

المنطق والنحو من وجهة نظر المنطقيين العارفين باللسان العربي- الفارابي وابن سينا  
Logic & Syntax Through Logicians Vision which have Arabic Language-Al-Farabi & Ibn-Sina

د/ محمد عجوط

أستاذ محاضر (ب)

adjoutemohamed@gmail.com

جامعة حسيبة بن بوعلي، بالشلف (الجزائر)

تاريخ الإرسال: 2019/01/08

تاريخ القبول: 2019/01/16

تاريخ النشر: 2019/03/19

الملخص: إذا كانت المناظرة التي أوردها أبو حيان التوحيدي انتهت بانتصار أبي سعيد السيرافي إمام النحاة في عصره، وتهافت دعوى المنطقي متى بن يونس؛ فإن ذلك لا يلزم عنه البتة أنّ الإنسان محتاج إلى قواعد التعبير دون قواعد التفكير، وذلك مادامت الصحة في الكلام شيء غير الصحة في الفكر عند كل ذي بصيرة بالفرق بين المنطق والنحو من حيث موضوعهما، وطبيعة قوانينهما، وثمره اكتساب قواعدهما، ذلك لأنّ تعريف المنطق في مستهل المناظرة بأنه الآلة التي يعرف بها صحيح الكلام من سقيمها يكشف عن كون معرفة متى بن يونس بالمنطق الذي ترجمه لا تتجاوز ظاهره، دون إدراك جوهره، فضلا عن عدم درايته بخصائص النحو العربي. وإذا كان من شروط المناظرة العلم والمعرفة الجيدة والإلمام بموضوعها، وكذا الضبط الدقيق لمحلّ النزاع؛ فإنّه لا يكون مؤهلا لبحث مسألة العلاقة بين المنطق والنحو إلا عالم بالمنطق ذو دراية بالنحو وخصائص اللسان العربي مثل الفارابي وابن سينا.

الكلمات الدالة: النحو، المنطق، اللسان العربي، اللسان الطبيعي، اللغة الرمزية، قواعد التعبير، قوانين التفكير، التحليل المنطقي للغة، التحليل النحوي.

**Abstract:** If the debate presented by Abu Hayyan al-Tawhidi ended with the victory of Abu Sa'id al-Sirafi, the imam of the age in his time, and the logical argument of Matta ibn Yunus, it is absolutely necessary that the person needs the rules of expression without the rules of thinking, as long as the health of speech is nothing. This is because the definition of logic at the beginning of the debate as the machine that is known as the correct speech of the poor reveals that the knowledge of Matthew ben Younes in the logic which he translated does not exceed outwardly, without realizing its essence, as well as not to know the characteristics of Arabic grammar. If one of the conditions of the debate is science, good knowledge and knowledge of its subject matter, as well as strict control of the dispute, it is not qualified to discuss the relationship between logic and grammar except a world of logic familiar with the characteristics and characteristics of the Arabic tongue such as Al-Farabi and Ibn Sina.

**Key words:** grammar, logic, Arabic language, natural language, symbolic language, rules of expression, laws of thought, language analysis, grammatical analysis.

#### مقدمة:

لا يخلو مؤلّف عرضَ للعلاقة بين علم قواعد التعبير وعلم قوانين التفكير، أو بحثَ تطرّق لمسألة تأثير منطق أرسطو في نشأة النحو العربي، من الإشارة إلى المناظرة التي أوردها أبو حيان التوحيدي (310-414هـ/ 922-1093م) في كتابيه<sup>1</sup>: "المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة"، وعرضها ياقوت الحموي (574-622هـ/ 1178-1225م) في "معجم الأدباء"<sup>2</sup>، ونقلها عنه جلال الدين السيوطي (849-911هـ/ 1445-1505م) في "القول المشرق في تحريم المنطق"<sup>3</sup> والمناظرة تلك جرت بين أبي بشر متى بن يونس القنائي (870-939م) الذي زعم أنّه « لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، إلاّ بما حويناها من المنطق»<sup>4</sup>، وبين أبي سعيد السيرافي النحوي (284-368هـ/ 978م)، الذي لم يزعم بأنّ معرفة النحو وأساليب العرب في التعبير تغني عن تعلّم المنطق فحسب، بل وادّعى كذلك أنّ المنطق

جزء من النحو، وهذا موقف النزعة اللغوية التي هي إحدى التيارات التي جعلت المنطق مجرد فرع تابع لغيره من العلوم وتنازعت دراسته، أقصد النزعة النفسانية والاجتماعية والرياضية.

هذا، والمناظرة المذكورة تتضمن ثلاثة مواقف من مشكلة الصلة بين المنطق والنحو؛ موقف الذين يرون أنه لا حاجة بالمنطقي إلى النحو، وفي المقابل حاجة النحو إلى المنطق شديدة، وبالتالي فهم يفضلون المنطق، وبالأحرى منطق أرسطو، على النحو، وهذا رأي متى بن يونس الذي يصنفه أبو حيان التوحيدي والباحثون بعده ضمن طائفة المنطقيين الخالص. ورغم أن الرجل انعقدت له رئاسة المنطق في عصره، إلا أنه يبدو غير بصير بحقيقة تخصصه، إذ حينما سأله مناظره عما يعني بالمنطق أجاب: «أعني به أنه آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفساد المعنى من صالحه»، ثم بعدئذ يميّز بين المنطق والنحو على أساس أن موضوع الأول المعنى، بينما يبحث الثاني في اللفظ فقط، ويستنبط من هذا أنه لا يدرك جوهر ما يناظر فيه باعترافه، إذ لما سأله السيرافي مثلا عن الواو ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو على وجوه، أجاب بأن ذلك نحو لم ينظر فيه ولا حاجة بالمنطقي إليه، وغير ذلك من الردود المتناقضة. والذي نخلص إليه أن متى بن يونس لم يكن كفوًا البتة لأبي سعيد السيرافي نحويًا، ولا ذا دراية تامة بمسالك المنطق الذي انبرى للدفاع عنه.

أما الموقف الثاني فذلك الذي يتبناه السيرافي مثلما أومأنا إليه. وأبو سعيد السيرافي وإن كان شيخ الشيوخ وإمام الأئمة معرفة بالنحو والفقه واللغة والكلام؛ فإنه لا يُستشَفُّ من المناظرة، رغم قوته في الجدل ومقدرته على مغالطة الخصم، أنه ذو معرفة تامة بموضوع المنطق من حيث هو الاستدلال، وبطبيعته من حيث هو صوري لغته الرموز والإشارات المفرغة من أي محتوى فكري أو مضمون مادي، ولذلك فالمنطق عنده هو نحو اليونان، وضعه أرسطو (322-384 ق م) على لغة أهلها، وما تعارفوا عليه من قواعدها، «فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه !! ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم»<sup>5</sup> مثلما احتج على يونس بن متى. والحاصل من هذا أن قواعد التفكير تتبع قواعد التعبير، وللعرب منطقيهم الخاص الذي يغنيهم عن ذلك النحو الدخيل. ولا جرم أن هذا التعليل لرفض المنطق في صورته الأرسطوية هو ذلك الذي ذهب إليه من قبل الإمام محمد بن إدريس الشافعي (150-204 هـ / 767-820 م) ذاته حينما قرر أنه «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»<sup>6</sup>، واللازم عن ذلك ألا وجود لعلم يعطي قوانين كلية مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها، وهو المسمى علم المنطق.

وقصارى القول أن موقف أبي سعيد السيرافي قريب من زعم القائلين بما يسمى "التوازي المنطقي النحو" Le Parallélisme logico-grammatical، وهنا الصلة بين النحو والمنطق تتمثل «في أن النحو هو التفكير في المعبر بالنسبة إلى ما يُعبّر عنه، وما يُعبّر عنه هو العملية الذهنية التي هي موضوع المنطق»<sup>7</sup>، ويبدو أن أبا حيان التوحيدي الذي نقل الموقفين معا لا يوافق على هذه الموازنة بين المنطق والنحو.

وبالفعل، يتبنى التوحيدي مع أستاذه أبو سليمان السجستاني المنطقي (توفي: 380 هـ) موقفا ثالثا وسطا بين ذينك الموقفين، وهنا يتعين الجمع بين النحو والمنطق، إذ «البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى

جانب النحو، والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويًا، والنحوي منطقيًا»<sup>8</sup>، ويبدو أنّ هذه الواجهة من النظر لا تبتعد كثيرا عن تلك القائلة بالتوازي المنطقي النحوي، رغم إدراك التوحيدي أنّ أقيسة النحو لا تخضع لما تخضع له أقيسة المنطق، وأنّ الثانية «كلها مستمرة لا ينكر منها شيء، لاسيما ضرب من القياس وهو المسعى برهانًا»<sup>9</sup>، وكان من نتائج ذلك الموقف اختلاط الأبحاث النحوية والمنطقية في العالم الإسلامي بدء من القرن الثالث الهجري، خلافا لما كان الحال عليه مع المؤسسين الأوائل لعلم النحو العربي أمثال أبي الأسود الدؤلي (16 ق هـ-69 هـ/603-688م)، حيث التأصيل والتفعيد لم يشههما أي أثر دخيل.

تلك هي مشكلة الصلة بين النحو العربي ومنطق أرسطو على الخصوص، وليس أدلّ على أنّها شغلت حيزا هاما، فضلا عن المناظرة المذكورة، من أنّ أبا العباس أحمد بن الطيب السرخسي (توفي: 286 هـ/899م) خصّها بكتاب "الفرق بين نحو العرب والمنطق"<sup>10</sup>، كما ألّف يحيى بن عدي (280-364 هـ/894-965م) "تبيين الفصل بين صناعاتي المنطق الفلسفي والنحو العربي"<sup>11</sup>، ولأنّ الكتّابين مفقودان من جهة، وحيث أنّ السرخسي وابن عدي ليسا من المنطقيين الممتازين من جانب آخر؛ فإننا لا نتوقع أن يكون مضمون كتابيهما قد أتى بما يخالف المواقف المذكورة ويزيد عليها، ويلزم عن ذلك أنّ المؤهل لبحث المسألة، بعيدا عن الجدل غير المؤلف من قضايا يقينية، منطقيون ذوو بصيرة بالمنطق والنحو معا، أمثال أبي نصر الفارابي (260-339 هـ/877-950م) وأبي علي الحسين بن سينا (370-980 هـ/980-1037م).

ذلك لأنّ المعلّم الثاني قبل دراسة المنطق أحاط علما باللسان العربي ونحوه؛ فالرجل لما كان ببغداد قرأ النحو على أبي بكر محمد بن السراج النحوي (توفي: 316 هـ/929م)<sup>12</sup> الذي يعد من أشهر النحاة، والذي كان إمام اللغة في زمنه بدون منازع، وانتهت إليه رئاسة النحو بعد وفاة شيخه أبي العباس المبرد (210-286 هـ/825-899م) أحد العلماء الجهابذة في علم النحو، ولابن السراج كتاب "الأصول في النحو"، وهو أول ما ألّف في أصول النحو.

أما ابن سينا الذي تناول المنطق على أكمل صورة وأشدها استقصاء في مؤلفات جمّة، وهو في ذلك لا يفسر ولا يلخص مؤلفات أرسطو المنطقية، بل يضيف أمورا من تفكيره الخاص، وعلى مؤلفاته تلك عوّل المنطقيون المسلمون بعده، وأخذ تأثير أرسطو ذاته يتضاءل أمام نفوذه المتصاعد، لا يجهل خصائص اللسان العربي؛ فهو عندما دخل دار كتب الأمير نوح بن منصور الساماني (353-387 هـ/964-997م)، وجد في بيت منها كتب العربية والشعر، ورأى من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، فقرأها وظفر بفوائدها. ثم توفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين فبلغ درجة لا يتفق مثلها لكثير من الناس، وألّف ثلاثة كتب في اللغة، فكتابا سماه "لسان العرب" لم يُصنّف مثله في اللغة كما وصفه تلميذه الجوزجاني<sup>13</sup> (توفي: 428 هـ/1037م)، ورسالة في "أسباب حدوث الحروف" حيث «يعالج طرفا من الدراسة الصوتية اللغوية علاجا فريدا، يختلف اختلافا بيّنا عن علاج سيبويه وأمثاله من علماء العربية»<sup>14</sup>. ولنبحث جوانب المشكلة من وجهة نظر هذين المفكرين صاحبي المعرفة بماهية المنطق ومسائله المتشعبة، والدراية باللسان العربي ونحوه.

هذا، والجدير بالذكر في هذا المقام أنّ سبب مشكلة العلاقة بين المنطق والنحو عموماً، ومسألة تأثير منطق أرسطو في النحو العربي من عدمه ترجع بالدرجة الأولى إلى اسم المنطق في اللسان العربي، فهو مأخوذ من النطق والكلام، ولئن كانت الكلمة اليونانية "لوغوس" التي أخذت منها اللفظة "Logica" و "Logic" و "Logique" تعني فضلاً عن الكلام العقل والبرهان؛ فإنها في الأصل تدل على الكلام فقط في العربية، ولقد وردت بهذا المعنى الأخير في التنزيل الحكيم، مثل قوله تعالى: ﴿وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير﴾ (النمل: 16)، وكذلك الفعل "نطق" ووردت بهذا المعنى في شعر العرب قبل ترجمة علوم اليونان ومعرفة علم قوانين التفكير، ومنه قول حسان بن ثابت:

تعلمتم من منطق الشيخ يعرب أبينا فصرتم معربينا ذوي نفر

وكنتم من قبل ما لكم غير عجمة كلام وكنتم كالبهائم في القفر

وبالمعنى ذاته نجدها في الشطر الأول من كتاب السيوطي "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"، وكذا كتاب "إصلاح المنطق" للعالم النحوي أبي يوسف بن إسحاق بن السكيت (186-244هـ/802-858م)، وكتاب "منطق الطير" للشاعر الصوفي فريد الدين العطار النيسابوري (القرن السادس الهجري).

وإذا كان مبرر الذين اختاروا كلمة "منطق" تلك لترجمة "لوغوس" اليونانية أنّ النطق منه ظاهر وهو الكلام الملفوظ والمسموع، ومنه باطن وهو الفكر، فالسؤال هل للطير وهو من الحيوان الأعجم نطق باطن؟ ولقد بين سبب هذا الخلط الفارابي حينما قال: «ولما كان اسم المنطق قد يقع على العبارة باللسان، ظن كثير من الناس أن هذه الصناعة قصدها أن تفيد الإنسان معرفة بصواب العبارة، وليس ذلك كذلك، بل الصناعة التي تفيد العلم بصواب العبارة والقدرة عليه هي صناعة النحو، وسبب الغلط في ذلك هو مشاركة المقصود بصناعة النحو المقصود بهذه الصناعة في الاسم فقط»<sup>15</sup>. والجدير بالذكر أن أرسطو ذاته لم يطلق اسم "لوغوس" تلك، كما أن ابن سينا<sup>16</sup> يتردد في استخدام كلمة "منطق"، ويؤثر أن يسميه بذلك الاسم المشهور فقط مجارة للاستعمال الشائع، ويستخلص من إشارات الشيخ الرئيس ومناقشاته أنّه يميل إلى تسميته بـ "العلم الآلي".

#### النحو أورانون المنطق:

إذا أخذنا بأحد التعريفات الكلاسيكية للمنطق، والذي مفاده بأنه العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، أي أنّ موضوعه هو الفكر المعبر عنه باللغة، وفي المقابل علمنا أن النحو هو العلم الذي يدرس اللغة التي تعبر عن الفكر، وسلّمنا بوجود علاقة عضوية بين الفكر واللغة؛ اتّضح مدى أهميّة تحليل اللغة والتمييز بين الألفاظ وأنواع العبارات والأقوال، وأرسطو ذاته فعل ذلك في كتاب "العبارة" مثلاً حيث درس الأسماء المفردة والمركبة والقول والكلمة والقضية، وعرض للاسم والكلمة والفعل، وشرح أجزاء الجملة وطريقة تكوينها، وعالج معاني الألفاظ من حيث الاشتراك والتواطؤ والترادف والتشكيك<sup>17</sup>.

ولعل الصلة بين المنطق والنحو إنما تزداد توثقا عند الرواقيين الذين يرون أن الفكر واللغة متطابقان، من هنا كانت عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق أشد، وصار المنطق جدلا كله، وانقسم الجدل إلى البحث في اللفظ أو فيما يدل به، والبحث في المعنى أو فيما يدل عليه<sup>18</sup>.

في العالم الإسلامي، وخلافا لما ذهب إليه أستاذه متى بن يونس، قرر الفارابي أنّ الإحاطة بعلوم اللسان شرط ضروري يتقدّم دراسة المنطق، فالمعلم الثاني سواء في كتاب "التنبيه على سبيل السعادة"<sup>19</sup>، أو في كتاب "إحصاء العلوم" يقدّم علم اللسان وفروعه على المنطق في تصنيفه للعلوم، وذلك لأنّ علم اللسان عند كل أمة أداة لتقويم عباراتها وتصحيح ألفاظها، ومن جانب آخر لا يمكن الاستغناء عنه في دراسة أوائل علم المنطق فوجب تقديمه، وعندما يقول الفارابي وهو بصدد بحث ما بين المنطق والنحو من مشاركة: «وأما موضوعات المنطق، وهي التي فيها تعطى القوانين، فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات، وذلك أن الرأي إنما نصححه عند أنفسنا بأن نروي ونفكر ونقيم في أنفسنا أمورا ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأي، ونصححه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التي شأنها أن تصحح ذلك الرأي»<sup>20</sup>؛ فإنه ينأى بعيدا عن زعم متى بن يونس حيث المنطق يبحث عن المعنى واللفظ، والنحو يبحث عن اللفظ فحسب، فمن البين من كلام الفارابي أنّ النحو يبحث في الجانبين معا، وإذا كان المنطق عند المعلم الأول آلة العلوم؛ فإن النحو عند المعلم الثاني آلة المنطق ذاته بناء على ما سلف.

ويدرك ابن سينا بدوره حاجة المنطق إلى المباحث اللغوية، إذ من غير الممكن ترتيب الأفكار في الذهن دون استحضار الألفاظ الدالة عليها، من هنا نجده يعرض لمباحث الألفاظ في باب التصورات وكذا في باب القضايا؛ فعالج دلالة اللفظ على المعنى، وقسمة اللفظ إلى مفرد ومركب، وقسمة المفرد إلى كلي وجزئي، ونسبة الألفاظ إلى المعاني، أو معرفة التناسب بين الأمور والتصورات والألفاظ والكتابات، كما بحث موضوع الدلالة، وقرن بدقة بين التقسيم المنطقي للقضية وتقسيم النحاة للجملة<sup>21</sup>.

#### مفارقة النحو للمنطق:

ولكن إذا كانت بين النحو والمنطق بعض المشاركة تتمثل، فضلا عمّا تمّ بيانه، فيما يعطيانه من قوانين تعصم من الوقوع في الخطأ؛ فإن ما يعني المنطقي إنما هو المدلول، وليس اللفظ الدال، وأن صلة اللغة بالمنطق هي صلة عرضية. فإذا كان الإخلال بقواعد اللغة من شأنه أن يعيق وظيفة اللغة في الدلالة على معنى مشترك، وفي تحقيق التواصل؛ فإن «مهمة المنطق تتجلى في توفير الدقة والوضوح والاستنتاجات الصحيحة، وكشف القوانين التي تعصم الإنسان من الخطأ»<sup>22</sup>، أي تنظيم العلاقات المنطقية من أجل استنتاج نتيجة جديدة. كما أن قواعد اللغة تختلف باختلاف اللغات، في حين أن المنطق واحد وهو يسعى إلى اكتشاف القوانين العامة، وذلك الذي أدركه الفارابي ونبّه إليه حينما قال: «والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»<sup>23</sup>.

ورغم مباحث الألفاظ وموضوع الدلالة ومعالجة أسباب حدوث الحروف التي هي أقرب إلى النحو وفقه اللغة واللسانيات، والتي تعرّض لها ابن سينا، إلا أنه يشير كثيراً إلى أن المنطقي لا شأن له بالألفاظ الدالة، وإنما هدفه مدلولها، ذلك لأنّ مباحث الألفاظ « لصناعة اللغويين والكتاب، ولا يتكلم فيها المنطقي إلا بالعرض، بل الذي يجب على المنطقي أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة ليتوصل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علماً بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين»<sup>24</sup>.

يتضح إذن أن معرفة موضوع المنطق غير موضوع النحو، ويتبيّن تهافت تعريف متى بن يونس للمنطق بأنه آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وهو ما حرص ابن سينا على تفنيده أولاً، ببيان أنّه إذا كان بحث المنطقي في اللفظ مما تدعو إليه الضرورة، فإنّه لا نظر له في لغة دون لغة، وبالتالي فموضوع المنطق ليس النظر في الألفاظ من جهة دلالتها على المعاني.

وثانياً؛ بضبط صنف الموجودات الذي يختص المنطقي بدراسته، وهو أمور تعرض لما في الذهن لا يُحاذى بها أمر من خارج، أي الانتقال من صور حاصلة في الذهن إلى صور عقلية أخرى لم تكن، وهذا هو الاستدلال حيث تلزم النتيجة عن المقدمات بمقتضى الصورة أو التأليف، وليس من قبل المادة والمضمون اللذين تدل عليهما الألفاظ. وكلّ ذلك يماثل الاعتراضات الموجهة حديثاً إلى القائلين بالتوازي المنطقي النحوي؛ فتراكيب اللغة ليست دائماً في تناظر مع تراكيب الفكر، كما أن الصحة في الكلام أمر مخالف للصحة في الفكر، إذ أن «الأولى يقصد منها تنظيم الألفاظ للدلالة على معنى مشترك، والأخرى تنظم الإضافات المنطقية بغض النظر عن معنى التصورات، من أجل استنتاج إضافة جديدة. ومهمة المنطق هي أن يكون أداة لاستغلال تصوراتنا، وليس وسيلة للتعبير عن هذه التصورات»<sup>25</sup>.

### من اللسان الطبيعي إلى اللغة المنطقية:

موضوع المنطق إذن صورة الاستدلال، واللغة الأنسب للتعبير عن ذلك إنّما هي الرموز، وهذه الأخيرة إما متغيرات، وإما روابط أو ثوابت. ولتركيب عبارة منطقية تشتمل على الاثنين قواعد تشبه قواعد النحو في اللسان الطبيعي، ولكن إذا كان لكل لسان طبيعي (يوناني، عربي، لاتيني...) نحوه الخاص؛ فتلك القواعد الخاصة بتركيب العبارة المنطقية واحدة يفهمها كل شخص مهما كان لسانه، وهذا الذي يمكن تسميته بالنحو المنطقي نحو كلي، ولذلك حرص الفارابي في "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق"، على بيان أن من الألفاظ ما يستعمل في علم ما على معنى، بينما يستخدمه أهل علم آخر على معنى آخر، ولما كان علم النحو ينظر في أصناف اللفظ بحسب دلالتها المشهورة عند جمهور الناس، وليس تبعاً لاستخداماتها في علم ما؛ فإنّه ينبغي في المنطق «أن نذكر من دلالات أصناف الألفاظ بحسب دلالتها عند أهل هذه الصناعة. فلذلك لا ينبغي أن يستكثر علينا متى استعملنا كثيراً من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالة على معان غير المعاني

التي تدل عليها تلك الألفاظ عند النحويين وعند أهل العلم باللغة التي يتخاطب بها الجمهور»<sup>26</sup>، ولا يختلف هذا عما سيقول به ابن سينا عندما تصور لغة منطقية مؤلفة من رموز هي الأنسب للتعبير عن موضوع المنطق.

وبالفعل، نصل مع ابن سينا، في عصر كان علماء الرياضيات أنفسهم يتكلمون الجبر، إلى رجاء أن تحل وسائل أخرى للتعبير عن التصورات محل الألفاظ، وذلك بين في قوله: «وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي - من حيث هو منطقي - شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاور، ولو أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة، إنما تلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافياً، ولو أمكن أن يطلع المحاور على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان ذلك يغني عن اللفظ البتة»<sup>27</sup>. وإذا نحن جمعنا هذا إلى الذي سبقه؛ أمكننا أن نستنتج أمرين:

أولهما؛ إن المقصود بالفكرة الساذجة أو الحيلة التي تغني عن اللفظ الرموز، إذ ما وجه الحاجة إلى تلك الفكرة الساذجة أو الحيلة أين يراعى المعنى وحده في وجود ألفاظ اللسان الطبيعي بما تحمله من مضامين فكرية، ودليل ذلك أيضا استخدام ابن سينا الحروف الهجائية متغيرات ترمز إلى حدود قضايا الأقيسة في جميع مؤلفاته المنطقية، بل ويفعل ذلك فيما يسمى الاستدلال المباشر كالتناقض في "الإشارات والتنبيهات"، والعكس في "كتاب العلم"، وفي هذا الأخير يمثل للقياس المركب بالتمرين الأول من كتاب "الأصول" لأوقليدس، حيث البرهنة على أن المثلث أجب المرسوم على القطعة المستقيمة [أ ب] متساوي الأضلاع<sup>28</sup>. وكذا محاولته التعبير عن المعاني الفلسفية بواسطة الحروف في "الرسالة النيروزية"، حيث الكلام على ترتيب الموجودات والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها، ثم الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها؛ فمثلا الألف تدل على الباري، والباء على العقل، والجيم على النفس، والداد على الطبيعة إذا أخذت بما هي ذات. وإذا أخذت بما هي مضافة إلى ما دونها؛ فالهاء تدل على الباري، والواو على العقل، والزاي على النفس، والحاء على الطبيعة. ثم بعد رتبة الأحاد يكون الإبداع، وهنا يتحدث ابن سينا عن إضافة معنى إلى آخر أو ضرب الأول في الثاني وحاصل ذلك كما هو الحال في الجبر، فمثلا يكون الأمر من إضافة الأول إلى العقل والعقل مضاف مدلولاً عليه باللام، وهو من ضرب الهاء في الواو وهكذا. ثم يتحدث عن الغرض من ذلك فيقول مثلا إن المدلول عليه بألف لام ميم هو القسم بالأول ذي الأمر والخلق، وبألف ميم راء القسم بالأول ذي الأمر والخلق الذي هو الأول والآخر والمبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي جميعاً<sup>29</sup>. ولا جرم أن هذا يذكرنا بالفن الكبير (Ars magna) لرامون لول Ramon Lull (1232-1316م)، الذي يرى فيه البعض إرهاباً بالمنطق الرمزي المعاصر، وكان له أثراً كبيراً في ليبنتس Leibniz (1646-1716م) المعجب به كثيراً.

وثانياً؛ إن الشيخ الرئيس، الذي كثيراً ما يعقب على بعض المباحث المنطقية التي تدعو الضرورة فيها إلى استعمال الألفاظ، قائلاً: «فليس بيانه على المنطقي، بل على اللغوي بحسب لغة لغة»<sup>30</sup>، يماثل برجائه ذلك فعل بعض المنطقيين المعاصرين الذين يقسمون المنطق إلى ثلاثة أقسام هي: الاستقراء، والاستدلال

الرياضي، وعلم المعاني (السيمنطيقا)<sup>31</sup>، مع الدعوة إلى أفراد المبحث الأخير قسما قائما بذاته، خلافا للمنطق التقليدي حيث كان مبحث المعاني يعالج ضمن باب التصورات.

والحاصل من هذا أن الشيخ الرئيس قد أشار إلى وجود منطق رمزي من قبل. نعم كان أرسطو أول من استخدم الرموز في تمثيل القياس، لكن من المؤكد أن المعلم الأول لم يتحدث إطلاقا عن تلك الأهمية أو فائدة المتغيرات في أي موضع من مؤلفاته، وكأنه غير واعي بذلك الاستخدام<sup>32</sup>، خلافا لما وجدنا عليه الحال عند ابن سينا. وشتان بين مجرد الاستخدام الأرسطي غير الواعي ووعي الشيخ الرئيس بفائدة ذلك، ثم رجائه أن يحل الرمز مكان اللفظ ومحاولته التعبير عن المعاني بالحروف.

وإذا بلغنا هذا المستوى من التحليل مع توافر المعطيات المذكورة؛ وفرضنا أن السيرافي سأل أبا نصر الفارابي أو ابن سينا، عوض متى بن يونس، السؤال السالف الذكر: أسألك عن حرف واحد وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تدلّ به وتباهي بتفخيمه، وهو الواو ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو على وجوه؟ فإنّ جواب هذين المنطقيين العارفين باللسان العربي وعلومه، قبل إجابة السيرافي بطلب من الوزيراعي المناظرة، يكون: إنّ الواو في كلام العرب حرف إما عامل، وإما غير عامل، والأول قسمان: جار كواو القسم وواو رب، وناصب مثل واو "مع".

وأما غير العاملة فلها معان: العاطفة، وواو الاستئناف، وواو الحال الداخلة على الجملة الاسمية والتي تدخل على الجملة الفعلية، وواو الإباحة، وواو الثمانية، وواو المعية وغيرها. ثمّ إنّ واو العطف التي هي أصلها تختص بأحكام لوحدها دون حروف العطف.

هذا في كلام العرب على مستوى اللسان الطبيعي، أمّا في المنطق حيث المفهوم التقني هو المعتبر، فتحدد الوظيفة التقنية لحرف الواو في كونها رابطا قضويا ثنائيا، أي أداة تحول قضيتين بسيطتين مثل "السيرافي نحوي"، "ابن متى منطقي" إلى قضية مركبة مثل: "السيرافي نحوي وابن متى منطقي"، أي أنّ المنطقي لا يأخذ من تلك الواوات المتعددة المعاني إلاّ الواو العاطفة.

ولكن حروف العطف لا تنحصر في الواو فحسب، بل هي في النحو تسعة، ولا يصلح أن يكون رابطا منطقيا منها سوى حرف "الواو" الذي يفيد المشاركة دون ترتيب، خلافا للفاء مثلا التي تعني الترتيب مع التعقيب نحو: "دخل الطبيب ففحص المريض"، فالقضية "السيرافي نحوي وابن متى منطقي" لا تتغير فيها قيمة الصدق بتغيير الترتيب، فإذا كان قولنا "السيرافي نحوي وابن متى منطقي" صادقا؛ فإنّ قولنا "ابن متى منطقي والسيرافي نحوي" صادق أيضا، ولكن إذا كانت العبارة "دخل الطبيب ففحص المريض" صادقة؛ فإنّ القضية "فحص الطبيب المريض فدخل" كاذبة، ويتضح المعنى أكثر عندما تكون الفاء تفيد السببية في عطف الجمل، مثل قوله تعالى: ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ (القصص: 15).

هذا، والواو ذاتها تعني أحيانا في اللسان الطبيعي السببية نحو قولنا: "تزوج علي بفاطمة وأنجب الحسن"، وتفيد الترتيب مثل قولنا: "دخل محمد وأغلق الباب"، وهنا تتغير قيمة صدق العبارة بتغيير الترتيب خلافا



للمفهوم التقني المنطقي، وفي هذه الحالة تبرز ضرورة الترميز الذي دشنه أرسطو، وأشار إليه بوعي ووضوح ابن سينا، وبلغ صورته التامة في المنطق الرمزي المعاصر، إذ لا يوجد أدق من التعبير عن تلك العمليات العقلية التي هي موضوع المنطق من استخدام لغة اصطناعية يفهمها جميع الناس مهما تباينت ألسنتهم الطبيعية.

وبالفعل، لورمزنا للعبارة: "السيرافي نحوي" بالرمز: ق، أو X، أو أي رمز آخر. وللعبارة: "ابن متى منطقي" بالرمز: ك أو Y.

وللواو بالرمز:  $\wedge$  الذي يعني الوصل، لا العطف، إذ ليس كل عطف وصلا كما تبين.

فإن القضية المركبة السابقة تترجم إلى: (ق  $\wedge$  ك)، أو (X  $\wedge$  Y). وذلك الترتيب يعني أن (ق  $\wedge$  ك) مكافئة لـ (ك  $\wedge$  ق)، أو (ق  $\wedge$  ك)  $\leftrightarrow$  (ك  $\wedge$  ق)، وهو ما يسمى الخاصية التبديلية للوصل، وهكذا بإحلال الصورة المنطقية محل الصورة النحوية يتم استبعاد المعاني المختلفة لحرف الواو في اللسان الطبيعي، والتي من شأنها ألا تحقق الدقة التي هي غرض المنطق أساساً، ويكون المنطقي قد صاغ قانوناً يسمح بالبرهنة على بعض الاستدلالات مثل تبديل مكان المقدمتين في القياس، وليطلب ذلك في موضعه، ونكون قد بينا مفارقة المنطق للنحو كما قصد الفارابي وابن سينا بصورة أوضح.

#### اللسان العربي وتطوير المنطق:

إذا كان التحليل الذي سلف محاولة لحل مشكلة الصلة بين المنطق والنحو، وبيان الحد الفاصل بين علم قوانين التفكير وعلم قواعد التعبير رغم ما بينهما من تشارك ونقاط التقاء؛ فإنّ الملاحظ أنّ ذلك يصدق على أي نحو في أي لسان طبيعي، إذ السيرافي ذاته برر عدم الحاجة إلى المنطق بكون رجل من يونان وضعه على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، ولذلك من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ورغم أنّه أقرب بأنّ المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، ممّا لم يستطع متى بن يونس استغلاله في توضيح دعواه على الأقل، إلا أنه أشار إلى أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية<sup>33</sup>.

وإذا سلّمنا بأن نشأة المنطق ارتبطت بنحو اللسان اليوناني، ذلك لأنّ أرسطو وصل إلى كثير من التصنيفات المنطقية جراء دراسته للغة اليونانية ونحوها، فالمقولات أساسها تقسيم الكلام إلى أجزائه، إذ الجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والأين والمتى يقابلان ظرفي المكان والزمان، وهلم جرا. والقضية الحملية عنده، فضلاً عن كونها جملة اسمية على صورة مبتدأ هو الموضوع وخبر هو المحمول، يتم التصريح فيها بالرابطة الإسنادية، أي أنّها ثلاثية من حيث أجزائها، شأنها في ذلك شأن اللغات الهندية الأوروبية.

ويلاحظ من جانب آخر، فضلاً عن كون كل لغة لها طريقتها في رسم معالم الوجود، أنّ أرسطو بحث في المقولات تلك من الناحية الوجودية باعتبارها نسبا تقال على أنحاء الوجود، «فأنواع الموجود كما فصلها أرسطو هي التي أعطت أنواع المقولات وحصرتها عددها»<sup>34</sup>، ثمّ إنّ القضية الحملية عند المعلم الأول الذي تصور الوجود مؤلفاً من أنواع (المثلث مثلاً)، مندرجة تحت أجناس (الشكل الهندسي مثلاً)، هي في حقيقتها تصوير أمين لنظرته للعالم، فالموضوع نوع والمحمول جنس، وإذا أدركنا أنّ الرابطة بالمعنى الخاص هي ما

يشير إليه فعل الكون (être= to be)، وأن المعلم الأول ذاته يعرف الفعل أو الكلمة بقوله: «وأما الكلمة فهي ما يدل، مع ما تدل عليه، على زمان»<sup>35</sup>؛ اتضح لنا أن الرابطة، التي هي صورة القضية والعنصر الجوهري فيها، ذات دلالة زمنية، «وهذه هي ميزتها الجوهرية في نظر أرسطو والمدرسين، وربما يكون قد غالوا في أهمية هذه الدلالة الزمنية لوجود قضايا خارجة عن الزمان»<sup>36</sup>.

وإذا علمنا، من جهة أخرى، أن جميع الأفعال تُرد إلى فعل الوجود (أستين = être)؛ تبين لنا أن الرابطة لم تقتصر وظيفتها على مجرد الربط بين المحمول والموضوع فقط، بل إنها جمعت بين جنس ونوع كما أشرنا، وبذلك اختلط معنى الحمل المطلق بفكرة الوجود، وهو ما يعبر عنه بالقول: «إن كل قضية هي قضية إندراجية أو وجودية»<sup>37</sup>، وبذلك تمّ رفض القضية الشرطية التي صورتها مثلاً: "إذا كان...فإن..."، والقضايا الإضافية التي تفيد معنى العلاقة (أكبر، أصغر، أخ...).

لاجرم، يبرر كل هذا إلى مدى معين ردّ السيرافي على متى بن يونس بالقول: «أنت إذن لست تدعوننا إلى علم المنطق، إنما تدعوننا إلى تعلم اللغة اليونانية»، كما يفسر لم قبول منطق أرسطو، وينبغي التمييز بين المنطق والمنطق كما طوعه أرسطو تبعاً للغته وفلسفته، بالرفض في العالم الإسلامي، فذلك المنطق بما له من علاقة عضوية بالروح اليونانية ونظرتها إلى الكون من جهة، وباللغة من جانب آخر، اصطدم بروح جديدة «تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضاري جديد»، فالقرآن الذي نزل بلسان عربي مبين يتضمن تصوراً للوجود أوضحه عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ/1332-1406م) أحسن توضيح في نقده للفلاسفة؛ فبعد أن ذكر أن الفلاسفة زعموا أنّ الوجود الحسي وما وراء الحسي يُدرك بالأقيسة العقلية، وهذا لاعتقادهم أن ما ينتهي إليه التجريد من معان كلية ينطبق على جميع المعاني والأشخاص. وبعد القول بإدراك عقلائي صرف، يشترط بمن يرغب في الحصول عليه أن يتخلص من الحس والمحسوسات، فضلاً عن الإدراك الحسي الإختباري، أكد «أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه (يقصد الفلاسفة) باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترتي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون»<sup>38</sup>.

ويفسر صاحب كتاب "في ظلال القرآن" الجملة الأخيرة، والتي هي في الأصل جزء من آية قرآنية، بكلام غير مسبوق في تفاسير الأولين، ويخدم المراد بيانه هنا، قائلاً: «يُعقّب بها على خلق الأنعام للأكل والحمل والجمال...» ليظل المجال مفتوحاً في التصور البشري لتقبُّل أنماط جديدة من أدوات الحمل (...). فلا يغلق تصورهم خارج حدود البيئة، وخارج حدود الزمان الذي يُظلمهم. فوراء الموجود في كل مكان وزمان صور أخرى، يريد الله للناس أن يتوقعوها، فيتسع تصورهم وإدراكهم»<sup>39</sup>. ولا جرم أن في هذا ما يخالف تماماً الروح اليونانية التي لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لانهائيان كما ذهب إليه أرسطو واضع المنطق.

ويبدو أن غنى الوجود ذلك خاصة يتصف بها اللسان العربي كذلك إذا اعتبرنا اللغة تصويراً للعالم؛ إذ مثلما يؤكد القرآن: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجر أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات

الله ﴿ (لقمان: 27)، فإن لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا بحيث لا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، كما قرر الإمام محمد بن إدريس الشافعي<sup>40</sup>، وعليه فاللغة العربية ليست من أرقى لغات العالم لكثرة مرونتها وسعة اشتقاقها فحسب، ولا هي تختلف عن مثيلتها اليونانية في تركيب الجملة وطريقتها في عرض معالم الكون وكفى، بل ولا تباطؤها بالوحي ارتباطا وثيقا، وليس أدل على ذلك من أن القرآن الذي نزل بها إنما هو كلام الله تعالى، « فالقرآن العظيم وحي، ولكنه يزيد على الوحي لأنه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي »<sup>41</sup>.

تأسيسا على ذلك، يعمل البعض على إضفاء صفة القداسة على اللغة العربية، وذلك بردها أصلا إلى التوقيف والإلهام، مما يعطيها طابعا ميتافيزيقيا واضحا؛ فلغة (آدم) عليه السلام كانت اللغة العربية التي أوتىها (إسماعيل) عليه السلام بعده إلهاما، ولما سُئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن سرفصاحته أجاب: « كانت لغة إسماعيل قد درست، فجاء جبريل عليه السلام فحفظتها»، مثلما نقله جلال الدين السيوطي (849-911هـ) في "المزهر" عن ابن عساكر في تاريخه<sup>42</sup>. ومهما يكن الأمر، فإن المهم هنا هو إثبات مباينة اللغة العربية للغة اليونانية، ليس فقط من حيث ما تعارف عليه كل مجتمع من رسومها واصطلاحاتها، بل ومن جهة روحها وما تتضمنه من أفكار، مما يؤكد أن التفكير إنما يوتى من خلال التعبير.

هذا، ولقد أدرك الفارابي، خلافا لأستاذه متى بن يونس، طبيعة الاختلاف بين اللغات وبالتالي بين الذهنيات، فقال: « فإن أرسطو لما أثبت تلك الأشياء - القوانين المنطقية - في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه. فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة عندهم غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطو تاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بيّنة ولا مفهومة عند أهل زماننا»<sup>43</sup>، ولذلك أفرد كتابين يتناولان المصطلح المنطقي في بيئة جديدة وتصور حضاري مختلف ولسان عربي مغاير، هما "الألفاظ المستعملة في المنطق"، و"كتاب الحروف".

إن الذي سلف كله شكل أهمّ عقبة اعترضت سبيل المترجمين عند محاولتهم نقل المنطق إلى اللسان العربي، وهي مشكلة ستجعل النقلة مضطرين إما إلى ترجمة المعنى بعد حصوله في ذهن المترجم بحسب خصائص الجملة العربية، وإما إلى ترجمة حرفية توضع فيها الكلمة المفردة العربية مقابل الكلمة المفردة من اللغة المترجمة، وهذه الطريقة الثانية يصفها السيوطي بالردئية لوجهين: « أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية (...) والثاني أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائما»<sup>44</sup>. ولئن كان المترجمون والكندي (حوالي: 185-260هـ) قد نحتوا بعض المصطلحات لتجاوز العائق الأول، مثل الهوية والأيس والليس مما لم يرض عنه النحاة واللغويون في أغلب الأحيان، فإن الأمر ليس بتلك السهولة فيما يخص الوجه الثاني من كلام السيوطي؛ ذلك لأن اللغة العربية تنفرد في الواقع ببعض الجوانب النحوية في مقابل اللغات الهندية الأوروبية، ومثال ذلك الرابطة أو الكلمة الوجودية التي

يقول عنها الفارابي: «وليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام (هست) في الفارسية، ولا مقام (إستين) في اليونانية»<sup>45</sup>.

وبالفعل، إن الجملة في العربية تتألف من مبتدأ وخبر، وهي تخلو من (إستين) أو (est) في الفرنسية، أو (IS) في الانجليزية كما هو الحال في أغلب الألسنة، أما القول بأنها تتألف من موضوع ومحمول وفعل يربط بينهما على شكل: "محمد يكون رسول الله"، أو "محمد يكون واقفا"، أو "الله يكون الصمد"، فأمر يستهجنه النحوي. ليس ذلك فحسب، بل إن هذه الكلمة الوجودية ذات دلالة زمنية عند أرسطو من جانب، وهو يرد جميع الأفعال إلى فعل الوجود، بحيث أن كل قضية أيا كانت الرابطة فيها يمكن أن تُردّ إلى قضية إندراجية برد الفعل إلى رابطة الوجود من جانب آخر<sup>46</sup> كما أوضحنا. وثالثا يلاحظ أن الرابطة تجمع في الغالب بين موضوع هو نوع ومحمول هو جنس، مما يجعل القضية تكتسب صفة ميتافيزيقية؛ فكيف نترجم (الإستين)، والحال تلك، إلى اللغة العربية المرتبطة بالنص القرآني، والتي تتضمن ميتافيزيقا مخالفة للتصور الأرسطي؟.

هل نترجمها إلى (هو) المجردة من الزمان، والتي اشتق منها المترجمون (الهوية) التي تعني بدورها فيما تعنيه المطابقة العددية، والعلاقة المنطقية بين شيئين متحدين كالمطابقة الرياضية أو المساواة الجبرية. وهنا الدلالة على المساواة في الكم (=)، والإتحاد بين الشئيين أو التكافؤ المنطقي ( $\equiv$ )، لا الماهية بالمفهوم الأرسطي؟.

أم هل نترجمها إلى (كان) التي تدل فيما تدل عليه في لسان العرب المرتبط بالخطاب القرآني على قضايا خارجة عن الزمان أصلا، نحو قوله تعالى: ﴿وكان الله غفورا رحيمًا﴾ (الأحزاب:50)، ومثل: ﴿وكان الله سميعا عليما﴾ (النساء:148)، حيث هي مسلوبة الدلالة عن الزمان؟<sup>47</sup>. ثم كيف نرد مثلا قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق:16) إلى قضية حملية، يكون المحمول فيها مشتملا على الموضوع ومتضمنا له، ويكون الموضوع مندرجا تحت المحمول ومنتميا إليه؟.

إن فعل الكينونة الذي «يحذف في لغة العرب أصلا» كما يقول ابن سينا<sup>48</sup>، يمكن أن يعبر إذن عن أكثر من معنى، وعليه فاللغة العربية التي لا تصرح بهذا الفعل، وإنما يكفها مجرد ربط الصفة مباشرة بالموصوف، تشكل بحق منطلقا لتحليل عميق للرابطة يتعدى المدلول الأرسطي لها، ويفصل أنواعا كثيرة من العلاقات، من ذلك الوجود والحمل أو الإخبار والهوية والمساواة والانتماء والاحتواء، مثال ذلك على الترتيب: الله موجود، ابن سينا فيلسوف، ﴿إني عبد الله أتاني الكتاب وجعلني نبيا﴾ (مريم:30)، واحد وواحد اثنان، سقراط إنسان، الإنسان فان. تماما كما فعل الرياضي والمنطقي الإنجليزي اوغسطس دي مورغان. A. De Morgan (1871-1806م) عندما حلل الرابطة (is-est)، وكان من نتائج أبحاثه اكتشاف ما في استعمالها المنطقي من نقص حتى وقته، وتفصيل أنواع الدلالات لها. وبذلك وضع أساس منطق العلاقات الذي سيطوره من بعده بيرس Peirce.C.S (1914-1839م)، ويتوسع فيه برتراند رسل Russel.B (1970-1872م)<sup>49</sup>.

وقصارى القول، شكّل اللسان العربي بما يتميز به من خصائص رافدا لتطوير المنطق من طرف علماء المنطق ذوي الدراية بالنحو العربي؛ فهؤلاء، وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا، أدركوا ما بين قوانين التفكير وقواعد التعبير من تشارك وتباين، وأفرغوا المنطق مما يشوبه من مضامين، وإذا كان الدور

التاريخي قد حتم على الفارابي الاشتغال بالألفاظ وشرحها، فقدم منطق أرسطو للعالم الإسلامي في صورة مستساغة ومفهومة، فإن الوقت قد وسعه للتأليف الخاص، وهنا يتميز عن الناقلين والشرح الأوائل أمثال يحيى بن عدي ومثي بن يونس بكونه لم يكن ناقلا وإنما مؤلفا، ومن ثم اقتضى عمله سبكا جديدا للجملية وتصورا متميزا للمعنى، بل حتى في شروحه للأورغانون تحقيق وإضافات، وفي اشتغاله بالألفاظ مفردات ومصطلحات أضافها على النقلة من اللسان العربي؛ فوطد بذلك أركان الدراسات المنطقية في العالم الإسلامي، واستحق لقب المعلم الثاني.

وابن سينا، الذي يدرك الفوارق بين تركيب الجملة في اللغة العربية من جهة، واللغة الفارسية واليونانية من جانب آخر، أحصينا استخدامه لعبارة "لغة العرب" صراحة دون الإشارة، فإذا هي تتكرر سبعا وعشرين مرة في كتاب "العبارة" من "الشفاء" لوحده دون مؤلفاته الأخرى، حيث يقارنها خمس مرات باللغة اليونانية، وأربع مرات باللغة الفارسية في معرض حديثه عن الاسم المصرف والكلمة وأداة التعريف والرابطة والمهمل وغيره، ولقد شكلت لغة العرب رافدا نهل منه لتطوير المنطق مما ليس هذا مقام الإسهاب فيه، ومع ذلك تتعين الإشارة للقليل حتى تتأكد الدعوى؛ من ذلك «غياب الرابطة في اللسان العربي جعل ابن سينا يتجه نحو تحليل المعاني المتعددة التي تجعل المحمول متعلقا بالموضوع، فانتهى إلى فتح المجال واسعا أمام الأنواع المتعددة والمختلفة من العلاقات»<sup>50</sup>، وبذلك كان المكتشف الأول لمنطق أو حساب العلاقات قبل المنطقيين الأوربيين الناطقين بلغات ذات رابطة، والذين اعترفوا بأنها تشكل عائقا منطقيًا أمام إثراء الاستدلال والحساب.

ومن ذلك تحليلات ابن سينا اللغوية واجتهاده في الرد على من زعم أنه لا مهمل إلا وهو كلي، وبيان أن الألف واللام في اللغة العربية لا توجب الحصر الكلي، وذلك في سياق التمييز بين كلية الموضوع وكلية القضية، فلما تمادى به التحليل، كما يذكر، احتاج إلى أن يقرر «أن الحصر يجب أن يقع في الحكم من غير تناول للمحمول أيضا، واحتجنا أن نبين أنّ تناوله للمحمول كيف يكون، ووقعنا إلى المنحرفات»<sup>51</sup>، والقضية المهملة قضية موضوعها لفظ كلي لم يُصرح بأن الحكم في كله أو بعضه، مثالها "الإنسان فان"، وتقابلها القضية المسورة أو المحصورة مثل "كل الإنسان فان"، أما المنحرفات فهي القضايا التي دخل السور على محمولها فضلا عن موضوعها، مثل: "كل إنسان بعض الحيوان"، و "كل إنسان ليس كل كاتب"، وبهذا اكتشف نظرية تسوير المحمول التي تنسب، دون وجه حق، إلى المنطقي ويليام هاملتون (Hamilton 1788-1856م).

والرواقيون من فلاسفة اليونان أضافوا القضية الشرطية والقياس الشرطي المتصلين والمنفصلين، والقضية الشرطية عندهم تتألف من قضيتين مثل "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، وتوصف القضية في هذه الحالة بأنها مركبة في مقابل القضية البسيطة مثل "كل إنسان فان"، وهو الشائع إلى اليوم في الغرب وعندنا باستثناء القلة القليلة.

في المقابل نجد في اللسان العربي جملاً أكثر تركيباً، مثالها ما يسميه علماء اللغة بدخول الشرط على الشرط، من ذلك قوله تعالى: ﴿وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك، فإلينا مرجعهم﴾ (يونس:46)، وقوله تعالى: ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضلل ولا يشقى﴾ (طه:123)، و﴿إن كنت جئت بأية فأت بها إن كنت من الصادقين﴾ (الأعراف:106)، ولا يبعد أن ابن سينا استلهم من هذا ما سيقول به لأول مرة في تاريخ المنطق من قضايا منطقية أكثر تركيباً، مثالها: "إما أن يكون، إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، وإما أن يكون، إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن يكون النهار موجوداً". وأيضاً: "إن كان كلما طلعت الشمس، كان نهار، فإما أن يكون النهار، وإما أن لا تكون الشمس طالعة. ويلاحظ أن القضية الشرطية التي كانت تدعى قضية مركبة تغدو بسيطة إزاء هذه الثانية، ولذلك نتائج هامة في مجال توسيع وإثراء صور الاستدلال.

إلى هنا يمكننا أن نستنتج أنه إذا كان النحو هو العلم الذي يختص بدراسة أحوال وأواخر الكلمات من حيث الإعراب، والبناء، وكانت ثمرته تتمثل في فهم اللغة وأدائها من جهة علاقة الإعراب بالمعنى، أي تحدث العربية بشكل سليم؛ فإن صحة الكلام تلك شيء غير الصحة في الفكر، فإذا قلنا أنه لا عارف بقواعد النحو يخطئ في كلامه، والنحوي عارف بقواعد النحو، وعليه فلا نحوي يخطئ في كلامه؛ كان تعبيرنا فقط هو السليم دون تفكيرنا.

وإذا كان المنطقي من جهة أخرى يتطرق في أوائل المنطق لبحوث لغوية عموماً، فإن ذلك ليس باعتبار اللغة غاية لذاتها، بل وسيلة لضبط الموضوع الرئيس للمنطق؛ فالمنطقي لا يبحث الجملة (Phrase) إلا لتمييزها عن القضية (Proposition)، ذلك لأنه فضلاً عن ضرورة مراعاة أن تكون العبارة سليمة المبنى نحويًا، وسليمة المعنى دلاليًا، يتعين أن تكون قابلة لأن توصف بالصدق والكذب في المنطق الكلاسيكي الذي تدور المناظرة السالفة الذكر في عالم مقاله.

يلزم عن ذلك أنه إذا كانت اللغة مجالاً مشتركاً بين النحو والمنطق؛ فإن التحليل النحوي للغة يركز على المبنى Syntax، بينما ينصب الاهتمام في التحليل المنطقي للغة على المعنى.

إن معالجة منطقيين ذوي دراية بعلم النحو أمثال الفارابي وابن سينا لمسألة الصلة بين المنطق والنحو أدت إلى نتائج مغايرة لتلك التي انتهت إليها المناظرة بين متى بن يونس والسيرافي، فليس المنطق هو النحو رغم ما بينهما من مشاركة، وإذا كان التحليل اللغوي عموماً ضرورياً للبحث المنطقي؛ فإن المنطق علم صوري لغته الرموز، وهو بذلك صنو الرياضيات التي لم تطرح مشكلة صلتهما بالنحو، وهل يحل أحدهما محل الآخر، وكذلك ينبغي النظر للمنطق، وبالتالي فالمناظرة التي يروها أبو حيان التوحيدي لم تعد لها سوى في نظرنا سوى قيمة تاريخية، تتمثل في موقف النحاة وغيرهم من علم دخيل لم يتخلص بعد من شوائبه الفكرية وتلك التي لها علاقة باللسان اليوناني.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - أ/ التوحيدي أبو حيان، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1929، ص: 68 – 87.
- ب/ التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د ت، الجزء الأول، ص: 108 وما بعدها.
- <sup>2</sup> - الحموي شهاب الدين ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ج 2، ص: 894 وما بعده.
- <sup>3</sup> - السيوطي جلال الدين، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق السيد محمد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، 2008، ص: 157 وما بعدها.
- <sup>4</sup> - التوحيدي أبو حيان، المقابسات، ص: 69.
- <sup>5</sup> - التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص: 110.
- <sup>6</sup> - نقلا عن: السيوطي جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، مصر، 1970، ص: 48.
- <sup>7</sup> - بدوي عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، 1977، ص: 41.
- <sup>8</sup> - التوحيدي، المقابسات، ص: 177.
- <sup>9</sup> - التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2001، ص: 294.
- <sup>10</sup> - ابن أبي أصيبعة موفق الدين، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د ت، ص: 294.
- <sup>11</sup> - القفطي الوزير جمال الدين، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص: 270.
- <sup>12</sup> - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص: 606.
- <sup>13</sup> - المرجع نفسه، ص: 439 و 442/443.
- <sup>14</sup> - إبراهيم أنيس، أصوات اللغة عند ابن سينا، في: مجمع اللغة العربية: البحوث والمحاضرات، مؤتمر الدورة التاسعة والعشرين، القاهرة، 1963، ص: 175.
- <sup>15</sup> - الفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص: 230.
- <sup>16</sup> - ابن سينا، منطق المشركيين، دار الحدائق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1982.
- <sup>17</sup> - Aristote, Organon , II, *De l'interprétation*, Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, Librairie philosophique J.Vrin, 1966.
- <sup>18</sup> - عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1959م، ص: 119.
- <sup>19</sup> - الفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سحبان خليفة، كلية الآداب، الأردن، الطبعة الأولى، 1987.
- <sup>20</sup> - الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، الطبعة الثالثة، 1968، ص: 74.
- <sup>21</sup> - أ/ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات. المنطق، (نشرة سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر، 1960م.
- ب/ الشفاء، العبارة، وزارة المعارف العمومية، مصر، 1970م.
- <sup>22</sup> - خليل ياسين، مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، 1979م، ص: 7.
- <sup>23</sup> - الفارابي، إحصاء العلوم، ص: 21.
- <sup>24</sup> - ابن سينا، الشفاء، العبارة، م: 01، ف: 01، ص: 05.
- <sup>25</sup> - بدوي عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ص: 42.
- <sup>26</sup> - الفارابي أبو نصر، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، 1968، ص: 43-44.
- <sup>27</sup> - ابن سينا، الشفاء، المدخل، وزارة المعارف العمومية، مصر، 1953م، م: 01، ف: 04، ص: 22.
- <sup>28</sup> - Avicenne, *Le livre de science*. Traduit par M, Achena et Henri Massé. Paris, 1955, T : 01. P : 47
- <sup>29</sup> - ابن سينا، الرسالة النبروزية ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، الطبعة الأولى، 1298هـ، ص: 92 وما بعدها.
- <sup>30</sup> - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات. المنطق، ص: 288.

- <sup>31</sup> - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، الجزء الثاني، ص: 475.
- <sup>32</sup> - لوكاسيفتش يان، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1961، ص: 20-21.
- <sup>33</sup> - الحموي شهاب الدين ياقوت، معجم الأدياء، الجزء الثاني، ص: 899.
- <sup>34</sup> - محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص: 31.
- <sup>35</sup> - أرسطو، منطق أرسطو، (نشرة بدوي)، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، العبارة، ف: 03، ص: 101.
- <sup>36</sup> - تريكو جول، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص: 131.
- <sup>37</sup> - المرجع نفسه، ص: 131.
- <sup>38</sup> - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، المكتبة العصرية، لبنان، 2000، ص: 515.
- <sup>39</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، لبنان، الطبعة (15)، 1988، المجلد الرابع، ص: 2161. (والآية من سورة النحل: 08).
- <sup>40</sup> - السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، الجزء الأول، ص: 65.
- <sup>41</sup> - ابن عاشور محمد الفاضل، المحاضرات المغربية، الدار التونسية للنشر، 1974، ص: 148.
- <sup>42</sup> - السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ص: 30 و 35.
- <sup>43</sup> - الفارابي أو نصر، كتاب المختصر في المنطق على طريقة المتكلمين، ضمن: المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1985، ج 1، ص: 68-69.
- <sup>44</sup> - جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، طبعة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، د ت، ص: 10.
- <sup>45</sup> - الفارابي أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969، ص: 100.
- <sup>46</sup> - تريكو جول، المنطق الصوري، ص: 131 و 132.
- <sup>47</sup> - انظر لفضة (كان) وأحكامها في:
- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، د ت، الجزء الرابع، ص: 121 وما بعدها.
- <sup>48</sup> - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المنطق، ص: 285.
- <sup>49</sup> - انظر:
- محمود فهد زبدان، المنطق الرمزي، نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، الفصل 05 و 07 و 18.
- <sup>50</sup> - موساوي أحمد، مدخل جديد إلى المنطق المعاصر، معهد المناهج، الجزائر، 2007، الجزء الثاني، ص: 64.
- <sup>51</sup> - ابن سينا، الشفاء، العبارة، ص: 66.