المسار التاريخي للجدل وموقع الجدل من المنطق الأرسطي

الأستاذ الدكتور
نعمة محمد إبراهيم
الباحث
مروان علي حسين أمين
جامعة الكوفة - كلية الآداب

المقدّمة:

يُمثّل هذا البحث إطلالة على جانب من جوانب أرسطو (ت٣٢٢ ق.م) المنطقي، وأرسطو كما هو معروف عند المختصين كان عظيم التأثير في ميادين كثيرة مختلفة ، لكنه كان اعظم تأثيراً في ميدان المنطق منه في أي ميدان آخر، ومن هنا لقّب بالمعلم الأول وصاحب المنطق. وقد يبدو للبعض أنّ المنطق والبحث المنطقي أفكار تجريدية عقلية، وهو على أحسن الأحوال ينفع الدارس في الشأن الفلسفي بالتحديد ولا علاقة له بالواقع والحياة ، ولكن هذا الكلام وإن كان صحيحا ولكن لازمه غير صحيح ،لأنالمنطق يعتبر من اقرب الوسائل التي نعرف بها كيفية التفكير عند أمة معينة في عصر معين هو أن نرى على أي منطق يسير الناس في عملياتهم الفكرية ، لأن ذلك يكشف الطريقة التي يقبلون بها الأفكار أو يرفضونها والطريقة التي يفهمون بها ما يفهمونه أو لا يفهمونه.

من هنا تأتي صعوبة البحث ، فالمصطلحات الفلسفية والمنطقية تمتاز بالغموض والأهمية في الوقتنفسه، فهي غامضة بسب ما طرأ عليها في شتى العصور الفلسفية من تحول وتعديل وحذف وإضافة، وتكتسب أهميتها لأن الفلاسفة لا يفتأون يستخدمونها في مذاهبهم ويستخدمها معهم الدارسون. ويتأكد هذا مع مصطلح (الجدل) – الذي نحن بصدّد دراسته في المنطق الأرسطي- حيث يشبّه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها خصوصاً وأن طوبيقا أرسطو ليست على غرار ما عرف في المؤلفات العلمية الأرسطية الأخرى من منهج واضح وعناية بالمبادئ والأمور الكلية ، ويضاف إلى هذه الصعوبة، خلو الدراسات المنطقية الأكاديمية من هذا الموضوع ، إلاشذرات واستطرادات في كتبهم وإنْ تحدث أحدهم عن الجدل المنطقي، لا يبسط البحث فيه متناولاً جميع أو أغلب ما جاء في طوبيقا أرسطو، بل

يأخذون جانباً معيناً محدّداً يقومون بدراسته. وفي ضوء ذلك جاء البحث يتضمن –فضلاً عن هذه المقدمة –، تناولمفهوم الجدل،من مساره التاريخي ووقفنا فيه على استعراض للجدل في رأي السابقين على أرسطو وعنده وفي رأي المتأخرين عنه، وجاء القسم الآخر من البحث مبيّناً موقع الجدل من المنطق الأرسطي فيتعرضنا لكتب أرسطو المنطقية وأيضاً الجدل والمنطق الصوري. الجدل صفة إنسانية لازمت الإنسان منذ وجد في هذا الكون، شأنها شأن الأسلحة التي تسلح بها الإنسان للحفاظ على استمرار بقائه، فمما لاشك فيه أن الإنسان مفطور على الدفاع عن بقائه، وتقريب مطالبه الدنيوية سواء على الصعيد المادي أو الصعيد الفكري، وهذا ما أكدّه القرآن بقوله تعالى:﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾(١).وأن الجدل بصورته العملية وعلى مستوى الممارسة لم يخلو وقت منه حتى إن الملائكة قد استخدمته مع الله عز وجل قبل أن يستخدمه الإنسان ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾(٢).

بل قد استعمله إبليس نفسه في جداله مع الله عز وجل(٣)، وورد على لسان الناس في مجادلاتهم مع الأنبياء والعكس صحيح(٤).

ولكننا لا نوافق من يذهب إلى أن الجدل لم يبدأ مع اليونان- معتمدا على ما تقدم- بل تسبقه جميع الأمم في ذلك(٥)، وذلك لأننا نفرق بين الجدل كممارسة والجدل كتنظير وتقنين ، والكلام كل الكلام في الجانب الثاني ، ومعه يصح لنا أن نقول إن الجدل بدأ يونانياً ولكن من هذه الجهة (التنظير والتقنين) شأنه في ذلك شأن التفلسف والتمنطق، والظاهر أن صاحب الرأي المتقدم قد خلط بين الجانبين فذهب إلى ما ذهب إليه، نعم إن الأفكار والثقافات تتلاقح فيما بينها، فلا يوجد فكر ولدأو ثقافة ولدت كاملة فالفلسفة الحقيقية إنما هي تلك التي تنجح من الاستفادة من كل ما تنطوي عليه الثقافة الإنسانية الفلسفية في تراث حي وغذاء خصب مع الاحتفاظ بخصوصية الفيلسوف في أن يجمع ويوحد ويوفق ليخرج من ذلك بفلسفة خاصة كما قال غاندي (ت ١٩٤٨م) : ((يجب أن افتح نوافذ بيتي كي تهب عليه رياح كل الثقافات شرط أن لا تقتلعني من

جذوري))، وهذا ما سيحدث للجدل الأرسطي نفسه فيأخذ مديات واسعة لم تخطر على بال أرسطو نفسه.

١- الجدل قبل أرسطو:

أ- هيرقليطس (ت ٥٤٤-٤٨٣ ق.م)

يقرر هيرقليطس في كتابه الذي يحمل عنوان:((حول الكون))أو ((في الطبيعة))أو ((في الكل))❖، عدة مبادئ منها : الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات، ولهذا فان الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح وكل شيء في حركة مستمرة وتغير، والعالم نار حية دائمة البقاء، ويرى أن مبدأ الانسجام له ثلاثة أوجه هي ، المتقابلات خاضعة للتوتر الداخلي ، وأنها في حالة هوية بعضها مع بعض ، وأن الحرب هي القوة المهيمنة والخلاقة وهي الحالة السليمة للأمور، أما المبدأ الثاني فيعبر عنه بقوله المشهور : ((لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين))، ويضيف إليه فلوطرخس التفسير التالي: ((لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه))(٦).

وبغض النظر عن الخلاف في أن هيرقليطس قال بالتغيير المستمر وأنه دائم السيلان؛لأنهرأى أن اصل الأشياء هو النار، أو أنه قال إن اصل الأشياء النار، لأنهرأىأن الأشياء دائمة السيلان؟(٧)، إلا أن المهم أن هيرقليطس قال بالصيرورة والتغير، بل عدّها هي وحدها الموجودة، والوجود والثبات والذاتية ليست إلا أوهاماً، والقول بالصيرورة لايعني أنه في آن واحد يوجد الوجود وفي الآن التالي العدم، أنما الأمر يعني أن الوجود واللاوجود هما في كل شيء في الوقت نفسه(٨)،وهذا أنما يدل على أن هيرقليطس قد قال بالأضداد وأن كل ضد مرتبط به ضده(٩)،وبناء ما تقدم أنه يمكن القول: بأن هيرقليطس عندما وضع نظريته في الأضداد وعندما عرض فكرته عن التوتر القائم في الصيرورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيكأو ﴿الجدل﴾(١٠).

ب- زينون الأيلي(ت ٤٢٠/٤٣٠ ق. م)

أقام برمنيدس (ت ٤٥٠ ق.م) مذهب الوجود بناءا كاملا لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هناك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه، وهذا ما قام به زينون تلميذ برمنيدس(١١)، فمساهمة زينون في المدرسة الأيلية مساهمة سلبية للغاية

بمعنى من المعاني، فهو لم يضف أي شيء إيجابي إلى تعاليم برمنيدس، ولكن الجديد عند زينون هي الأسباب التي طرحها للتدليل على هذه النتائج(١٢).

وهذا يعني أنه لم تكن لزينون فلسفة خاصة ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه في أن الوجود ساكن وواحد،ومهمة زينون هي الدفاع عن هاتين القضيتين.

والمهم هو الأسلوب الذي استخدمه زينون في دفاعه، حيث كانت طريقته في مناقشة خصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم مايترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض، أي كان يثبت القضية بتكذيب العكس، فهو لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا برمنيدس، وهذا ماعبّر عنه هيجل (ت ١٨٣١م) بـ(سلب التعين) (١٣)، ويرجع إلى زينون الفضل بأنه كان أول من كشف عن التناقض في التصورات(١٤)، وعليه فان زينون قد نهج منهجاً جدلياً بحتاً يقوم على برهان الخلف ويرمي إلى إفحام الخصم(١٥)، من هنا ذهب أرسطو ووفقاً لما يذكره ديجون اللائرسي (توفي في القرن الثالث ق.م) في كتابه حياة الفلاسفة، إلىأن زينون مؤسس الجدل أو أب الديالكتيك في بلاد اليونان(١٦)، وهذا ما أكده أيضا بييردوكاسيه: في كتابه ((تاريخ الفلسفات الكبرى)) (١٧).

ويبدو أن أرسطو حينما قال أن زينون الأيليهوالذي ابتكر الجدل، إنما كان يشير إلى مفارقات زينون التي دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لايمكن التسليم بها(١٨).

وينبغي أن يعلم أنه لا نستطيع أن نقطع بأن زينون استخدم كلمة (الجدل) فعلا وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية(١٩).

ويظهر لنا هنا سؤال هام، أنه لماذا أرجع أرسطو الجدل إلى زينون ولم يرجعه إلى هيرقليطس؟ خصوصا أن البعض يتهم أرسطو بعدم فهم الجدل عند هيرقليطس عندما أرجعه إلى زينون(٢٠)، ويبدو لنا أن السبب في ذلك هو أن زينون في ممارسته للجدل كان أقرب إلى الجدل المنطقي منه إلى الفلسفي(والذي امتاز به هيرقليطس) وعليه فزينون أقرب إلى الجدل الأرسطي من هيرقليطس، ومن هنا نرى أن اتهام أرسطو ينمّ عن عدم دقة ويعبر عن نظرة أحادية.

ج- السوفسطائية (القرن الخامس ق.م):-

لقد ساهمت المدرسة الأيلية لا سيما عند زينون إضافة إلى هيرقليطس في ظهور السوفسطائيين (القرن الخامس ق.م)(٢١)، وخصوصا الجانب الجدلي في التفكير، فقد استخدم السوفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية مهنية تعليمية نقدية معاً،ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السوفسطائي وانجزه ضمن المحاور التالية (٢٢):

١- النزعة الإنسانية. ٢- نسبية الحقيقة. ٣-الشعروالنثر. ٤- ادعاء العلم بكل شيء وإمكانية تعليمه، وبذلك فتح الجدل السوفسطائي إشكالية معرفية، تقوم على مقياس النقد وحدوده، ووجود الحقيقة أو لا وجودها، ومنهج الوصول إلى الحقيقة، فلقد أنكر السوفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدل مهنة تملك قوة الصناعة(٢٣).

وفي الواقع لا نريد أن نعرض السوفسطائية بكل آراءها ومناقشتها والجدل حول صحتها أو لا،إذ هذا يخل بوحدة البحث، ولكن ما ينبغي هو أن نعرض الجانب الجدلي وميزته، فمن الباحثين من يصف الجدل السوفسطائي، بأنه جدل خطابي وأنهم يضعون- أي السوفسطائية- الفوز نصب أعينهم(٢٤)، وإذا وصف الجدل السوفسطائي هكذا، فالجدل الأرسطي تنطبق عليه هذه التوصيفات في الجملة كما سيأتي في طيات الرسالة، ولكن الجدل السوفسطائي يمتاز بأن من خلاله يمكن البرهنة على صحة القضية بعد البرهنة على صحة نقيضها، ملتجئاً بصورة منتظمة إلى حجج دامغة ليس لها من الصحة غير الظاهر، وذلك في سبيل الوصول إلى غاياته، وهذا ما يدعى بالسفسطة(٢٥)، حتى إن بروتاغوراس (ت ٤١٠ق.م) يفتخر أن بمقدوره أن يجعل الحجة الأردأتبدو أفضل(٢٦).

بينما نجد أن الجدل الأرسطي، وكما سيأتي في طيّات الرسالة وإن اعتمد على المشهورات ولكنه خاضع لقواعد منطقية متّسقة، ووضع كتابا عن مغالطات السوفسطائية وردّها تحت اسم (السوفيسطيقا)(٢٧).

د- سقراط- (ت ٣٩٩ ق. م)

يرى بعض الباحثين أن سقراط هو الذي ساعد على ظهور الديالكتيك في صورة محددة المعالم، ولجأ سقراط إلى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس إلى

الحقيقة(٢٨)،ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا في الجدل اللفظي وانساقوا إلى الذاتية والفردية والنسبية؛ فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجري على أسلوب الحوار، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، البحث عن الكلي وراء جزئياته(٢٩).

والجدل السقراطي يمكن ملاحظته في منهجه ((التهكم والتوليد)) ففي المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل ويتظاهر بالتسليم إلى أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها، ولكنهم لايسلمونها، فيوقعهم في التناقض، وغرضه هنا هو تصنع الجهل، وإعداد العقول لقبول الحق(٣٠)، وينتقل إلى المرحلة الثانية، وهي التوليد وهي مرحلة بناء جديد للمعرفة قائم على أساس الحوار، ويتم في هذه المرحلة إدخال طريقتين في البحث للوصول إلى هذه الغاية، وهي الاستقراء والتعريف، ويشير أرسطوفي الميتافيزيقا إلىأن سقراط أدخل طريقة الاستقراء التي تذهب في الأشياء الفردية إلى تعريف المفهوم الكلي، وبواسطة الاستقراء يمكن التمييز بين ما يرجع إلى ماهية الشيء المطروح للمناقشة وبيّن ما لا يرجع إليها، وبهذه الطريقة تتشكل التصورات ابتداء من التمثلات(٣١).

وأطلق على هذه الطريقة في الاهتداء إلى الأشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل أو الديالكتيك الهادفإلى إخضاع المعاني ووضع الحدود،وميزة الجدل السقراطي أنّه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين، فالحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار(٣٢).

هـ- أفلاطون- ت(٣٤٧ ق.م)

ما يتميز به الجدل الأفلاطوني❖❖هو تحوله تدريجياً من مجرد أسلوب للمجادلة إلى منهج حقيقي وعلم(٣٣)،بدأ أفلاطون نقده للسوفسطائية اعتماداً على فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أو الأخلاق، فأفلاطون يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة، ثم أقام مذهبه الجديد الذي يقوم على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة، وهذا الدافع يسميه أفلاطون بالإروس أو الحب، فالإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي، يشعر أولا بالجزع، ثم يشعر بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور، فينتج من ذلك دهشة، وهذه

العاطفة أو الوجدان مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع وهذه النزعة نحو التشبه بهذه الصور تسمى (بالأروسأو الحب) ولكن هذه النزعة تبقى نزعة وحسب، فهي حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة (المعرفة الحسية الظنية) وبين حالة معرفة المثل، فلا يستطيع الإنسان البقاء عليها لأنه مزيج بين الفقر والثراء(٣٤).

وعليه لابد من تجاوز هذه الحالة إلى حالة أكمل وأتم ألا وهي خطوة الديالكتيك،وأفلاطون يكرر مراراً في (فدرس) ﴿في البلاغة﴾ أن الإروس في مرتبته أدنى من الديالكتيك، ثم يقول في (فيلابوس) ﴿في اللذة أو الخير﴾ إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلاّ عن طريق الديالكتيك (٣٥).

أقام أفلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد(٣٦) :

١- التعريف، بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه.

٢- التركيب والتحليل وهما:

أ. الجدل الصاعد أو الانتقال من مجموع الظاهرات إلى بنيتها أو نظامها أو غاياتها التي توحدها.

ب. الجدل الهابط أو التحليل بالعودة الثانية من الغائية إلى النظام إلى الجزء المحسوس.

٣- الحركية ، يستمر جدل الحركة من التعريف إلى التركيب إلى التحليل إلى التفريق.

ويلاحظ أن الجدل الصاعد يكون بالاستقراء ، والنازل يكون عن طريق القسمة (٣٧).

وينبغي أن يعلم أن الجدل الصاعد وإن اعتمد على الاستقراء إلا أنه مختلف عن المفهوم الحديث للاستقراء ، فالكلي عند أفلاطون لا يستنبط من معطيات تجريبية، مأخوذة في تكاملها باسره ، فالمادة العينية التي تدركها الحواس ليست إلا وسيلة لأنها توقظ في الروح ذكريات المثل التي قامت برؤيتها للملأ الأعلى(٣٨).

وينبغي أن يعلم أيضا أن القسمة في الجدل النازل إنما هو قسمة حقيقية عضوية، بمعنى أنها قسمة من حيث الكيف لا الكم؛ لأن المطلوب ليس هو بيان المقدار وإنما هو بيان الصفات المشتركة أو الماهيات(٣٩).

٢- الجدل عند أرسطو:

لقد تحدثنا عن تعريف الجدل عند أرسطو في بداية التمهيد، والرسالة بفصولها الثلاثة إنما هي الجدل الأرسطي وتحليل مكوناته على مستوى البنية الداخلية للجدل أو الخارجية منه، ولكن يطيب لي هنا أن أتحدث عن أمور تخص الجدل لا تحليلا له ، بل يمكن القول إنها لوازم اتصف بها الجدل الأرسطي وميزه عن غيره.

لقد اختلف أرسطو مع أفلاطون في النظرة إلى الجدل ؛ فإذا كان الجدل عند أفلاطون هو منهج الوصول إلى الحقيقة ، فهو ليس الطريق الموصل إلى اليقين عند أرسطو(٤٠)، بل هو فن يمكن تعلمه لإتقان النقاش والحوار بين الناس العاديين؛ لأنه استدلال قائم على الآراء السائدة والمقدمات الذائعة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان(٤١)، وهذه الفائدة التي ذكرها الباحثون هي إحدى الفوائد لا الفائدة المنحصرة للجدل كما سياتي في الفصل الأول في الرسالة .

ويرى بعض الباحثين أن ما دفع أرسطو للتأليف في هذا الموضوع تلك المناقشات التي كانت تدور ليل نهار بين الأثينيين، حيث كان بعض المتجادلين غير أمناء في هذه المجادلات ،فكانوا يأتون بحدود متكافئة وغامضة المعنى فيوقعون الآخرين في حبائل هذه المخادعات اللفظية، وهذا ما دفع بأرسطو فعلاً لضبط هذه المجادلات بما قدمه عن القياس الجدلي في (الجدل) وما قدمه من كشف لهذه المخادعات اللفظية في (الأغاليط السوفسطائية)(٤٢).

ولذلك فإن كتاب الطوبيقا يعد أول بحث منظم عن الجدل ، ويفتخر أرسطو بحق بأسبقية معالجته للموضوع (٤٣).

ولكنهل يعني هذا الكلام المتقدم، أن أرسطو ألّف في الجدل لإدارة تلك المناقشات و من أجل ضبط الخروقات والثغرات التي تقع في الاستدلال فقط ؟، هذا الكلام وإن كان صحيحا ولكنه يعبر عن جانب من الحقيقة ، لا كل الحقيقة ؛ فإن البرهان وان كان سبيلا مضمونا لتحصيل الحق، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع واللجوء إلى سبيل آخر وهو سبيل الجدل، أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور(٤٤):-

١- أن البرهان واحد في كل مسألة، لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين، لأن الحق واحد على كل حال، فاذا كان الحق مع احد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢- أن الجمهور أبعد ما يكون عن ادراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات بينهم ، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور، فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وان كان الحق في جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣- أنه ليس كل احد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه، فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجز عن البرهان أو لعجز خصمه عن الإدراك.

٤- أن المبتدأ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية، يحتاج إلى ما يمرن ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان ، كما قد يحتاج في تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها، وليس له سبيل إلى ذلك إلاّ سبيل الجدل، وعليه فمعرفة هذه الأسباب وغيرها تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل.

٣- الجدل بعد أرسطو :

أ- في الفلسفة اليونانية المتأخرة:

يطيب للبعض أن يرى للجدل مكانة عليا عند الرواقيين، حتى قيل إنه لو كان للآلهة علم بالجدل ،فإنه العلم بجدل اقريسيبوس(ت ٢٠٥ ق.م)،وكان الجدل عندهم يعني المنطق الصوري (٤٥)، ولكن هذا يمثل جانباً تبسيطياً لمكانة الجدل عند الرواقيين ، فبداية نجد أن الرواقيين اختلفوا فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد مثلاً أن أرسطون الخيوسي(القرن الثالث ق.م) يذهب إلى أن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقة؛ بل هو يمثل نوعا من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، وعليه فهو غير مفيد، وكذلك الكلام في المعرفة الطبيعية، لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها، فلم يبقى غير فرع واحد من الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته ألا وهو الأخلاق (المسائل العامة الكلية)، أما بالنسبة لبقية الفلاسفة الرواقيين فيختلف الأمر،فنجد أن زينون الرواقي (ت٢٣٢- ٢٦٢ق.م)

كان يقسم الفلسفة إلى المنطق ونظرية المعرفة والطبيعيات والأخلاق وكذلك باقي الشخصيات على اختلاف فيما بينهم في تحديد الأوليات بالنسبة لأجزاء الفلسفة (٤٦).

والمسألة الأخرى أن المنطق عندهم كاد ينحّل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو وأضحى اهتمامهم بالناحية الشكلية التي ظهرت في تقسيمهم للمنطق إلى نوعين : الديالكتيك والقسم الثاني هو الخطابة، تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع مرسل.

والأول يتعلق بالديالكتيك والآخر الخطابة، ونجدهم حتى في المنطق نفسه عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة (أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير)، يضيفون إلى المنطق، نظرية المعرفة التي تبحث عندهم في أسس المعرفة ومصادرها(٤٧).

وبالتالي لم يكن الديالكتيك أو الجدل عندهم إلاّ تسمية واصطلاحا أطلقوه على المنطق الصوري الذي لم يأتِ بشيء جديد إلا من الناحية الشكلية (الألفاظ) فجعلوه أقرب إلى اللغة منه إلى الفلسفة والميتافيزيقا.

والاتجاه الآخر في الفلسفة اليونانية بعد أرسطو ، هو الأفلاطونية المحدثة، حيث ينظر أفلوطين (ت ٢٧٠م)إلى النفس الإنسانية النظرة نفسها التي كانت لدى أفلاطون، فالنفس كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية، والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس ويتوسط بالنظر وينتهي إلى الوجد، والإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس مادام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد فلا بد أن ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون، وعليه لا بد من التخلص من تلك الحالة إلى درجة النظر وفيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها ببعض ويربط فيما بينها من أجل البرهان، وتسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك .

وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة ؛ باعتبارها حلقة الوصل، ويرى أفلوطينأنه لا ينبغي الوقوف عندها لأنها تمثل حالة استثنائية بين الذات والموضوع(٤٨).

ونجد هنا أن الأفلاطونية المحدثة، وخصوصا عند أفلوطين، أعادت إلى الديالكتيك (الجدل) المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

ب- في العصر الوسيط

إن الحدود التي يأخذ بها عادة مؤرخو الفلسفة الوسيطة في تحديدهم للتاريخ العام للعصر الوسيطي يبدأ من القرن التاسع الميلادي لينتهي مع فجر القرن الخامس عشر، ويتحدد بالعالم الغربي، المسيحي واللاتيني(٤٩).

حيث اقترض استعمال كلمة جدل من بعض الرواقيين فصارت تدل على المنطق الصوري وتقابل البيان، فهي تشكل مع البيان والنحو الفروع الثلاثة للثالوث(٥٠)❖❖❖، وكان مقتصراً-أي الجدل- في ذلك العهد على الثلاثة الأولى من كتب أرسطو المنطقية : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى(٥١)، وإنما استخدموه في الدفاع عن قضايا الدين، فـ(بيرنجي دي تور) (ت ١٠٨٨ م) أحد أولئك الذين عالجوا الدين بالجدل وكان يرى في الجدل خير أداة لاستكشاف الحق، ويقول إن استخدام الجدل استخدام العقل، والبعض يرى أن المنطق لا يتناول سوى الألفاظ، وينكر على البعض في تطبيقهم المنطق على اللاهوت، باعتبار خصيصة المنطق المذكورة من جهة ، وعلى تسامي الله فوق العقل من جهة أخرى، والقواعد المنطقية تبين النظام الواجب رعايته في المناقشة(٥٢).

ونلاحظ هنا أن الجدل في العصر الوسيط لم يأت بشيء جديد وإنما هو مقارب للجدل الرواقي.

ج- في الفلسفة الإسلامية

يرى بعض الباحثين أن تاريخ المنطق العربي❖❖❖❖يغطي كل المرحلة التي تمتد من القرن الثامن حتى التاسع عشر الميلادي، وأن هذا العلم حتى مجيء القرن العشرين لم يتقبل أي تأثير خارجي باستثناء تأثير الفكر اليوناني القديم وبقيت كل التجديدات التي يعرفها الغرب منذ القرون الوسطى مجهولة لديه(٥٣).

ولابد هنا من الإشارة إلى حركة الترجمة، إذ نقل التراث اليوناني الفلسفي إلى العرب واطلعوا عليه ، فالترجمة بدأت في زمن بني أمية وكانت الصدارة لخالد بن يزيد بن معاوية(ت ٩٠ه، ٧١١م) الذي اشتغل بعلم الكيمياء ونقلت عدة كتب في موضوع الطب في عهد مروان بن الحكم (ت ٦٥ه، ٦٨٥م) وعمر بن عبد العزيز(ت ٩٩ه، ٧٢٠م)(٥٤).

إلا أنما يهمنا هنا هو نقل التراث المنطقي اليوناني❖❖❖❖❖، إذ جرى أساسا على أيدي المسيحيين السريان لا سيما النساطرة منهم، وفي بيت الحكمة، مركز الترجمة الذي أسسه في بغداد أبو زكريا ابن ماسويه (ت ٨٥٧ م) ، ازدهرت مدرسة حنين (ت٨٧٧ م) وابنه اسحق (ت٩١٠م) ففي هذه المدرسة تمت ترجمة الجزء الأكبر من المصنفات اليونانية إلى العربية (٥٥).

وهنا نرى الأسس الحقيقية لعمل ترجمة متقنة وعلمية، إذ في زمن حنين وابنه اسحق بدأ العمل لترجمة جديدة لكل كتاب من كتب الأورغانون في العربية، وكان العمل يبدأ بوضع ترجمة سريانية جديدة ، ينقل نصها فيما بعد إلى العربية(٥٦)، وأن الصورة النهائية لترجمة المنطق اليوناني كانت على يد الحسن بن سوار (ت ١٣٢ه) والتي بقيت لنا إلى الآن من الترجمة العربية للمنطق اليوناني، ونسخته تعبر خير تعبير عن الصورة المكتملة التي بلغتها ترجمة الكتب المنطقية في المرحلة الثانية لمدرسة بغداد، وتمتاز هذه النسخة بالدقة العلمية والإتقان المنهجي، إذ جمع في نسخته كل جهود المترجمين والمعلّقين والشراح كما يقول هو نفسه(٥٧).

أمّا الجدل الأرسطي (الطوبيقا) ، فقد نقله اسحق إلى السرياني ، ونقل يحيى بن عدي(ت ٣٦٤ه، ٩٧٥م) الذي نقله اسحق إلى العربي، ونقل أبي عثمان الدمشقي في القرن التاسع الميلادي منه سبع مقالات ، ونقل إبراهيم بن عبد الله الثامنة(٥٨).

وبفعل هذه الترجمة برز عدد كبير من الفلاسفة المسلمين كالكندي (ت ٢٦٠ه، ٨٧٣ م) والفارابي وابن سينا (ت ٤٢٨ه، ١٠٣٧م)، وهؤلاء اظهروا براعة فائقة في طرق التعامل مع الكتب المترجمة ، حيث حللوا الأقوال العلمية القديمة وطرحوها على شكل قضايا صادقة تعتمد على الحجة والنظر العقلي المجرد ، وراحوا جميعاً يبحثون عن طرق جديدة لإثبات أقوال الفلاسفة القدماء التي تنسجم مع عقيدتهم، أو تكذيبها ورفضها عندما تكون مخالفة للدين(٥٩).

وأفضل من شرح الجدل الأرسطي ووقف على معانيه هو الفارابي - إذ إن الأبحاث المنطقية لم تأخذ انطلاقها إلا مع الفارابي- وابن سينا لا سيما في منطق الشفاء ، وثالث القوم هو ابن رشد الذي لخص كتاب الجدل لأرسطو وشرحه، ويعتبره الباحثون من التفاسير الدقيقة للمنطق الأرسطي، فهؤلاء الثلاثة وإن ساروا على غرار منطق أرسطو

إلا أننا نجد اختلافات عن أرسطو في ثنايا كتاب الجدل لكل واحد منهم ، وسنرى ذلك في طيّات الرسالة.

وللجدل أثر بيّن في العالم الإسلامي، حيث كان الحوار والجدل والأخذ والرد بدرجة لا تقل عما كانت عليه في أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وأفاد منه المسلمون في جدلهم، وبخاصة أهل الفرق والفلاسفة والمتكلمون، وإذا كان المناطقة المتأخرون قد أهملوه نوعاً، فإنه كان مصدرا هاما لعلم إسلامي جديد هو (علم آداب البحث والمناظرة) (٦٠).

ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة المسلمين قد استدلوا على وجود هذه الصناعات ومن ضمنها الجدل في القران الكريم من خلال الآية ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾[٦١] ، حيث يقول صدر المتألهين (ت ١٠٥٠ هـ) :((فأمر الله نبيه بدعوة الخلائق إلى أنواع مختلفة من الرزق حسب تفاوت الغرائز والجبلات للخلق، فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام من الرزق لطوائف من الناس ولكل منها رزق معلوم فالحكمة والبرهان لقوم، والموعظة والخطابة لقوم ، والجدل والشهرة لقوم))(٦٢).

ويقود هذا التقسيم إلى نظرية أخرى سيكولوجية واجتماعية قال بها الفارابي وابن سينا وابن رشد، وملخصها أن الناس متفاوتون في إدراكهم ومدى تقبلهم للحجج والبراهين فمنهم من اتسعت ثقافته واكتمل إدراكه بحيث يقوى على تفهم البرهنة اليقينية وهؤلاء هم الخاصة من فلاسفة وعلماء ومنهم من ضاق علمه وقصر إدراكه فيقنع بالأمور المسلمة والمشهورة ومنهم من لم تتوفر له ثقافة ولا فكر ناضج وتكفيه الأدلة الخطابية وهؤلاء هم العامة والدهماء(٦٣).

د- في الفلسفة الحديثة

نجد أن الجدل في الفلسفة الحديثة، قد اتخذ طابعاً آخر، فهو عند كانط يمثل منطق الظاهر، والظاهر عنده إما أن يكون منطقيا مثل مغالطة المصادرة على المطلوب الأول❖❖❖❖❖❖،أو فيزيائياً كتضخم القمر عند الأفق، أو مغاليا مثل الوهم الذي به يظن الإنسان أنه يمكن أن يخرج عن نطاق العقل لكي يبين حقيقة الله وحقيقة

النفس(٦٤)،وإن دراسة هذا (الوهم الطبيعي والمحتوم) مهما امكن الاعتراف به كوهم ، يشكل (الجدل الاعلائي) ﴿الجدل الترانستدالي﴾ ، الجزء الثاني من المنطق الاعلائي ﴿المنطق الترانستدالي﴾.

وعليه فكانط استعمل هذه الكلمة – أي الجدل- للدلالة على الوهم ذاته، وكذلك للدلالة على درس هذا الوهم الإزدرائي لا غير(٦٥).

يقول عبد الرحمن بدوي(ت٢٠٠٢م):((وبعد هذا جاء كانت فأعطى لهذه الكلمة المعنى الذي كان كما عند أرسطو))(٦٦).

وأرى أن هذه المقاربة التي ذكرها بدوي بعيدة ، فجميع المعاني التي أعطاها كانط للجدل لا تقترب من معنى الجدل عند أرسطو، إلاّ اللهم في المدلول المنطقي للمعنى الأول والثاني باعتبار إن الجدل عند أرسطو تابع للمنطق باستثناء المعنى الثالث الذي اتخذ جانباً فلسفياً والذي يقترب من المعنى الأفلاطوني للجدل.

أما أبرز استعمال للجدل في العصر الحديث فنجده عند هيجل (ت ١٨٣١ م) ، ويتحدّد الجدل عند هيجل من خلال موضوع الفلسفة؛ فموضوع الفلسفة عند هيجل هو الفكرة الشاملة –العقل الخالص- بتجلياته الثلاثة، فالعقل الخالص أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح –وهذه هي أجزاء فلسفة هيجل- فهيجل بعد استعراضه للمناهج المتّبعة في البحث الفلسفي ﴿المنهج الرياضي والمنهج التجريبي﴾ يرفضها ويتوصل إلى منهج يجمع بين الاثنين يشمل المنهج التحليلي والتأليفي في آن واحد، يطلق عليه هيجل اسم المنهج الجدلي(٦٧)؛ والعلم المتكفل بدراسة هذا المنهج هو المنطق، والجدل هو الذي يكون فيه التناقض بين الموضوع وبين نقيض الموضوع ويرتفع هذا التناقض إلى مركب موضوع ، واللحظة الجدلية هي اللحظة التي يتم فيها الانتقال من التناقض بين الموضوع ونقيضه إلى مركب الموضوع(٦٨)، ولا نريد أن نخوض في تفاصيل الجدل الهيجلي وإن كان موضوعاً شيقاً ؛ لأنه سيخرجنا عن وحدة البحث.

وهنا قد يبدو لأول وهلة أن صورة الجدل الهيجلي في المثلث بين الفكرة ونقيضها والمركب، تقارب الجدل الأرسطي في العملية الجدلية، إذ إن الجدل يتم بين فكرة (وضع) يُراد الحفاظ عليه، وهي مهمة المجيب ، وبين فكرة يُراد لها أن تناقض وضع

المجيب وهي مهمة السائل، أمّا للوصول إلى فكرة جديدة أو تتقرّر إحدى وجهات النظر المختلفة ، وعلى الاحتمال الأول أي التوصل إلى فكرة أو رأي جديد يتقارب هذا الاحتمال مع ما ذهب إليه هيجل❖❖❖❖❖❖❖.

ولكن هذا التناقض بين السائل والمجيب إنما صحّ لأن الكلام المبحوث هو المشهورات الظنية وبديهي يحصل الاختلاف حوله، ولكن اذا كان الكلام يدور حول الحق أو اليقين فلا مجال للاختلاف؛ إذ البرهان واحد كما تقدّم. إذ لا مجال للتناقض عند أرسطو حول الحقائق ((باعتبار إن المنطق عنده يُبنى على قاعدة رئيسية وهي (قانون عدم التناقض) بينما ينهض الجدل الهيجلي على فكرة التناقض))(٦٩)، وحتى لو افترضنا التناقض فهذا التناقض جزئي يشمل فقط الآراء ووجهات النظر بينما الجدل الهيجلي يتجاوز الآراء والأقوال واصبح طريقة لتفسير الواقع وقانونا كونيا عاما ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود(٧٠).

ثانياً – موقع الجدل من المنطق الأرسطي:-

أ- مؤلفات أرسطو المنطقية :

خلف لنا أرسطوأبحاثاً مختلفة قيّمة في الطبيعة والميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والآدابوالمنطق (الأورغانون)، ولكن ما يهمنا هو آثاره المنطقية حيث تضمنت(٧١):

١- كتاب المقولات (القاطيغورياس) : ويهتم بدراسة الأقوال المختلفة والحمل والمقولات العشر وهي الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، والملك،والفعل ، والانفعال.

٢- كتاب العبارة (باريأرمينياس): ويهتم بتحليل اللغة والمقاطع والكلمات التي تتألف منها اللغة كالاسم والفعل والأداة ، ويهتم الكتاب ببحث تقابل القضايا الحملية وذوات الجهة من ناحيتي الضد والتناقض ، كما يحدد أرسطو في هذا المبحث مفهوم القضية بوضوح باعتبارها قول يحتمل الصدق أو الكذب.

٣- التحليلات الأولى (الأناليطيقا الأولى) : وتقع في مقالتين : الأولى وتهتم بدراسة نظرية القياس الحملي ونظرية قياس الجهات ، في حين يبدأ أرسطو بدراسة خصائص القياس من ناحية الصدق والكذب في المقالة الثانية ، ومن أهم مميزات البحث المنطقي المتضمنة في التحليلات الأولى أن أرسطو اهتم بالعلاقات بين

المقدمات والنتيجة في القياس من ناحيتي صحته وفساده ، وهنا يبيّن أرسطو استحالة اشتقاق أو استنتاج نتيجة كاذبة من مقدمات قياسية صادقة في قياس صحيح ، ولكنه من الممكن أن نحصل على نتائج صادقة أو كاذبة من مقدمات أو مقدمة كاذبة على الأقل.

٤- التحليلات الثانية (الأناليطيقا الثانية) : وتقع في مقالتين : المقالة الأولى وتهتم ببحث نظرية البرهان ، في حين تهتم المقالة الثانية بنظرية الحد ، وفي التحليلات الثانية نجد أرسطو يهتم بتحليل ماهية العلم وشروطه وخصائص البرهان ، متأثراً بذلك بالمنهج الرياضي.

٥- كتاب الطوبيقا أو المواضع ؛ ويقع في ثماني مقالات: المقالة الأولى تهتم بدراسة موضوع الجدل، بينما تهتم المقالات من الثانية إلى السابعة بدراسة المواضع الجدلية في حين تدرس المقالة الثامنة الوصايا للسائل والمجيب.

٦- كتاب السوفيسطيقا : ويبحث في المغالطات وأنواع الحجج ، كما يتضمن هذا المبحث بعض القوانين المنطقية (٧٢).

يظهر من هذا العرض العام لأعمال أرسطو المنطقية أنها غنية بالأفكار العلمية ،إضافة إلى أنها مرجع مهم من مراجع المنطق . ولا زالت الدراسات المنطقية تأخذ من مناهله إلى يومنا هذا.

ويلاحظ أن أمر ترتيب كتبه المنطقية مسألة فيها نظر ، ولا سيما بين كتابي الجدل والتحليلات الأولى والثانية ، كما الحال في مسألة ترتيب كل مؤلفاته ، فقد أثبت المهتمون بهذا الأمر بعد دراسات مطولة أن كتاب الجدل من مؤلفاته الأولى، فهو يسبق كتاب (دعوة للفلسفة) بعشر سنوات تقريباً(٧٣).

ويرى البعض أنه لم يكتب دفعة واحدة،بل وضعت أجزاؤه الستة الوسطى أولا، ومهدت النظرية القياس، ثم أُضيف إليها الجزءان الأول والثامن بعد كشف هذه النظرية لربطها بالجدل في عمومه(٧٤).

ونلاحظ أيضاأن الطوبيقا قد أسماه أرسطو بالمواضع، مع أن المواضع جزء من الطوبيقا فما السر في ذلك ؟ ؛ يجيب عنه ابن سينا في شفائه بقوله :((وهذا الكتاب ليس كله نظر في المواضع ، بل ذلك اكثر أجزائه.. وفيه نظر يتقدم المواضع ﴿المقالة الأولى﴾،

ونظر يتأخر عن المواضع ﴿المقالة الثامنة﴾ ، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع ، وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضع .. وقد يُسمى الكتاب باسم الغالب من أجزائه، أخذاً من مقدار الكتاب، واستيلاء على غرض الكتاب))(٧٥)، وهذا معناه تسمية الكل باسم الجزء.

جـ- الجدل والمنطق الصوري:

ينقسم المنطق العقلي إلى قسمين رئيسين : المنطق الصوري والمنطق المادي، وذلك أن كل علم من العلوم له ناحيتان : صورية ومادية ، ولا تختلف العلوم بعضها عن بعض من هذه الناحية إلاّ في نسبة كل من هاتين الناحيتين إلى الأخرى : فبعضها أكثر صورية والبعض الآخر أكثر مادية(٧٦).

من هنا يأخذ البعض على منطق أرسطو بأنَّه منطق صوري، فمثلاً نجد أن ياسين خليل(ت ١٩٨٦) وغيره من الباحثين يرون أن منطق أرسطو يهتم بالأشكال دون المعنى حتى إن الطريقة البرهانية مرتبطة بنظرية القياس، من خلال رد الأقيسة الناقصة إلى الأقيسة الكاملة، ونظرية القياس تقوم على نوع من الأشكال المنطقية من خلال تتابع المقدمات(٧٧)، وعليه فالمنطق شكلي.

بل نجد أن من الباحثين من ذهب إلى تبرير هذه الصورية معتبراً أنها وظيفته بمعنى من المعاني، وأن عدم بحثه عن مواد الفكر باعتبارها مهمة جميع العلوم الأخرى، ومن هنا يقول كانط:((إن مجال المنطق محدد تماماً ، فغايته الوحيدة هي أن يعرض عرضاً مفصلاً القواعد الشكلية لكل فكر وأن يبرهن عليها برهاناً دقيقاً))(٧٨).

وهذا هو الذي ذهب إليه هاملتون (ت ١٨٥٦م) بقوله :((إن المنطق بالمعنى الصوري هو علم اتفاق الفكر مع نفسه، فإن في الفكر قانوناً ضرورياً هو قانون عدم التناقض، فليس على العقل ألاّ أن يسير على هذا القانون، وبغض النظر عن مضمون التصورات أو التصديقات))(٧٩)،بينما يرى البعض أن هذه النظرة فيها مبالغة، وإنما الصحيح، أن في المنطق الأرسطي جانباً مادياً بالإضافة إلى الجانب الصوري والدليل على ذلك هو التحليلات الثانية باعتبارها تعنى بالاستدلال من حيث انطباقه على موضوع العلم، وإن كان الجانب الصوري فيه أكثر(٨٠).

وهناك رأي يخالف الآراء المتقدّمة –وهو رأي زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣م)- يذهب إلى أن المنطق الأرسطي صوري في الحقيقة ، لكن ليس الصورية التي يفهمها الباحثون ، فالمنطق وبخلاف العلوم الجزئية ، لأن العلوم الجزئية تبدأ من (الأشياء) وتبني علاقاتها العامة ، بينما نجد أن المنطق يبدأ من المفاهيم ويبني العلاقات بين هذه المفاهيم، والمفاهيم بدورها صور ذهنية ولكنها ليست صوراً فارغة خالية من كل مضمون أو معنى ، بل صور هي انعكاسات لصور الأشياء الواضحة في العقل ، فالصورة تتحقق فعلياً في مجموعة من الجزئيات التي تنتمي إلى نفس الجنس، فالخاصية الصورية للمنطق الأرسطي هي خاصية مزدوجة ، فهو صوري لأن موضوعه هو الصور الواضحة للأشياء، ومادي؛ لأنه مرتبط بالشيء الجزئي الذي يجسد الفكرة(٨١).

وهذا الكلام فيه تأمل، لأن صاحب هذا الرأي قد خلط بين المعقول الأولي (الذي يكون بإزائه موجود في الخارج)(٨٢)،والمعقول الثاني (مالا يكون بإزائه موجود بالخارج)(٨٣)، فاستدل على صورية ومادية المنطق من خلال المعقول الأولي،وقد غفل أن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية❖❖❖❖❖❖❖، ثم إن سلمنا معه بالمعقول الأولي لا يعني هذا أن المنطق فيه جنبة مادية، بمجرد أن المنطق مرتبط بالشيء الخارجي من خلال صورته الذهنية ، بل قصدهم بالمادية أن المنطق يبحث في صدق مقدمات القياس نفسه وعدمها ، لا إنه حاكٍ عن الشيء الخارجي فالكل متفق على أن الصورة حاكية للوجود الخارجي.

والمهم من هذا كلّه أن الجدل والبرهان الأرسطي إنما يُعبّران عن الجانب المادي في منطق أرسطو؛ لأنّهما يبحثان في مادة القياس لا في صورته❖❖❖❖❖❖❖❖❖.

من هنا يمكن القول بأن أرسطو في الطوبيقا يظهر لنا بشخصية ثانية، لم يعرفها الكثيرون؛ هي شخصية الجدلي الذي يقوم في استدلاله على أمور ظنية محتملة، هذه الشخصية التي تطل علينا من خلال نافذة الجدل، ربما تكون كفيلة - في نظرنا - بزعزعة هذه النظرة التي تؤمن بصورية المنطق وأنّه خال من أي مضمون.

الخاتمة

توصّل الباحث إلى جملة من النتائج التيتكون بمثابة خاتمة لهذه الرسالة، يمكن إجمالها بالآتي:

١. أن الجدل وإن كان ممارسة وتطبيقاً قديماً قدم الزمان، إلّا أنه تنظير وتقنين لم يبدأ إلّا مع اليونان.
٢. نلاحظ أن أرسطو قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه ، من خلال التعريف والاستقراء عند سقراط وقياس الخلف عند زينون، ناهيك عن أسلوب الحوار والنقاش في التوصل إلى الحقيقة الذي نجده عند سقراط، وكل هذه المفاهيم ساعدت في إذكاء الجدل عند أرسطو، ليكتمل بصورته النهائية عنده.
٣. نلاحظ أن مفهوم الجدل قد أخذ منحاً منطقياً عند أرسطو ، فهو صناعة من الصناعات، متفرّع على أساس مادة القياس لا صورته ، بخلاف الجدل عند أفلاطون الذي اخذ منحاً فلسفياً كعلم ومنهج معاً، وهذا ما لاحظناه عند أفلوطين وعند هيجل.
٤. أنَّ البرهان وإنْ كان موصلاً إلى الحقيقة عند أرسطو ، إلّا انّه قد تستدعي الظروف أنْ لا يؤخذ به ، كما تقدّم ذلك في الرسالة ، فضلاً عن أنّ هيئة الاستدلال الجدلي أوسع من هيئة الاستدلال البرهاني، إذ يشمل الجدل فضلاً عن القياس، الاستقراء.

Abstract

The researcher to a number of results that serve as a conclusion to this letter, can be summarized as follows:

The controversy though the practice and application of age-old, but arthroscopy and rationing did not begin only with Greece .We note that Aristotle had been influenced philosophers Greeks who preceded him, through the definition and introspective when Socrates and measure back when Light, not to mention the method of dialogue and discussion to reach the truth that we find when Socrates, and all these concepts helped fuel the controversy when Aristotle, to complete the final form him.. Note that the concept of the controversy might take grants logically when Aristotle, is an industry, St. measurement on the basis of Article not his image, unlike the controversy when Plato, who took grants philosophical science curriculum together, and this is what we have observed when Plotinus and when Hegel. That although evidence was connected to the truth when Aristotle, but it may require conditions not be taken, as provided in the message, as well as the a dialectical reasoning wider body of the inference Borhani, involving controversy as well as measurement, extrapolation..

المستخلص :

توصّل الباحث إلى جملة من النتائج التي تكون بمثابة خاتمة لهذه الرسالة، يمكن إجمالها بالآتي:

أن الجدل وإن كان ممارسة وتطبيقاً قديماً قدم الزمان، إلّا أنه تنظير وتقنين لم يبدأ إلّا مع اليونان. نلاحظ أن أرسطو قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين الذين سبقوه ، من خلال التعريف والاستقراء عند سقراط وقياس الخلف عند زينون، ناهيك عن أسلوب الحوار والنقاش في التوصل إلى الحقيقة الذي نجده عند سقراط، وكل هذه المفاهيم ساعدت في إذكاء الجدل عند أرسطو، ليكتمل بصورته النهائية عنده. نلاحظ أن مفهوم الجدل قد أخذ منحاً منطقياً عند أرسطو ، فهو صناعة من الصناعات، متفرِّع على أساس مادة القياس لا صورته ، بخلاف الجدل عند أفلاطون الذي اخذ منحاً فلسفياً كعلم ومنهج معاً، وهذا ما لاحظناه عند أفلوطين وعند هيجل. أنَّ البرهان وإنْ كان موصلاً إلى الحقيقة عند أرسطو ، إلّا انّه قد تستدعي الظروف أنْ لا يؤخذ به ، كما تقدّم ذلك في الرسالة ، فضلاً عن أنّ هيئة الاستدلال الجدلي أوسع من هيئة الاستدلال البرهاني، إذ يشمل الجدل فضلاً عن القياس، الاستقراء

هوامش البحث

١. سورة الكهف الآية ٥٤.
٢. سورة البقرة الآية ٣٠-٣١.
٣. سورة الأعراف الآية ١٢، وسورة ص الآية ٧٥-٧٦.
٤. سورة هود ، الآية ٣٢.
٥. ينظر: السيد الدغيم، محمود بن محمد: مقدمة تحقيق كتاب (الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة للصاحب محي الدين الجوزي)، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي ، ١٩٩٥م، ص٥٩-٦٤.
٦. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٢٧ هـ، ج٢، ص٥٣٤.
٧. للمقارنة بين الرأيين ينظر: المصدر السابق، ص٥٣٥، وينظر: جديدي، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، بيروت، الدار العربية، ٢٠٠٩م، ص١٦٤.
٨. ينظر: ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦ م ، ص٥٨-٥٩.

٩. ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١٠. ينظر: ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق(تر: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي)، ط١، بيروت، دار الفارابي ، ١٩٨٧ م ،ص٥٣.

١١. ڤال، جان: طريق الفيلسوف (تر: احمد حمودي محمود)، القاهرة، سجل العرب، ١٩٦٧ م،ص٥١٥.

١٢. بدوي، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ج١، ص٣٧١.

١٣. ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٤٥.

١٤. عبد الفتاح إمام ، إمام :المنهج الجدلي عند هيجل، ط٣ ، بيروت، دار التنوير ، ٢٠٠٧م، ص٤٤-٤٥.

١٥. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق ،ص٥٢.

١٦. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العلم، ص٤١.

١٧. ينظر: دوكاسيه، بيير: تاريخ الفلسفات الكبرى(تر: جورج يونس)، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٠،ص٣٢.

١٨. ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون) بإشراف زكي نجيب محمود، بيروت ، دار القلم، ص١٦٢.

١٩. ينظر: عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٤٣.

٢٠. ينظر: الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال و يودين (تر: سمير كرم)، ط٤، بيروت، دار الطليعة،١٩٨١ م، ص١٦٠.

٢١. ينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥.

٢٢. ينظر: الزايد، محمد: الجدل ضمن كتاب الموسوعة الفلسفية العربية (إشراف معن زيادة)، ط١، بيروت ، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م، ص٣١٨.

٢٣. ينظر: الزايد، محمد: المصدر السابق، ص٣١٩.

٢٤. ينظر: رسل، برتراند: حكمة الغرب (تر: فؤاد زكريا)، ، ط٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة،٢٠٠٩ م، ص٨٨. وكذلك ينظر: كرم ، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٨.

٢٥. ينظر: عبد الله، محمد فتحي: الجدل بين أرسطو وكنط، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٥م، ص١٢.

٢٦. بلانشي، روبير : المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل (تر: خليل احمد خليل)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية،١٩٨٠ م، ص٢٦.

٢٧. ينظر: أرسطوطاليس:الطوبيقا،الترجمة العربية القديمة، ج٣،ص٧٦٩.

٢٨. ينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥.

٢٩. عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٥٣.
٣٠. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٥.
٣١. ينظر : ماكوفلسكي، الكسندر : تاريخ علم المنطق ،ص٦٣.
٣٢. ينظر : بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج١، ص٥٧٨.
٣٣. ينظر : ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٥. وينظر أيضاً : الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية، ط١، بيروت ، دار ابن زيدون ، ص١٥٣.
٣٤. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٦٠.

٣٥. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة،ج١ ص١٦٠.
٣٦. ينظر: الزايد، محمد : الجدل ، ضمن كتاب (الموسوعة الفلسفية العربية)، مج١، ص٣١٩.
٣٧. ينظر: جديدي، محمد : الفلسفة الأغريقية، ص٢٧٦.
٣٨. ينظر: ماكوفلسكي ، الكسندر : تاريخ علم المنطق، ص٧٤.
٣٩. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج١، ص١٦١.
٤٠. ينظر: النشار، مصطفى : نظرية العلم الأرسطية، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٦م ، ص٥٦.
٤١. ينظر: المصدر السابق: نفس الصفحة.
٤٢. ينظر: المصدر السابق: ص٥٧.
٤٣. ينظر: فتحي عبد الله، محمد : الجدل بين أرسطو وكنط، ص١٦. وينظر :الموسوعة الفلسفية المختصرة (تر: فؤاد كامل وآخرون)،ص١٦٥.
٤٤. ينظر: المظفر، محمد رضا: المنطق،ج٣، ص٣٧٤.
٤٥. ينظر: الحفني ، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية ، ص١٥٣.
٤٦. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠، ص١٢-١٣.
٤٧. ينظر:بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٦.
٤٨. ينظر :المصدر السابق، ص١٤٨-١٤٩.
٤٩. ينظر: جونو، إدوار: الفلسفة الوسيطة (تر: علي زيعور)، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م، ص٢٤.

٥٠. ينظر: لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية (تر: خليل احمد خليل)، ط٢، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م، مج١، ص٢٧٣.
٥١. ينظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، بلا ط ، بيروت، دار القلم، ص٦٣.
٥٢. ينظر: المصدر السابق، ص٧٣.
٥٣. ينظر: فاخوري، عادل: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط١، بيروت، دار الطليعة،١٩٨٠م، ص ١٩.
٥٤. ينظر: محمد إبراهيم، نعمة : الفلسفة الإسلامية، ط١، النجف، دار الضياء، ٢٠٠٧ م ،ج١ ، ص٨٥-٨٦.
٥٥. ينظر: فاخوري ، عادل: منطق العرب، ص٢٠.
٥٦. ينظر: ريشر، نقولا: تاريخ علم المنطق عند العرب،ص٢٦٣.
٥٧. ينظر: حمية، خنجر: جدل الإبداع والاتباع، ط١، بيروت، دار الأمير ،٢٠٠٩ م، ص٧٤-٧٥.
٥٨. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: مقدمة(منطق أرسطو)، ج١، ص٢٤-٢٦.
٥٩. ينظر: محمد إبراهيم، نعمة: الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٩٣.
٦٠. ينظر: مدكور، إبراهيم: تصدير (كتاب الشفاء) لابن سينا، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٣٠ه،ص٢.
٦١. سورة النحل آية ١٢٥.
٦٢. صدر المتألهين ، محمد بن إبراهيم : أسرار الآيات، ط١، بيروت ، دار الصفوة ، ٢٠١١ م ، ص٣٢٩. وينظر أيضاً: الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن،(بلا ط)،مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (بلا ت)، ج١٢، ص٣٧١-٣٧٢.
٦٣. ينظر: مدكور ، إبراهيم : مقدمة كتاب الشفاء، ص٣-٤.
٦٤. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٧٨.
٦٥. ينظر: لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، مج١، ص٢٧٤. وينظر: ڤال، جان: طريق الفيلسوف، ص٥١٨-٥١٩.
٦٦. بدوي، عبد الرحمن :خريف الفكر اليوناني،ص١٧٨.
٦٧. ينظر: عبد الفتاح إمام، إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص ١٥-١٧ .
٦٨. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص١٧٨.
٦٩. ينظر: الشنيطي، محمد فتحي: المعرفة، ط٥، القاهرة، دار الثقافة،١٩٨١م ،ص١٤٠.

٧٠. ينظر: الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، ط١٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢ م، ص٢٢١.
٧١. ينظر: خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، ص١٤.
٧٢. ينظر: خليل، ياسين: المصدر السابق، ص١٥.
٧٣. ينظر: النشار، مصطفى: نظرية العلم الأرسطية، ص٢٣-٢٤.
٧٤. ينظر: مدكور، ابراهيم: تصدير كتاب الشفاء لابن سينا،ص٢.
٧٥. ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء،ج٩،ص٤٢.
٧٦. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي،ص٦.
٧٧. ينظر: خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، ص١٧. ونفس الرأي ينظر أيضا: الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق ، ط١،ايران ، دار الاعتصام ، ص٣١٢. وينظر أيضا: الآلوسي، حسام: مدخل إلى الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية ،٢٠٠٥ م، ص٩٥-٩٦. وذكرنا هؤلاء الباحثين على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، فهذا الرأي هو المشهور بين أغلب الباحثين.
٧٨. الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة، ط٢ ، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧م، ص١٦٤-١٦٥.
٧٩. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ص٨.
٨٠. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ص٦-٨.
٨١. ينظر: محمود ، زكي نجيب : مقدمة كتاب (تاريخ علم المنطق عند العرب) لنيقولا ريشر، ص٢٤-٢٦.
٨٢. ينظر: الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق، ص٢٩٦.
٨٣. ينظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.

١. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : الشفاء، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، ط١، قم، ذوي القربى،١٤٣٠ هـ.
٢. أرسطوطاليس: الطوبيقا، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي في "منطق أرسطو" ، ط١، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م.
٣. الآلوسي، حسام :مدخل إلى الفلسفة، ط١، بيروت، المؤسسة العربية ،٢٠٠٥ م.
٤. بدوي، عبد الرحمن: المنطق الصوري والرياضي، ط٤، الكويت وكالة المطبوعات، ١٩٧٧ م.

٥. بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
٦. بلانشي ، روبير : المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل (تر: خليل احمد خليل)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية،١٩٨٠ م.
٧. جديدي، محمد: الفلسفة الإغريقية، ط١، بيروت، الدار العربية، ٢٠٠٩م.
٨. جونو، إدوار: الفلسفة الوسيطة (تر: علي زيعور)، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢م.
٩. الحسيني، جعفر: معجم مصطلحات المنطق ، ط١، ايران، دار الاعتصام، (بلا ت).
١٠. خليل، ياسين: نظرية أرسطو المنطقية، (بلا ط)، ساعدت جامعة بغداد على نشره، (بلا ت).
١١. رسل، برتراند: حكمة الغرب (تر: فؤاد زكريا)، ، ط٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة،٢٠٠٩ م.
١٢. ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية (تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد)، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٨٦م.
١٣. السيد الدغيم، محمود بن محمد : مقدمة تحقيق كتاب (الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة للصاحب محي الدين الجوزي) ، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، ط١،القاهرة، مكتبة مدبولي ،١٩٩٥م.
١٤. الشماع، صالح: مشكلات الفلسفة، ط٢، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧م.
١٥. الشنيطي، محمد فتحي: المعرفة، ط٥، القاهرة، دار الثقافة،١٩٨١م .
١٦. الصدر، محمد باقر: فلسفتنا، ط١٢، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢ م.
١٧. الصدر، محمد محمد صادق: اليوم الموعود، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢.
١٨. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن،(بلا ط) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (بلا ت).
١٩. عبد الفتاح إمام، إمام : المنهج الجدلي عند هيجل، ط٣، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٧م.
٢٠. عبد الله، محمد فتحي: الجدل بين أرسطو وكنط، ط١، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٥م.
٢١. فاخوري ، عادل: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط١، بيروت، دار الطليعة،١٩٨٠م.
٢٢. ڤال، جان: طريق الفيلسوف (تر: احمد حمودي محمود)،(بلا ط) القاهرة، سجل العرب، ١٩٦٧م.
٢٣. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، (بلا ط) ، بيروت، دار القلم، (بلا ت).

٢٤. ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق(تر: نديم علاء الدين وابراهيم فتحي)، ط١، بيروت، دار الفارابي ، ١٩٨٧ م
٢٥. محمد إبراهيم، نعمه: الفلسفة الإسلامية، ط١، النجف، دار الضياء، ٢٠٠٧ م.
٢٦. محمود، زكي نجيب: مقدمة كتاب تاريخ علم المنطق عند العرب ، تأليف نيقولا ريشر، (تر: محمد مهران)، (بلا ط) باريس ، منشورات أسماء، (بلا ت).
٢٧. مدكور، ابراهيم: تصدير (كتاب الشفاء) لابن سينا، ط١، قم، ذوي القربى، ١٤٣٠ه..
٢٨. النشّار، مصطفى: نظرية العلم الأرسطية،ط١،القاهرة، دار المعارف،١٩٨٦.

المعاجم والموسوعات:

٢٩. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط١، قم، ذوي القربى،١٤٢٧ه.
٣٠. لالاند، اندريه: موسوعة لالاند الفلسفية (تر: خليل احمد خليل)، ط٢، باريس، منشورات عويدات، ٢٠٠١ م.
٣١. الموسوعة الفلسفية المختصرة (نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون) بإشراف زكي نجيب محمود،(بلا ط) بيروت ، دار القلم، (بلا ت).
٣٢. الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال و يودين (تر: سمير كرم)، ط٤، بيروت، دار الطليعة،١٩٨١ م.
٣٣. الحفني ، عبد المنعم: الموسوعة الفلسفية ، ط١ ، بيروت ، دار ابن زيدون، (بلا ت).
٣٤. الزايد، محمد: الجدل ضمن كتاب الموسوعة الفلسفية العربية (إشراف معن زيادة)، ط١، بيروت ، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.

تعريفات عامة

*. لم يبق من هذا الكتاب سوى فقرات مقتضبة ومقاطع صغيرة، تُعرف بالشذرات عند الفلاسفة لا تزيد عن مائة وثلاثين شذرة ، ويمتاز الكتاب بصعوبته وغموضه وقد تباينت آراء الباحثين حول غموضه ، للمزيد ينظر : جديدي ، محمد :الفلسفة الإغريقية، ص١٥٩-١٦٠.

❖❖.يذهب البعض إلى ان أفلاطون أول من ذكر هذه الكلمة صراحة في محاولاته ، حيث ورد في شذرات بارمنيدس قوله: ((احكم باللوجوس على ما انطق به من براهين..)) أن هذا هو أول استخدام لكلمة اللوجوس بمعنى النقاش الجدلي ، للمزيد ينظر: عبد الفتاح إمام ، إمام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص٤٣.

❖❖❖. في العصر الوسيط ، الحلقة الأولى من الدراسات الجامعية في كلية الفنون الفلسفية ،كانت تتضمن النحو والبلاغة والجدل، امّا المرحلة العليا من الدراسات الجامعية كانت

تتضمن الحساب وعلم الهندسة، الموسيقى، علم الفلك. ينظر لالاند ، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج٣، ص١٤٨٣، مج٢، ص١٠٨٣.

❖❖❖❖. المنطق العربي اسم يطلق على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال. ينظر: محمود ، زكي نجيب: مقدمة كتاب تاريخ علم المنطق عند العرب(تر: محمد مهران) تأليف نيقولا ريشر، باريس، منشورات أسماء، ص١٥.

❖❖❖❖❖. مع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على نقل كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها، وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشراحها ففهما العرب أكثر من غيرها، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة، فالفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو إلى حد أن الجامعات الأوربية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين. ينظر: السيد، أحمد لطفي: تصدير كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، باريس، دار بيبليون، ٢٠٠٨، ص١٥.

❖❖❖❖❖❖. المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه. ينظر : ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله : النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ط٣ ، طهران، مؤسسة انتشارات ١٣٨٧ه، ص١٠٣.

❖❖❖❖❖❖❖. وهذا المعنى يقارب مع ما ذهب إليه أحد الكتاب الماركسيين نقلاً عن: الصدر، محمد محمد صادق: اليوم الموعود، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢، ص٧٢-٧٣.

❖❖❖❖❖❖❖❖. موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، والمعقولات الثانية تؤخذ على أنها موضوع لعلم المنطق لا مطلقاً بل بقيد، بمعنى أن إثبات هذه المعقولات متعلق بعلم ما بعد الطبيعة، ولكن إذا أخذت من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول فستكون حينئذٍ بهذا القيد موضوعاً لعلم المنطق؛ فالمعقولات الثانية هي الأحوال التي تعرض للمعقولات من حيث هي متصورة – كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي- لا من حيث هي موجودة. ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: التعليقات، ط٤، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١ه، ص٢٠١-٢٠٣. ويوجد رأي ثان يقول: إن موضوع المنطق، هو المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري وتصديقي، وهذا ما ذهب إليه أكثر المتأخرين بحسب ما ذكره القطب الشيرازي في درة التاج، ولهم إشكالاتهم على الرأي الذي أثبته ابن سينا في التعليقات، ولا يهمنا هنا

التعرض لهذه الإشكالات ومناقشتها ولكن حتى أصحاب هذا الرأي الثاني متفقون على أن المعقولات الثانية هي مجال المنطقي ولكن ليس بموضوع لعلم المنطق. ولمن أراد التوسع ينظر: تعليقة حسن زادة آملي على كتاب شرح المنظومة قسم المنطق للملا هادي السبزواري، ط١، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٩ه، ص٦٠-٦٢.

❖❖❖❖❖❖❖❖❖. ويلاحظ هنا أن تقسيم القضايا من ناحية المواد إلى البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر إنما هو تقسيم طبيعي، تتباين فيه الأقسام عن بعضها الآخر، بمعنى أنه لو درست كل قضية في حدّ ذاتها وصرف النظر عن كل نسبة وغيرها لقبلت تلك القضية أحد الأقسام الخمسة المذكورة بصورة طبيعية، وهذا بخلاف التصورات فالتقسيم فيها لا يجري بصورة طبيعية، بل يجري بصرة عرضية تحصل بواسطة مختلف النسبة، بحيث لولا تلك النسب لزال معنى الأقسام فالتصور الذاتي يعد عرضياً حين ينسب إلى الغير. ينظر: الديناني، غلام حسين: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة (عبد الرحمن العلوي)، ط١، بيروت، دار المعادي، ٢٠٠٧م، ج٢، ص٤١. وربما يثار إشكال مفاده أن المادة اليقينية الحقة، إذا أخذت على أنها مشهورة، صحت أن تكون مادة جدلية مع أنها حقة وهي مادة برهانية، وعليه حصل تداخل بين الأقسام، ويمكن رفع الإشكال بأن الحق إذا أخذ بلحاظ شهرته دخل في عالم التصور؛ وعليه ستحصل حينئذ النسبة والتداخل لأنه دخل مجال التصور، وخصوصا إذا عرفنا أن من المشهورات المحدودة والنسبية، بينما في نفس الأمر والواقع أنها حق ولا تكون غير ذلك، فالقسمة في الصناعات الخمس هي في نفس الأمر والواقع.