ووجه آخر تميّز فيه معانٍ الالفاظ وأبعادها الفقهية والكلامية والصوفية والفلسفية والأدبية.

- (1) المنطق عند الفارابي، في ثلاثة أجزاء، تحقيق الدكتور رفيق العجم.
- (2) الجزء الأول يضم: نص التوطئة - الفصول الخمسة - ايساغوجي - كتاب المقولات - كتاب العبارة.
- (3) الجزء الثاني يضم: كتاب القياس - كتاب الصغير على طريقة المتكلمين - كتاب التحليل - كتاب الأمكنة المغلوطة.
- (4) الجزء الثالث يضم: كتاب الجدل.
- (5) وهناك جزء رابع، تحقيق الدكتور ماجد فخري ويضم كتاب البرهان وشرائط اليقين.
- (6) طبعة دار المشرق، بيروت، سلسلة المكتبة الفلسفية، سنة 85-86.
- (7) ابن سينا، كتاب الشفاء. تحقيق مجموعة من الأساتذة المصريين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بمناسبة الذكرى الالئية للشيخ الرئيس، القاهرة، 1965.
- (8) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، في ثلاثة مجلدات، تحقيق جرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- (9) الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1986.
- (10) ذكر رينان (Renan) في كتابه Averroés et l'Averroïsme, Paris, Lévy Editeur, 7 ème éd. 1922, p. 68. « إن هذه المجموعة من المقالات ما زالت مخطوطة، وقد وردت في مجموعة الأسكندري بالتحت الرقم 629 ».
- (11) الفارابي، شرح كتاب العبارة، نشره وطبع اليسوعي وستانلي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1970، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1948.
- (12) راجع المنطق عند الفارابي وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد. م. س.
- (13) المنطق عند الفارابي، م. س.، الجزء الأول، كتاب ايساغوجي أي المدخل، ص 75 وما يليها.
- (14) المنطق عند الفارابي، م. س.، الجزء الأول، ص 30، حيث يذكر المحقق في تقديمه الجُمُع ان «الأرجح ان الفارابي قد استوَّب المنطق اليوناني واستاغنه، فشرح وعلق على نصوصه ثم هضم ورغَّب أن يؤثِّف دون تقدِّم بالنص».
- (15) ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910.
- (16) يقر ابن سينا في كتابه منطق المشرقيين، عن 3، مغابلاً بين حاله في حديثه وحاله بعد النضوج الفكري: «واما نحن فنهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع بينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشاهدين كرهنا شق العصار ومخالفة الجمهور.. فإن جاهمنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه، أما الكثير فقد غطيانه بأغطية التغافل».
- (17) ابن سينا، منطق المشرقيين، م. س.، ص 65.
- (18) ابن سينا، الاشارات والتبشيرات، ترجمة غواشون، مجموعة الاونيسكو، 1951 حيث تذكر في معرض تقديمها للمؤلف ان ثقافة ابن سينا الفارسية في سبورة غيرت مجرى أبحاثه.
- (19) Livre des Directives et Remarques, collection d'oeuvres arabes de l'Unesco, 1951, p. 1-74.
- (20) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، م. س.، المجلد الأول، المقدمة، ص 12-17.
- (21) الغزالى، القسطناس المستقيم، تحقيق فكتور شاخت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص 49.
- (22) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، طبعة عبدالرحمن محمد، القاهرة، 1938، الجزء السادس، ص 12.
- (23) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت (د.ت.) ص 37.
- (24) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقين، المطبعة القلبية، 1949، ص 28.
- (25) اختبرنا هذا التعبير لأنه ورد عند سائر من عالجوها هذه المشكلة اللغوية - الفلسفية ابتداء من الفارابي، وصولاً إلى ابن خلدون. فكل علم لغوي كالكتابة والنحو والشعر كان يسمى عندهم بالعلم اللسانى. انظر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970.
- (26) الفارابي، كتاب الحروف، م. س. ص 157.
- (27) م. ن. ، ص 158.
- (28) م. ن. ، ص 159.

- م. ن. ، ص 112. (23)
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1960، القسم الأول، ص 285. (24)
- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، م.س. ، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 88. (25)
- الفارابي، كتاب الحروف، م.س. 112. (26)
- النكدي، الرسائل الفلسفية، تحقيق عبدالحادي أبوربده، مطبعة الاعتماد، مصر، 1950، ص 21. (27)
- كتاب الحروف، ص 112. (28)
- ابن رشد، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 88. (29)
- مقال: Eivai et ses dérivés dans la traduction, en arabe, des catégories d'Aristote. Farid Jabre, Mélanges de l'université St. Joseph. Imp. Catholique, Beyrouth, 1973-1974. (30)
- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، م.س. ، ص 44. (31)
- ابن رشد، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 91. (32)
- ابن رشد، كتاب البرهان، المجلد الثاني، ص 445. (33)
- ابن رشد، كتاب القياس، المجلد الأول، ص 137. (34)
- مقال: Le sense de l'abstraction chez Avicenne, Farid Jabre, Mélanges de l'Université St. Joseph, Imp. Catholique, Beyrouth, 1984, p. 285, note 5. (35)
- حيث يذكر صاحب المقال ان النقطة اعتمدت في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد وهي أصلًا لاسطات.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص 303. (36)
- ابن رشد، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 91. (37)
- الفارابي، شرح كتاب العبارة، م.س. ، ص 69. (38)
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص 276. (39)
- ابن رشد، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 92. (40)
- م. ن. ، ص 93. (41)
- الفارابي، شرح كتاب العبارة، ص 53. (42)
- ابن رشد، كتاب القياس، المجلد الأول، ص 235. (43)
- ابن سينا، منطق الشرقيين، م.س. ، ص 65. (44)
- م. ن. ، ص 61. (45)
- المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، فهرس مصطلحات الفارابي المنطقية، ص 166 وما يليها؛ الجزء الثاني، ص 166 وما يليها. (46)
- ابن رشد، كتاب العبارة، المجلد الأول، ص 142. (47)
- م. ن. ، ص 138. (48)
- ابن رشد، كتاب القياس، المجلد الأول، ص 139. (49)
- م. ن. ، ص.ن. (50)
- الفارابي، كتاب احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1949، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 107-108. (51)
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص 167. (52)
- الغزالى، مقاصد الفلسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1960، ص 36. (53)