مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: موقف المتكلمين من مبادئ الفكر الأرسطية
اسم الكاتب: د: هنى محمد الجزر
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/2787
تاريخ الاسترداد: 2026/05/12 23:51 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

موقف المتكلمين من مبادئ الفكر الأرسطية

د: هنى محمد الجزر*

الملخص

هَدَفَ البحث إلى الكشف موقف المتكلمين من مبادئ الفكر الأرسطية، ونقدهم لها، وبيان هل كان النقد نتيجةً طبيعيةً لبحوثهم الإلهية، أم أنه موقف معرفي ابستمولوجي من هذه القوانين؟

حاولت هذه الدراسة الوقوف على تاريخية النقد المنطقي لهذه المفاهيم في تاريخ الفلسفة والمنطق اليوناني، وهل كان للنقد اليوناني أثرٌ مباشر أو غير مباشر في المتكلمين المسلمين في نقدهم لهذه المفاهيم؟

كما تعمد هذه الدراسة تبيان موقف علماء الكلام من مبادئ الفكر الأرسطية، بشقيه المعتزلي والأشعري في مختلف تياراته، مسلطًا الضوء على محاولة أبي هاشم الجبائي المعتزلي، والغزالي وفخر الدين الرازي الأشعريين في نقدهما لهذه المبادئ.

كما أننا عرضنا لمحاولة المنطق المعاصر نقد هذه المبادئ المنطقية، ولكن على أسس جديدة تتبع من العلم وليس اللاهوت.

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.

The Attitude of the Theologians Towards Aristotelean Principles

Hana Mohammed Algazar**

Summary

This paper aims to reveal the attitude and criticism of the scholars of the Aristotelean rules, and to discuss whether this criticism is a natural result of their studying to understand God, or just a primary cognitional attitude towards these rules.

The study attempts to reveal the history of the logical and ontological criticism of these concepts in the context of the history of philosophy and the Greek logic, and seeks to examine whether this Greek criticism have had a direct or indirect influence on the Islamic scholars in their criticism of these rules. The research focuses on examining the attitude of the speaker whether it is a criticism to this criticism, trying to scan the whole speaking schools to reveal the effect of their attitudes towards this criticism.

The study addresses the two critical trends of Mu'tazil and Ash'ariyah shedding light on the endeavors of abo Hashem Aljabaee, Alghazali, Al Mu'tazil, and Fakhr Aldeen Alrazi, the Ash'ariyah in criticizing these rules.

Finally, the present study introduces the endeavors of modern logic to analyze and criticize Aristotelean logic rules –on a scientific not a theologian bases.

** Damascus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy.

المقدمة:

إن البحث في مسألة موقف المتكلمين من مبادئ الفكر الأرسطية من الموضوعات التي لم تحظ باهتمامٍ من قبل المشتغلين بالمنطق إلا في حدود ضيقة؛ ممَّا يعني أن تسليط الضوء على بحوث المتكلمين في هذه المبادئ مشروعٌ تمامًا لأي بحث جاد يريد استجلاء الحقيقة من هذا الميدان المعرفي.

تنطلق مشروعية البحث أساسًا من محاولة الكشف عن منطقة متاخمة في جغرافية الفكر اللاهوتي بين حقل المنطق الأرسطي كأداة من أدوات البحث عند المتكلمين، وحقل بحوث كلامية بحتة تتعلق بصفات الله، ومسألة القدر، وحرية الفعل الانساني، ومسألة الخير والشر....

حلّلنا نصوص المتكلمين بخصوص نقدهم لمبادئ الفكر الأرسطية محاولين اكتشاف تاريخية هذا النقد في الفلسفة اليونانية، ومن ثم وقفنا على المدرسة الكلامية مسلطين الضوء على المدرستين الاعتزالية، والأشعرية بوصفهما المدرستين البارزتين في تاريخ علم الكلام اللتين تعرضتا لمثل هذه العلاقة بين البحوث الكلامية والمنطقية دون سواهما من المدارس الكلامية الأخرى.

عمدنا إلى تبيان الأسباب الحقيقية التي دفعت المعتزلة والأشاعرة لنقد مبادئ الفكر، وما الدوافع المعرفية لأبي هاشم للقول بنظرية الأحوال بوصفها نظرية قائمة أساسًا على رفض هذه المبادئ، كما أن البحث سيميط اللثام عن أسباب الخلاف داخل الخطاب الأشعري بين فخر الدين الرازي والغزالي في نقدهما لهذه المبادئ المنطقية، وهل ترجع هذه الاختلافات بين الرجلين لأسباب لاهوتية بحتة أم لأسباب منطقية أو معرفية، أو واقعية حسية انطولوجية؟ وهل عالج الغزالي مبادئ الفكر في مستويات معرفية مختلفة أم ثمة تداخل بين الفيزيقي والميتافيزيقي والمنطقي.

وفي النهاية حاولنا الكشف عن مآل مبادئ الفكر من وجهة نظر المنطق الحديث.

أولًا: التعريف بمبادئ الفكر :

احتلت مبادئ الفكر في تاريخ المنطق أهمية خاصة لدرجة أن هاملتون عرّف المنطق بأنّه: علم قوانين الفكر بوصفه فكرًا، وعرّفه كانت بأنه علم القوانين الضرورية للذهن والعقل[1]، فما هي هذه المبادئ؟ أهي أرسطية وهل هي وحدها قوانين الفكر؟ وفي النهاية أهي قوانين أم مبادئ؟

[1]– بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963، ص: 5.

يمكننا القول بداية إنَّ قوانين الفكر ليست قوانين بالمعنى العلمي، لأنها لو كانت كذلك لما أخفق أحدٌ في إدراكها، لذلك اقترحنا منذ البداية تسميتها بالمبادئ الأرسطية، ولكن أهي أرسطية؟ نستطيع القول: إنَّ هذه المبادئ ليست أرسطية وإن كانت تنسب إليه، فأول من قال بمبدأ الهوية على المستوى الميتافيزيقي هو بارمنيدس عندما صرح أن الموجود موجود، واللاوجود غير موجود، وهو بهذا المعنى أعطى لكلٍ منهما ماهيته المحددة التي لا تقبل التغير على مستوى الماهية؛ وذلك في رده على مبدأ التغير عند هيراقليطس، إلا أن أرسطو هو أول من تحدث عن مبادئ الفكر بالصيغة المنطقية، وقد عبر عن قانون الهوية قائلًا: (يقال هو بأنواع كثيرة، وكان أحد الأنواع العدد الذي ربما قلنا هو ، وأيضًا إن كان واحدًا بالكلمة والعدد مثل الذي يقال هو بالصورة والعنصر أيضًا، وأيضًا إن كانت الكلمة التي للجوهر واحدة)[2]، وهو القانون المعروف بصيغته المنطقية في كتب المنطق (أ) هو (أ)، (أ)=(أ)، ويمكننا أن نعبّر عنه بالصيغة المنطقية الرمزية: **ق ق** فالشيء عين ذاته، أمَّا مبدأ التناقض فأول من تطرق له أفلاطون[3]، وقد عرضه أرسطو في كتابه الميتافيزيقا (إن العرض الواحد أو الخاصية الواحدة لا يمكن أن ينتمي ولا ينتمي إلى شيء واحد في وقت واحد ومن جهة واحدة)[4]، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بالصورة المنطقية الآتية: (أ) لا يمكن أن يكون (ب) ولا (ب) بالوقت ذاته، ولكن Roos في ترجمته لكتاب الميتافيزيقا عبّر عن هذا القانون بصيغة أخرى أدق من الصيغة العربية، وهي لا يمكن أن يكون (أ) ولا (أ) بالوقت ذاته، فلا يمكن أن يصدق النقيضان[5]، لأن القول (أ) لا يمكن أن يكون (ب)، ولا (ب) بالوقت ذاته؛ يعني أن (أ) يمكن أن تكون (ب)، وفي هذا مخالفة صريحة لمبدأ الهوية. كذلك عبّر أرسطو عن مبدأ الثالث المرفوع بقوله: لا يمكن أن يكون هناك وسط بين المتناقضين، فإما أن نثبت محمولًا معينًا لموضوع أو ننفيه عنه، وقد ذكره أرسطو في كتابه الميتافيزيقا في معرض تفريقه بين أنواع العدم لأن عدم الوجود يمكن أن يقال على معنى الضد، ويمكن أن يقال

---

[2]- أرسطو: الميتافيزيقا، ضمن كتاب ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، جـ3، ط2، دار المشرق، بيروت، 1973، ص: 1286.

[3]- مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، جامعة دمشق، 2012، ص: 45.

[4]- أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ط1، نهضة مصر، القاهرة، 2005، ص: 320.

[5]- Aristotle. Metaphysics, Book IV, Part 4، Translated by W.D. Ross، The university of Adelaide.

على معنى التناقض يقول أرسطو: (والعدم ليس كل عدم؛ لأن العدم يقال بأنواع كثيرة بل الذي يكون تامًا، أما سائر الأضداد فتقال على مثل هذه (...)، وليس شيء متوسط للنقيضة، أمَّا الأضداد فيمكن أن يكون لها متوسط)[6]، وهو القانون الذي نعبّر عنه بالصيغة المنطقية الآتية: أ إما أن تكون ب أو لا ب، وهذا يعني أن أحد المتناقضين لا بدَّ أن يكون صادقًا، وقد عبّر Roos عن هذا المبدأ: إما (أ) أو لا (أ) ولا احتمال ثالث[7]، ويمكننا أن نعبّر عنه بالصيغة الرمزية (ق V ~ ق) فليس هناك احتمال ثالث.

هذا وقد أثيرت مشكلات كثيرة عن هذه المبادئ المنطقية ناقشنا منها مشكلة واحدة لأهميتها البالغة على صعيد بحثنا، وتنحصر في التساؤل الآتي: هل هذه المبادئ مبادئ للفكر أم للوجود؟ أم للفكر والوجود معًا عند أرسطو؟ وهل هذا التصور لطبيعة هذه المبادئ سيخلق اختلافًا عند المتكلمين؟؟؟

من بين المناطقة الذين حاولوا الإجابة عن الإشكالية الأولى هو ماكوفلسكي الذي انتهى إلى أن الحقيقة عند ارسطو ليست إلا تطابق الفكر مع الواقع، فأشكال الفكر الحق هي انعكاس للعلاقات الواقعية، والمعيار الحقيقي هو معيار مادي؛ وهذا ما جعل منطقه يرتبط بمباحثه الأنطولوجية والميتافيزيقية، فأرسطو في تدليله المنطقي يرجع إلى أشياء توجد في الواقع نفسه تتصف بالثبات والدوام والتحديد الكامل، فلو كانت أشياء الواقع كلّها في تغيّر مستمر لما كانت هناك أية حقيقة.[8] وهنا إشارة إلى مبدئي الهوية والتناقض، هذا يعني أن المباحث المنطقية لأرسطو كانت مرتبطة بالمباحث الأنطولوجية، وبميتافيزيقاه كما يقرر ديميتريو[9]، إلا أن بعض الباحثين عندما ناقش هذه المبادئ درسها ضمن المباحث الأنطولوجية وليس ضمن المباحث الميتافيزيقية؛ معللًا أن هذه المبادئ لا يمكن النظر إليها كمبادئ أولى للوجود وإنَّما مبادئ للموجود خاصة؛ فقول أرسطو في تعريف مبدأ عدم التناقض و مبدأ الهوية دليل على علاقته وانتمائه لحقل الانطولوجيا، مؤكدًا أن مقولتي الهوية وعدم التناقض هما مبدآن للوجود وليس للفكر[10]. وفي اعتقادنا أن تناول أرسطو لهذه المبادئ على النحو السابق لا ينفي أن تكون مبادئ للفكر فضلًا

---

[6]– أرسطو: الميتافيزيقا، ضمن كتاب ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، جـ3، ص: 1309.

[7]– Aristotle. Metaphysics, Book IV، Part 7، Translated by W.D. Ross, The university of Adelaide

[8]–ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، تحقيق: موريس بويج، جـ3، ط2، دار المشرق، بيروت، 1973، ص: 95 – 103

[9]– Dumitriu, Anton: History of logic, Volume(1), Abacus Press, 1977, P: 223.

[10]– انظر: حريبا، لؤي: فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي "الأثر الأرسطي"، تحقيق: موريس بويج، جـ3، ط2، دار المشرق، بيروت، 1973، ص: 150– 158

عن كونها مبادئ للوجود فالسيمانيطيقا اللغوية الأرسطية كلها كانت تطابقًا بين محتوى اللغة والواقع، فالمفهوم عنده يقيم علاقة ضرورية مع الواقع والوجود[11] ممَّا يجعل من المنطق أداةً ومدخلًا للوصول إلى الماهية، وهذا ما يبرر لنا عدَّ أرسطو المنطق أداة لمختلف أنواع العلم، وليس علمًا مستقلًا في ذاته، كما يبرر اختلاف المناطقة من بعده في وصفها مبادئ للفكر والوجود أم للوجود فقط.

وفي اعتقادنا إنها مبادئ للفكر والوجود وطبقها على بحوثه الأنطولوجية والميتافيزيقية فضلًا عن مباحثه المنطقية؛ فحتى يكون القياس صحيحًا يجب أن تحافظ الحدود على مبدأ الهوية لتحقيق النسقية الصورية، كما أن قانون التناقض والثالث المرفوع يحكم كل التقابلات بين القضايا عند أرسطو ما عدا تلك التي تتعلق بالقضايا المستقبلية الممكنة.[12]، فمنطق أرسطو يسلم بمعياريين للحقيقة هما: معيار صوري، وهو الاتساق بين الأفكار، ومعيار مادي: وهو توافق الأفكار، مع الأشياء، مع غلبة للمعيار المادي، إلا أنه تحول إلى نسق صوري لاحقًا على يد أتباعه[13].

وبناء عليه نذهب إلى الاعتقاد بارتباط المنطق بالانطولوجيا والميتافيزيقا، لأن هذا الارتباط هو الدافع الذي دفع علماء الكلام لتسجيل ملاحظاتهم على هذه القوانين كما بيّنا لاحقًا، وبدأنا أولًا بموقع هذه المبادئ في الفلسفة اليونانية.

ثانيًا: موقف الفلسفة اليونانية من مبادئ الفكر:

نحن نعتقد أن مبادئ الفكر تعرضت للنقد والتحليل قبل أن يعلنها أرسطو كمبادئ للفكر والوجود معًا، فطبيعة الحوار بين هيراقليطس وبارمنيدس جرى في هذا الإطار. وبناءً على ذلك فإن أول نقد لمبادئ الفكر في تاريخ الفلسفة اليونانية ظهر عند هيراقليطس، حيث قدم نقدًا موجهًا لمبدأ الهُوية عند بارمنيدس؛ مؤكدًا أن الوجود يحتوي في داخله بذور اللاوجود ليقدم بدوره أول تعريف لمبدأ الصيرورة.

أمَّا السفسطائية فقد استنتجوا من قول هيراقليطس في حركة الأشياء وصيرورتها أنه لا وجود لرأي مغلوط به، وأنه يمكننا التعبير عن الموضوع الواحد برأيين متناقضين صحيحين،

---

[11]- Johanson. Karten. Frus: A history of ancient Philosophy, Trans by: Henrik Rosenmeier, Routledge, London and New york, 1998, P: 451 - 452

[12]- عن القضايا المستقبلية الممكنة انظر: أرسطو: العبارة، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، جـ1، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص: 109 - 110.

[13]- ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص: 101.

وهم بذلك ضربوا بمبدأ عدم التناقض عرض الحائط[14]؛ فقد توصل غورغياس إلى أنه لا يوجد شيء، وإن كان موجودًا فيجب أن يكون إمَّا موجودًا، أو لا موجودًا، أو موجود ولا موجود معًا. أمَّا بروتاغوراس فقد توصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان مقياس وجود الأشياء الموجودة، وهذا يعني نفي الوجود عن الموضوع الذي يمتلك صفات جوهرية، وأن أي تصور عنه صحيح في ذاته، ولكن لا يمكن استنباطه من تصور آخر؛ لأن التصورات لا يوجد بينها صلة منطقية أو أنطولوجية؛ لأنَّ ثمة تخارج بين اللغة والواقع، وان اللحظة المعرفية للإنسان الفرد هي المعيار الأول للحقيقة، فلا يوجد أي معيار موضوعي لها، فما هو صحيح بالنسبة إلي قد يكون غير صحيح بالنسبة إليك، ولكن كلانا في حكمه صحيح، لأنه ليس بوسع الإنسان أن يطلق حكمًا لا يؤمن به. أمَّا غورغياس فقد رفض الجمع بين موضوع الحكم ومحموله؛ لأن المعرفة لا يمكن الحصول عليها أو توصيلها للآخرين[15].

إن إنكار بروتاغوراس للمعيار الموضوعي للمعرفة، وتجاهل غورغياس لإمكانية نقلها عبر قضايا منطقية، هو إنكار لمبدأ الهوية وعدم التناقض كمبدأين للفكر. وقد استمر الرفض المنطقي لهذه القوانين الفكرية عند أتباع المدرسة السفسطائية، فقد حذف لوكوفرون من القضية المنطقية عنصر الربط، أو فعل الكون، وزعم أوتوديموس أن كل شيء متضمن في كل شيء[16]، ناسفًا بذلك أي إمكانية لقيام مبدأ الهوية، أو عدم التناقض القائمين على التميز.

وإذا ما انتقلنا إلى الميغاريين[17] فقد كانت دعواهم الأساسية التي صاغها ستلبو[18] الممثل الأخير للمدرسة الميغارية، وقد تمثلت هذه الدعوى: أنه من الخطأ الإسناد في

---

[14]– النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط5، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2000، ص: 78.

[15]– ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص: 55 – 56.

عن تفاصيل آراء المدرسة السفسطائية انظر: الأهواني، أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، 1954، ص: 269 – 281؛ وقرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، 1993، ص: 97 – 100.

[16]– ماكوفلسكي: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص: 56.

[17]– الميغاريين مدرسة أنشأها أقليدس الميغاري، ومن أبرز تلاميذه ألكسينوس الملقب بالمكاسر، أمَّا الثاني فهو أكتياس وتلميذه أبوليد، ومن بعده ديودور وتلميذه فيلون، وهؤلاء كلّهم مارسوا الجدل وقاموا بتوجيه النقد المنطقي لفلسفة الماهية، عن هؤلاء انظر:

–Bochenski, I. M: A History of logic, Trans by: Ivo Thomas Chelsea, Publishing company, New York, 1970, P: 105; Also: Laertius, Diogenens: Lives of Eminent philosophers, Trans by: R. D. Hicks ،Vol ،The loeb classical library ،William Heinemann LTD، London ،1970, VII، 109 – 117, P:239 – 244.

الأحكام، أي نحمل شيئًا على شيء، فمن الممتنع القول: إنَّ الرجل لطيف، والأصح أن نقول الرجل رجل، واللطيف لطيف[19]، إن هذا التصور للحكم قاده إلى القول: إنَّ كل تصور هو نفسه ونقيضه في الوقت ذاته.

ثالثًا: مبادئ الفكر عند المعتزلة:

يمكننا القول: إنَّ المعتزلة كقطب من قطبي الفكر الميتافيزيقي الإسلامي كانوا على موقف عدائي من المنطق وقواعده من حيث هو علم قائم بذاته، وفي اعتقادنا أن ما دفعهم إلى مثل هذا الموقف هو اعتمادهم على دليلي الحدوث والقدم في مسألة إثبات وجود الله، وتوصلهم من خلال هذين الدليلين إلى نفي الصفات الذاتية، بيد أنهم وجدوا أن الإخلاص لمبادئ الفكر قد يقوض معتقدهم الأساس في التوحيد القائم على نفي الصفات. فقالوا في استدلالهم: إن الأجسام يوجد بها أعراض معينة كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وهذه أعراض تتغير، أمَّا القديم فلا يتغير، ونظرًا إلى أن كل جسم لا يخلو من أعراض في كل وقت، فالأجسام أيضًا محدثة وليست قديمة، مما يعني ضرورة أن لها خالقًا. وبعد أن تم لهم إثبات الخالق نظروا إلى الصفات التي أثبتها الله لنفسه، فقالوا: إنَّ الصفات محدثة لا قديمة، وإلا شاركت الله في القدم، فحاولوا نفي هذه الصفات عبر طريقين:

1. تأويل الآيات التي تتنافى مع التنزيه المطلق مثل آية الاستواء.
2. أو عن طريق نفيهم للصفات الذاتية مباشرة.

إنَّ الطريق الثاني في نفي الصفات هو الذي أوصلهم لنفي مبادئ الفكر فأصبح البقاء والفناء صفتين للباقي والفاني، لا هما الباقي ولا الفاني، ولا هما غير الباقي وغير الفاني[20]، وهذا قول مخالف لمبدأ الثالث المرفوع الذي ينص على: أنّه لا بدَّ أن يتصف الشيء بالصفة أو بنقيضها، ولا احتمال ثالث يكذب الصفتين المتناقضتين، فالقضية الثانية نقيض الأولى والأولى نقيض الثانية، لأنه إذا قال ليست هي فقد أوجب أنها غيرها، وإذا قال ليست غيرها، فقد أوجب أنها هي، أمَّا قول المعتزلة السابق فيحمل تناقضًا ظاهرًا، فلو كان البقاء ليس الباقي، ولا هو غير الباقي، والفناء ليس هو الفاني ولا هو غيره، فالباقي هو الفاني نفسه والباقي ليس هو الباقي ولا غيره، وهذا مزيدٌ من الجنون ومن التناقض على حد تعبير ابن حزم الذي يرفض الأمر برمته لمخالفته صريح العقل ومبادئه[21].

---

[18]- Cicero: De Fato, Trans into Englich: H. Rackham، The Loeb classical Library، M. A. William Heinemann, Harvard university press, Cambridg، London,

[19]- انظر: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص: 382.

[20]- ابن حزم: الفصل في الملل و الأهواء والنحل، جـ5، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975، ص: 41.

[21]- ابن حزم الاندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ5، مرجع سابق، ص: 41.

وذهب معمر[22] إلى أن الفناء صفة قائمة بغير الفاني، وهذا تناقض لا يعقل ولا يتوهم ولا يقوم عليه دليل.[23] وهنا نقد ضمني لقواعد التفكير الأرسطية، فكيف نعطي الفناء صفة الوجود، وهو عدم الشيء وبطلانه، وليس هو شيئًا أصلًا، والفناء ليس موجودًا البتة في شيء من الجواهر، وإنّما هو عدم العرض فقط، كحمرة الخجل إذا ذهبت، عبر عن ذهابها بلفظة الفناء، وينتهي ابن حزم إلى نتيجة منطقية، وهي: أنَّ الفناء عدم.[24]وهنا نلحظ على ابن حزم توجهًا منطقيًا في نقد من قال من المعتزلة أن المعدوم شيء[25]، لكنه –وبوصفه متكلمًا– يرجع في نقده إلى النص القرآني ويورد العديد من الآيات التي تثبت أن المعدوم قبل أن يوجد لم يكن شيئًا، كقوله تعالى (هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)[26].

ويورد ابن حزم[27] رأي معتزلي آخر، وهو رأي **الخياط الذي قال:** إنَّ المعدوم جسم في حال عدمه، إلا أنه ليس متحركًا ولا ساكنًا ولا مخلوقًا ولا محدثًا في حال عدمه، وقد احتج –بحسب ابن حزم– بيوم القيامة الذي أخبر الله عنه –وهو معدوم الآن– ووصف شدته على الناس لدرجة أنكم (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وترى الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب الله شديد)[28]، وهنا نلاحظ أن الخياط قام بنقد قواعد المنطق من خلال نقده الأساس الابستمولوجي الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية كلّها، وهو الأساس الذي أرساه بارمنيدس بقوله: إنَّ الوجود موجود واللاوجود غير موجود، أمَّا الخياط فقال أن المعدوم جسم، وهذا لا يستقيم مع القاعدة السابقة، أمَّا وصفه لهذا الجسم بأنه ليس متحركًا ولا ساكنًا ولا حادثًا ولا مخلوقًا ففيه نفي لمبدأ عدم التناقض الذي ينص على أن الجسم لا يتصف بصفتين متناقضتين بالوقت ذاته، فالجسم بحسب هذه القاعدة يجب أن يتصف بإحدى الصفتين المتناقضتين، فهو إما ساكن أو متحرك، فهو لا يمكن

---

[22]– هو معمر بن عباد السلمي المعتزلي، كان عالمًا عدلًا وتفرد بمذاهب، وحكي عنه أن الرشيد وجه به إلى ملك السند ليناظره، وأنّ ملك السند دس له السم في الطريق فمات وقد توفي سنة 215هـ /830 م

[23]– ابن حزم الاندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ5، مرجع سابق، ص: 41.

[24]– ابن حزم الاندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ5، مرجع سابق، ص: 42.

[25]– نؤكد هنا التوجه المنطقي عند ابن حزم وليس الانطولوجي، فالمعدوم على الصعيد الانطولوجي موجود غير محدد لأنه وجود بالإضافة.

[26]– القرآن الكريم: سورة الانسان، أية: 1.

[27]– ابن حزم الاندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ5، مرجع سابق، ص: 42.

[28]– القرآن الكريم: سورة الحج، آية: 2.

أن يتصف بالصفتين في آن واحد، فإذا كان ساكنًا انتفت عنه الحركة، وإذا كان متحركًا انتفت عنه صفة السكون، وربما هذا يذكرنا بمقولات أفلاطون الخمس وهي الوجود والذات والغيرية والحركة والسكون، وانتفاء التناقض بين الحدين.

ولا يمكننا مغادرة النقد المعتزلي لمبادئ الفكر قبل الحديث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم؛ وهي نظرية في الأحوال كانت نتيجة مناظرته لبعض علماء الكلام في الصفات، وقد ذهب الشهرستاني إلى أن أبا هاشم توصل لمعنى الحالة من خلال حديثه عن الصفات ونفيها عن الله، وذلك في معرض رده على أبي علي الجبائي[29] الذي ذهب إلى أن الباري تعالى عالم لذاته. قادر حي لذاته، وهي محاولة منه لنفي صفة العلم كصفة مستقلة عن الله، أو حال تحتّم كونه عالمًا. وقد رد عليه أبو هاشم بأن معنى قولنا: إنَّ الله عالم لذاته، أي أنه ذو حالة هي صفة تختلف عن كونه ذاتًا موجودة، وإنما تُعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالًا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حالها لا تعرف كذلك بل مع الذات[30]. و قد هدف أبو هاشم من وراء ذلك إلى التفريق بين معرفة الشيء مطلقًا، وبين معرفته على صفته، ذلك أن معرفة الله مطلقًا دون صفات لا تؤدي إلى معرفة صفاته، فليس من عرف الجوهر عرف كونه متحيزًا قابلًا للعرض.[31] وهذا يعني أن أبا هاشم قد نفى مبدأ عدم التناقض في حيازة الذات للأعراض إذا ما كانت الذات هي الذات الإلهية، وهنا قد يكون المحمول في كونه صفة للموضوع يجتمع مع نقيضه على الكذب والصدق، وهذا بطلان لقول أرسطو في التناقض الذي يرفض اجتماع نقيضين على موضوع واحد.

وقد دار حوار بين منكري هذه القوانين من علماء الكلام وبين المدافعين عنها أساسه النص الديني وليس قواعد المنطق، فما فتئ المدافعون عن قواعد المنطق يحشدون لهم الأدلة المبينة لتناقضهم من النص القرآني، ويوضحون لهم أن إقرارهم بهذا الخروج عن قوانين الفكر هو خروج عن الدين؛ فالذي يقر أن المعدوم موجود – بالصيغة التي أقر بها الخياط ومعمر غيرهما من المعتزلة – ينتهي إلى الاعتراف بوجود المعدوم بشكل لا

---

[29]– هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية)، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، توفي سنة 303هـ /916م

انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: عبد الأمير مهنا؛ وعلي فاعور، جـ1،ط3، دار المعرفة، بيروت، 1993، هامش ص: 43.

[30]– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، جـ1، مرجع سابق، ص: 92.

[31]– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، جـ1، مرجع سابق، ص: 92

نهائي مع الذات الإلهية؛ وهذا كفر[32]، ممَّا يعني أن هذا الحوار السابق يعكس التعارض بين الموقف الميتافيزيقي الإسلامي والموقف الميتافيزيقي الأرسطي، وأن هذا التعارض يمثل نقدًا مبكرًا لشمولية مبادئ الفكر التي اعتنقها أرسطو.

وفي الحق القول: إنَّ علماء الكلام لم يهتموا بمبادئ المنطق في حديثهم عن فكرة الألوهية ميتافيزيقيًا، وهذا ما جعلهم يخلطون بين المنطق والميتافيزيقا من أجل الوصول إلى غاياتهم؛ وإن خالفوا ما يعتقدون به من صحة المبادئ المنطقية.

رابعًا: موقف الأشاعرة من مبادئ الفكر:

يعدُّ موقف الأشاعرة اتجاه هذه المبادئ من أكثر المواقف الإبداعية في علم الكلام، إذ حاول هؤلاء الحفاظ على هذه المبادئ ولكن داخل الحقل المنطقي محافظين بالوقت ذاته على خصوصية العقيدة الإسلامية، فقد قبل الأشاعرة جميعًا هذه المبادئ قبولًا مشروطًا، بوصفها قوانين للفكر فقط دون أن تكون مبادئ للفكر والوجود بشكل مطلق، وقد تسنى لهم ذلك من خلال الجهد الذي بذله علماؤهم، خاصة تلك المحاولة التي قام بها الغزالي، وطورها في وقت لاحق الرازي.

يمكننا القول: إنَّ إنكار مبدأ السببية من قبل الغزالي على المستوى الفيزيقي جعله ينكر مبادئ الفكر الثلاثة، فهو يقول في إنكار هذا المبدأ: إن (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشبع)[33]، وقد طبق هذا الرفض على الحوادث الطبيعية عندما رفض أن تكون النار علة لاحتراق القطن، لأن كل ما نشاهده هو احتراق القطن عند النار وليس بسببه، فطبيعة القطن لا تتضمن القابلية للاحتراق، وطبيعة النار لا تؤدي إلى الإحراق، أمَّا السبب وراء ذلك فهو **الله** إما بواسطة أو دون واسطة.[34]

إن رفض الغزالي للمبدأ السببي كمبدأ مسبب للحوادث الطبيعية، وإعلانه عن مبدأ واحد للحوادث كلّها سواء كانت فيزيقية أم ميتافيزيقة، يجعل من مبادئ الفكر الثلاثة عرضة للخرق، فالنار لم تحافظ على هويتها التي كفلتها لها مبادئ الفكر عندما لم تحرق ابراهيم.

---

[32]– ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، مرجع سابق، ص: 45.

[33]– الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1972، ص: 239

[34]– الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص: 240.

من خلال ما سبق لا يمكننا وفق رؤية الغزالي أن نحافظ كذلك على مبدأي التناقض والثالث المرفوع فيمكن للنار أن تتصف بصفة (الاحراق) ونقيضها (التبريد)، كذلك أن تصور الغزالي للسببية بمعنى أنها حادثة يفقد مبدأ الثالث المرفوع عمله في الواقع عندما يشترط أن يكون للشيء إمَّا الصفة أو نقيضها دون احتمال ثالث، إلّا أنَّ الغزالي يفتح باب الاحتمالات على مصراعيه لينتقل في احتمالاته إلى المحالات فيجوز أن ينقلب الكتاب غلامًا، أو شيطانًا ماردًا[35] (...) أو ما شئت مادام أن الله هو المسؤول الحقيقي عن الحوادث الفيزيقية، وهي حوادث تنتمي إلى حقل الإمكان. ولكن السؤال: هل نقد الغزالي هذه المبادئ على صعيد المنطق، الجواب ببساطة لا، إنما انحصر نقده في الحوادث الطبيعية التي تنتمي إلى حقل الإمكان، أمَّا القضايا والأقيسة على المستوى المنطقي فتنتمي إلى حقل الضرورة، يقول الغزالي: (إن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر ممَّا هو بذراع، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحالات كلها[36]) فالغزالي أنكر تطبيق هذه المبادئ في حقل الفيزيقا والميتافيزيقا، كذلك أنكر على المنطق التقليدي مسألة الربط بين الصورية والواقعية، وحصر قوانين المنطق في حقل الضرورة الصورية.

بعد أن حاولنا بيان حقيقة موقف الغزالي بوصفه أحد أهم ممثلي وجهة الأشاعرة من مبادئ الفكر سننتقل لممثل جديد لهذا الفكر لنتبين موضع التغيير الذي أجراه فخر الدين الرازي على وجهة نظر الأشاعرة من مبادئ الفكر.

قدم فخر الدين الرازي الكثير من الأدلة لإثبات هذه المبادئ، فقد تحدث الرازي عن مبدأ الهوية في معظم كتبه كواحد من المبادئ الوجودية الانطولوجية وليس كمبدأ للتفكير المنطقي، فها هو يوحد بين مفهومي الوحدة والهوية لأنَّ (زوال وحدة المادة يحتّم فساد هويتها)[37]، وفي موضع آخر من المباحث يعرّف مبدأ الهوية بأنه: (أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر)[38]، وفي هنا إشارة واضحة للمفهوم الكلي وتأكيد المعنى

[35] انظر: الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص: 243 – 244.

[36] نقلًا عن المرزوقي، أبو يعرب: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تونس، 1985، ص: 92.

[37] الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار التقوى، جـ1، ط2 1329هـ، ص: 173.

[38] الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 188.

المنطقي الذي أعطاه المعلم الأول لهذا القانون، فمهما تعددت الصفات التي تعطى لمجموع الأفراد من حيث العرض، فإن لها وحدة من حيث إنَّها تحتوي على خصائص واحدة، وهذا يعني أنه مهما تغيرت الكيفية أو الكمية أو تناقص عدد الأجزاء في الكل، فإنه يظل لها ذات واحدة في نفسه، فإننا نشير إلى الشيء ذاته.

أمَّا بالنسبة إلى مبدأي الثالث المرفوع و عدم التناقض فهو يصرح: أن (أول الأوائل في التصديقات هو العلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات ولا يتصف بهما، وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها)[39]، أمَّا قوله لا يمكن إقامة البرهان عليها ليؤكد لنا أنها مبادئ للفكر فيختص بها علم المنطق، ويرى الرازي أن مبدأ عدم التناقض والعلم به مبدأ أصلٌ للمنطق يتفرع عنه كل مبادئ العقل مثل مبدأ الكل أعظم من الجزء [40]، لذلك فإن هذه القضية أولية بالنسبة إلى غيرها من القضايا الأولية الذي يبنى عليها علم المنطق، وهنا تناولٌ منطقي بحت لهذه القضية، ومن أنكره (فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد)[41]. وبهذا المعنى فقد رفع الرازي مبدأ عدم التناقض من مبدأ للفكر إلى بديهية واضحة لا يمكن تصور نقائضها.

أمَّا بالنسبة إلى مبدأ الثالث المرفوع فهو أكثر المبادئ التي عبَّر عنها فخر الدين بوضوح شديد، إذْ أعلن أن المقابل للاوجود هو الوجود بوصفه أعرف التصديقات عند العقل وأنه لا واسطة بين هذين الطرفين [42]، وهو يؤكد هذا المعنى في معرض كلامه عن الماهية: (أنه لا واسطة بين النفي والإثبات... فإنا إذا قلنا الأمر إما أن يكون ثابتًا أولا يكون، فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللا ثابت)[43] وهنا دليل واضح على استخدامه لهذا المبدأ بالصيغة المنطقية، وذلك لينفي أي صفة ثالثة محتملة للوجود.

إذًا يمكننا القول إنَّ الرازي قد أقر مبادئ الفكر الثلاثة الناظمة للفكر والوجود المادي، ولكن إذا كان الرازي قد أقر بمبادئ الفكر الثلاثة كما بيَّنا سابقًا، فالسؤال المشروع في

---

[39]– الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 468.

[40]– الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 469.

[41]– الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 470.

[42]– الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 108.

[43]– الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية، جـ1، مرجع سابق، ص: 109؛انظر كذلك: الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1984، ص: 85.

هذا المقام هو: إلى أي مدى خالف الرازي قناعاته الفكرية أمام النص الديني، أم أن العكس صحيح فخالف بعض النصوص الدينية في مقابل قناعاته الفكرية، وبتعبير آخر: هل أنكر الرازي المعجزات التي أجراها الله على يد انبيائه أو السحر أو فعل الجن أو الملائكة الذي لا يخضع لقانون التناقض والهوية؟؟ فجبريل –كما يخبرنا الحديث النبوي– أنه كان يظهر على هيئة دحية الكلبي، فكيف يكون ملكًا نورانيًا وأنسانًا في الوقت ذاته، أليس هذا خرق لمبدأ الهوية، ومثل ذلك سائر معجزات الأنبياء كإحياء الموتى من قبل عيسى عليه السلام، وتكليم الله لموسى عليه السلام، وتسليم الحجر والشجر والحصى على محمد صلى الله عليه وسلم، ومن أجل هذا كله وضع الشيخ فخر الدين الرازي شرائط لقبول المعجزات بوصفها خرقًا للعادة أولها أن تكون من أفعال الله تعالى، أو عن قصد منه، ثانيها أن تكون خارقة للعادة، ثالثها أن يكون تصديقًا للتحدي[44].

إذًا وصلنا إلى نتيجة مفادها أن خرق مبادئ الفكر عند فخر الدين الرازي لا يتم بقوى بشرية بل بقوى ما فوق بشرية؛ ممَّا يعني أن هذه المبادئ وإن كانت مبادئ للفكر، إلا أنها لا تسري بشكل ضروري في مجال الميتافيزيقا؛ ممَّا يعني أن الحوادث الطبيعية تتحكم بها مبادئ الفكر وتدخل في حقل الضرورة المنطقية. وهذا أمر لم يهدف من خلاله الرازي تقويض أسس المنطق، فظل المنطق الأرسطي أداة بيد المتكلمين الأشاعرة للوصول إلى براهينهم والرد على خصومهم.

وفي الحق القول إنَّ علماء الكلام الأشعريين الذين جاؤوا بعد فخر الدين الرازي كلّهم التزموا بالخط الذي رسمه في تطبيق هذه القوانين في مجالات الأنطولوجيا والفيزيقا والميتافيزيقا والمنطق كلّها باستثناء حقل الأفعال الصادرة عن الله، ولم يتبعوا رأي الغزالي الذي اعتقد بقوانين الفكر في مجال المنطق والرياضيات مستثنيًا مجالات العلم الأخرى كلّها.

خامسًا: مآل مبادئ الفكر في المنطق المعاصر:

اتسم المنطق اليوناني –بشقيه الأرسطي والرواقي– بأنه منطق ثنائي القيم باستثناء مشكلة المستقبلات الممكنة التي ناقشها أرسطو في الفصل التاسع من كتاب العبارة [45]، مما عُدَّ خرقًا صريحًا لقانون عدم التناقض كما صرح لوكاشفيتش في كتابه المهم نظرية

[44]– الرازي، فخر الدين: الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: محمد صبحي العايدي، ربيع صبحي العايدي، ط1، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، عمان، 2007، ص: 274–282.

[45]– انظر: أرسطو: كتاب العبارة ضمن كتاب منطق أرسطو، جـ1، ص: 109

القياس الأرسطية[46]. وهذا ما حفز لوكاشيفيتش على إقامة نسق منطقي ثلاثي القيم، مضيفًا قيمة ثالثة إلى قيمتي الصدق والكذب لا تتصف بالحتمية بل بالإمكان، و من بعده أسس منطق رباعي جهوي القيم على أساس إضافة قيمة رابعة إلى الصدق؛ وهي قيمة الضرورة[47]. لكن عملية إقامة أنساق مختلفة للمنطق قائمة على نقد مبدأ الثالث المرفوع لم تقتصر على المنطقي البولندي، بل أصبحت قضية منتشرة بين مناطقة كثر أمثال كلين وبوشفار[48]، فأصبح لدينا في المنطق نسق ثلاثي ورباعي وخماسي وسداسي وسباعي للقيم، كلها تلعب على القيم الوسيطة بين الصدق والكذب، لكن استبدال مبدأ الثالث المرفوع الأرسطي بمبدأ الرابع المرفوع في المنطق ثلاثي القيم، أو الخامس المرفوع بالمنطق رباعي القيم لم يحل مشكلة الغموض و اللا يقين في الحقيقة، لأنها مشكلة واقعية وليست منطقية أو لغوية،(فالمنطق المتعدد القيم – الثالث أو الرابع أو الخامس... – أقل تطرفًا من سابقه لكونه أعطى أهمية للتعدد، ولكنه ظل مع هذا يضيق الخيارات بقيم محددة)[49]؛ وهذا ما استدعى قيام منطق جديد هو المنطق الضبابي القائم على لا نهائية القيم وفكرة الانتماء للمجموعات الضبابية.

خاتمة:

يمكننا القول: إنَّ نقد مبادئ الفكر على يد علماء الكلام كان نابعًا من طبيعة بحوثهم الميتافيزيقة المتعلقة بالذات الإلهية، على اعتبار أنَّ قواعد المنطق الأرسطي لا تستجيب لهذه المباحث، وهذا ما استدعى لجوئهم لنظريات غير أرسطية في تفسير الصفات ترجع بأصولها إلى أفلاطون و أفلوطين وكتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس[50].

وهنا نسجل اختلافًا بين نقد المعتزلة ونقد الأشاعرة لمبادئ الفكر، فبينما كان نقد المعتزلة لهذه المبادئ نتيجة إنكارهم الإقرار بصفات ذاتية للباري، كان الدافع الذي دفع

---

[46]– لوكاشيفيتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961، ص: 219.

[47]– لوكاشيفيتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، مرجع سابق، ص: 237–242.

[48]– حول محاولة هؤلاء المناطقة إقامة أنساق متعددة القيمة انظر: شرف، شهيرة: المنطق الضبابي والعلوم الانسانية، رسالة دكتوراه، إشراف: أ. د يوسف سلامة، جامعة دمشق، 2013، ص: 24–25.

[49]– شرف، شهيرة: المنطق الضبابي والعلوم الانسانية، مرجع سابق، ص: 29

[50]– ولفسون. أ. هاري: فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، ط2، المركز القومي للترجمة، 2009، ص: 235– 236.

الأشعريين لنقد مبادئ الفكر هو طبيعة هذه المبادئ كما قدمت لهم بوصفها مبادئ صارمة تحكم الفكر والوجود بجانبيه الفيزيقي والميتافيزيقي معلنين أن هذه المبادئ تحكم الواقع الفيزيقي فقط، في حين الواقع الميتافيزيقي لا يتحكم به سوى الباري عز وجل، هذا هو الحال عند فخر الدين الرازي، أمَّا الغزالي فقد أعلن منذ البداية مساندته لمبادئ الفكر على صعيد المنطق فقط، أمَّا الواقع الفيزيقي والميتافيزيقي فهو مرتبط بالله تعالى.

وقد لاحظنا مشابهة ظاهرية بين النقد السفسطائي والنقد الكلامي الأشعري والمعتزلي، عندما أطاح كلاهما بمبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع، إلّا أنَّ دوافعهما ومشروعهما كان مختلفًا؛ فبينما كان المشروع السفسطائي ارتيابًا وتعليقًا للحكم، وقد بلغ مآلاه المنطقي على يد استلبو[51] ورواد الاتجاه الاسمي الذين رفضوا فكرة الإسناد والحمل المنطقي مطلقًا، أراد المشروع الكلامي الإبقاء على نظرية الحمل المنطقي ولكن بقواعد حملٍ جديدة تخرج عن القواعد الأرسطية.

يمكننا التمييز في موقف علم الكلام من المنطق بين مرحلتين تاريخيتين:

المرحلة الأولى: امتدت منذ بداية الكلام حتى القرن الخامس هجري، القرن الحادي عشر ميلادي، وتميزت برفضها للمنطق وعدم اختلاطها بالفلسفة. أمَّا **المرحلة الثانية** وهي مرحلة علم الكلام الفلسفي، فقد اتسمت بالنضج المنطقي، وهذا ما جعل من حديث المعتزلة في القضايا المنطقية المتعلق بشيئية المعدوم وحديث أبي هاشم في الأحوال حديثًا ساذجًا على المستوى المنطقي، ممَّا يجعلنا نعتقد أن نظرية أبي هاشم كانت نظرية في الحمل المنطقي لم يتسنَ لها العمق والمتابعة من قبل أتباعه، وأن غموضها كان مصدر الهجوم عليها، أمَّا حديث الأشاعرة –الذي مثله خطاب فخر الدين الرازي والغزالي– فقد تجلى بالعمق المنطقي، ممَّا جعله قادرًا على التمييز بين أنواع من الحقول المعرفية نقد مبادئ المنطق فيها، وحقول معرفية أخرى دافع فيها عن هذه المبادئ.

[51]– يعدُّ استلبو الممثل الأخير للمدرسة الميغارية وأهم افكاره المنطقية رفض فكرة الإسناد، فلا يجوز أن نحمل صفة على موضوع أو على ذاتها؛ انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 382.

المراجع العربية:

1. القرآن الكريم.
2. ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ5، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1975.
3. أرسطو: العبارة، ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980.
4. أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر، ط1، القاهرة، 2005.
5. أرسطو: الميتافيزيقا، ضمن كتاب ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، جـ3، ط2، دار المشرق، بيروت، 1973.
6. الأهواني، أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، 1954.
7. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963.
8. حريبا، لؤي: فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي "الأثر الأرسطي" رسالة دكتوراه، إشراف أ. د: سليمان الضاهر، جامعة دمشق، 2013.
9. الرازي، فخر الدين: الإشارة في أصول الكلام، تحقيق: محمد صبحي العايدي، ربيع صبحي العايدي، ط1، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، عمان، 2007.
10. الرازي، فخر الدين: المباحث المشرقية،، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، جـ1، ط2، دار التقوى، 1329هـ
11. الرازي،. فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.
12. شرف، شهيرة: المنطق الضبابي والعلوم الإنسانية، رسالة دكتوراه، بإشراف: أ. د يوسف سلامة، جامعة دمشق، 2013.
13. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: عبد الأمير مهنا؛ وعلي فاعور، جـ1، ط3، دار المعرفة، بيروت، 1993.
14. الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط6، دار المعارف، القاهرة، 1972.

15. قرني، عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت: الكويت، 1993.
16. لوكاشيفيتش، يان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة: عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961.
17. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين؛ وابراهيم فتحي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1987.
18. المرزوقي، أبو يعرب: السببية عند الغزالي، ط2، دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1985.
19. مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، 1988.
20. مهران، محمد: المدخل إلى المنطق الصوري، جامعة دمشق، 2012.
21. النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط5، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2000.
22. ولفسون. أ. هاري: فلسفة المتكلمين، المجلد الأول، ط2، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، 2009.

المصادر والمراجع الإنجليزية:

1. Aristotle: Metaphysics, Book IV, Part 4, Translated by W.D. Ross, The university of Adelaide
2. Bochenski, I. M: A History of Logic, Trans by: Ivo Thomas Chelsea, Publishing company, New York, 1970.
3. Cicero. De Fato, Trans into Englich: H. Rackham, The Loeb classical Library, M. A. William Heinemann, Harvard university press, Cambridg, London.
4. Dumitriu, Anton. History of Logic, Volume:1 Abacus Press, 1977.
5. Laertius, Diogenens. Lives of Eminent Philosophers, Trans by: R. D. Hicks, Vol, The loeb classical library, William Heinemann LTD, London, 1970.
6. Johanson. Karten. Frus: A History of Ancient Philosophy, Trans by: Henrik Rosenmeier, Routledge, London and New york, 1998.