التّعريف بين التأثير الأرسطي والتأصيل العربي

أ. حميدي بن يوسف
جامعة يحيى فارس المدية (الجزائر)

مقدّمة:

يحاول هذا المقال الوقوف على مدى تأثّر العلماء العرب المسلمين بالتراث الفكري اليوناني وبالمنطق الأرسطي خاصة في تعاملهم مع مسائل التّعريف، باعتبار التّعريف من أهمّ المنطلقات في تحصيل المعرفة، ووفقا لذلك نحاول التّعرّف من خلاله على بعض المسائل التي ثبت فيها حدوث التأثير اليوناني، ومسائل أخرى تُنبئ عن تفرّد وأصالة معرفية عند العلماء العرب القدامى، وهي التي قد تسمح لنا بالقول باحتواء التراث الفكري العربي على نظريّة عربية أصيلة خاصة بقضايا التّعريف، حتى ولو كانت مباحثها موزّعة عند أكثر من عالم، وفي أكثر من ميدان علمي ومعرفي.

1 ــ تأثّر علماء العرب بمفهوم الحدّ الأرسطي:

يصعب على المطّلع على التّراث الفكري العربي خاصة في القرن الرابع الهجري والقرون التي تلته إنكار حدوث تأثّرٍ للفكر العربي بالمنطق

الأرسطي، وبخاصّة عند الفلاسفة العرب، الذين اعتمد كثير منهم في تأسيس أرضيتهم النّظرية الخاصة بقضايا التفكير السليم وقوانينه وأطره على المنطق اليوناني بصفة عامّة، والمنطق الأرسطي بوجه خاص. يقول علي سامي النّشار: «وإذا حاولنا أنْ نتكلّم عن دراسة المنطق الأرسطاليسي في بلادنا لوجدنا أنّ المفكّرين الإسلاميين الأقدمين تناولوه بالبحث المفصّل، وتعمّقوا في أبحاثه، وعرضوه في صور مختلفة، عرفوه خالصا أحيانا، ومزجوه بعناصر رواقية أحيانا أخرى، والكتب العربية القديمة [التي] بين أيدينا فيها عرض تام للتراث المنطقي اليوناني جميعه في صور مختلطة متشابهة»[1]. وإذا كان تعمّق هؤلاء المفكّرين في المنطق الأرسطي ينجرّ عنه وعي به وبنمط التّفكير من خلاله فإنّه ليس بعيدا أن ينطبع هذا المنطق لديهم فيتأثّرون به ويُصبح أداتهم الأولى في التّفكير.

ولم يقف الأمر عند حدود التناول ومحاولة التّطبيق بل تجاوز ذلك. وفي هذا السياق يؤكّد عبد الرّحمن الوكيل في تقديمه لكتاب نقد المنطق لابن تيمية قائلا: «أمّا الفلاسفة: فقد تلقّوه بالإعجاب [أي المنطق الأرسطي]، وأحاطوه بهالة من القدسية[2]. »وهذا دليل على شغف أولئك الفلاسفة بهذا النّمط الفكري ،فإحاطتهم له «بهالة من القدُسية» معناه، في نظرهم، أنّ هذا المنطق مترّه عن الخطأ، وبالتالي يستحيل أن يرتقي إليه شكّ بخصوص نتائجه.

وقد لا نعثر على دليل على هذا الحكم أصلح من شهادة أحد أبرز من اشتغلوا به، وهو من كبار أعلام مفكّري الإسلام، وأقصد به أبا

حامد الغزالي الذي يُصرّح واثقا في مقدّمته المنطقية التي استهلّ بها كتابهُ المستصفى من علم الأصول حيث يقول: «وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه ـــ أصلا ـــ»[3]. والحقيقة أنّ هذا القول، فضلا عن كونه يحكم على هذا المنطق بالعصمة من الزّلل أو الخطأ، فإنّه يجعله مطلبا لا مناصّ من تحصيله لأي طالب علمٍ ، ومن ثمّ فإنّ أي نمط آخر من التّفكير خلا هذا المنطق لا يُعتدّ به ولا ينبغي لصاحبه ذلك. وفي هذا من الخطورة ما يجعل التّصديق بهذا القول نفي لكلّ أنواع المنطق الأخرى[4].

ودعما لهذا الاستنتاج يبدو من الصواب ذكر ما قاله اثنان من الدارسين المعاصرين بشأن عبارة الغزالي السالفة الذكر. يقول عبد الرّحمن الوكيل: «غير أنّ الغزالي كان أوّل أمره يُقدّس منطق أرسطو، حتى ليقول «إنّ من لا يحيط به فلا ثقة في علومه» وبالغ حتى جعله ميزانا يزن به العلوم الدينية وسواها.»«[5]. ويُضيف علي سامي النّشّار قائلا: »ويُعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها أن من لا يُحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا. وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين»[6].

ونلمس مظاهر تأثير منطق أرسطو عند مفكّرٍ سابق لأبي حامد الغزالي

وهو الفيلسوف ابن سينا، حيث يذكر إبراهيم مدكور في تقديمه لكتاب الشّفاء لابن سينا قائلا: »ومن ذا الذي يقرأُ أجزاءه الفلسفية مثلا ولا يلمح أرسطو وشرّاحه ماثلين؟! «[7]. أمّا نحن فنقول: وكيف لا يدرك القارئ لهذه العبارة على الفور شدّة تشرّب ابن سينا من فلسفة المعلّم الأوّل، وتمثّله لمنطقه؟!

والحقيقة أنّ منطق أرسطو لم يقف تأثيره عند ابن سينا أو الغزالي وإنّما امتدّ إلى أعلام آخرين، كما أنّه تجاوز حدود التّفكير الفلسفي إلى التفكير الأصولي، فالباحث رفيق العجم في دراسته عن الغزالي أقرّ بأنّه »سبق الغزاليَ في مزج المنطق الأرسطوي بالأصول إمامُ الحرمين الجويني«[8]. وإضافة إلى ذلك فإنّنا نعثر في عدد من المصنّفات الأصولية على مقدّمات منطقية خالصة، ومن ذلك على سبيل التّمثيل: كتاب «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي. بل حتى في المؤلّفات البلاغية كما هو الحال بالنّسبة إلى كتاب «مفتاح العلوم» للسكّاكي.

إنّ ما سبق ذكرُه يتعلّق بتأثّر العلماء العرب بالمنطق اليوناني أرسطو باعتباره أداة ضابطة للتّفكير السليم غير المتناقض، أمّا بخصوص قضايا التّعريف، فقد أفرد ابن سينا هذا المبحث برسالة خاصّة بالحدود. فضلا عن تخصيصه لمباحث من الإشارات والتنبيهات، وكذا كتاب الشفاء تختص بقضايا الحدّ ومسائله. وكلّ هذا تقيّدا بـــ»المقدّمات الأرسطية» الخاصّة بالحدود. أما الغزالي فلم يكتف بتفصيل هذا المبحث في كتابه: معيار العلم في فنّ المنطق، بل إنّه قد كرّر حتى في كتبه الأصولية هذه

المقدّمات المنطقية، وما يرتبط فيها بالحد، وأخص بالذكر هنا كتابيْ: «المستصفى من علم الأصول» و«محك النّظر»، بل إنّه حاول أن يطبّق تلك المفاهيم النّظرية من خلال تحديده لعدد من المفاهيم الفلسفية، وهذا ما يظهر بصورة جليّة في رسالته الخاصّة بالحدود.

ونخلص من خلال ما سبق إلى أنّ المنطق الأرسطي قد أثبت حضوره في عدد من المصنّفات الخاصة بالتّعريف، وبالأخص عند الفلاسفة المسلمين، وسنحاول فيما سيأتي التّعرّض إلى بعض المباحث التّعريفية التي تجسّد فيها فعل التّأثير لنقف عند مظاهره ومدى عمقه.

1 ــ 1 ــ بخصوص فائدة الحدّ:

يبدو من المفيد هنا الإشارة إلى فائدة الحدّ كما حدّدها أرسطو، يقول أرسطو: «فالحدّ يعلم عن ماهية الشيء»[9]. وماهية الشيء هي جوهره وحقيقته التي يكون بها الشيء هو هو. ولا يتمّ تحقيق هذه الوظيفة عند أرسطو إلاّ من خلال توفّر الشروط التي تمّ ذكرها، وبخاصةٍ ما يتعلّق بمكوّنات الحدّ فما دامت الماهية لا تتأسس إلا على الذاتيات وحدها، فمن الضروري أن يشتمل الحدّ على الذاتيات فقط.

أمّا عن كيفية انتقال هذه الفكرة إلى الثّقافة الإسلامية وبالخصوص إلى الفلسفة الإسلامية، يذكُر رفيق العجم قائلا: »وقد تأثّر كلّ من الغزالي والبغدادي بموقف ابن سينا، الذي جعل الحد يُفيد الماهية. ولذا نقول إنّ الثلاثة ومشّائية الإسلام جميعا تابعوا رأي أرسطو بالحد وبكيفية التوصل إليه»[10]. والظاهر من هذا القول بأنّ تأثّر أبي حامد الغزالي وأبي البركات

البغدادي بأرسطو لم يكن مباشرا وإنّما كان بوساطة ابن سينا، الذي صرّح في كتاب الشفاء قائلا بأنّ »الغرض الأوّل في التّحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء«[11]. ولكن اعتقاد هؤلاء بأنّ الحدّ ـــــ والمقصود به هنا الحدّ الحقيقي ـــــ يمكن أن يصل إلى الماهية، معناه أنّه يمكن للمعرِّف من خلال التّعريف، حتّى ولو عسُر عليه الأمر، أن يُدرك حقيقة الشيء كما هي موجودة، ولا يتمّ ذلك إلاّ بحصر جميع الذاتيات الخاصّة بجنس الشيء وفصوله[12]. والحقيقة أنّ تأثّر هؤلاء الفلاسفة بهذه النّقطة إنّما هو انعكاس للتّوجّه العقلي العام للفكر الأرسطي، واليوناني بشكل عامّ في عصوره المتوهّجة.

ومن الضّروري في هذا السياق الإشارة إلى أنّ الفكرة الأرسطية الخاصّة بوظيفة التّعريف لم تبق رهينة الفكر الفلسفي الخاص بل انتقلت أيضا إلى بعض الأصوليين، ومنهم الإمام الجويني. فالباحث رفيق العجم بعد أن أشار إلى أنّ الجويني قد سبق الغزالي في مزج المنطق الأرسطي بعلم أصول الفقه، أضاف بأنّ إمام الحرمين قد أكّد »على دور الحدّ في تحديد الماهية، إلى جانب التّحديد اللفظي، وقد أخرج حدوده على طريق المنطق الأرسطي«[13]. وما يلفت النّظر في العبارة الأخيرة هو أنّ تأثير أرسطو في الجويني، بخصوص الحد، لم يقف عند حدود ما هو نظري بل إنّه امتد إلى التّطبيق، فالمطّلع على تعريفات الجويني لا يستغرب أن تكون مؤسّسة على ذكر الجنس والفصول الذاتية الخاصة بالشيء أو المفهوم المعرَّف.

وغير بعيد عن مسألة إفادة الحد للماهية، فإنّ الفكر الإسلامي القديم

قد تأثّر أيضا بفكرة كون الحدّ يُفيد تصوير شيءٍ لم يُتصوّر من قبل. يقول الجرجاني في سياق مقارنته بين التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي: »وليس هذا [يقصد التعريف اللفظي] تعريفا حقيقيا يُرادُ به إفادة تصوّر غير حاصل«[14]. ووفقا لهذا القول فإنّ التّعريف الحقيقي زيادة على أنّه يفيد التّصوير، فإنّه يسمح أيضا بتصوّر أشياء لم نعرفها و لم نُدركها من قبل. فالمستمع إلى لفظ مثلا يمكنه وفق هذا الرأي أنْ يُدرك حقيقة الشيء الذي لم يره و لم يلمسه بمجرّد تأليف يتكوّن من جنس الشيء وفصوله الذاتية.

أمّا الإقرار بتّأثّر العلماء المسلمين القدماء بهذه الفكرة فنعثر عليه عند ابن تيمية في سياق نقده للمنطق الأرسطي، حيث يقول: »المحقّقون من النُظّار يعلمون أنّ الحد فائدته «التّمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته»؛ وإنّما يدّعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم«[15]. ويُفهم من قول ابن تيمية بأنّ بعض العلماء والفلاسفة على وجه الخصوص قد تلقّوا هذه الآراء الأرسطية المتّصلة بفائدة الحدّ ووظيفته تلقّيا سلبيا محصورا في التّقليد ومحاولة التّطبيق دون محاولة نقد هذه الأفكار وتبيين مكمن صوابها من خطئها.

1 ــ 2 ــ بخصوص الطريق الموصل إلى الحد:

يُقصد بالطّريق الموصل إلى الحدّ التقنيات التي يستعملها المعرِّف لكي يصل إلى الناتج النهائي للعملية، وهذا الناتج يتمثل في عبارة تعريفية

نهائية خاصة بشيء أو مفهوم معين. وبخصوص مدى اطّلاع العلماء المسلمين على هذه التّقنيات يقول علي سامي النّشار: »فإذا انتقلنا إلى المدرسة الإسلامية، نراهم قد عرفوا طُرُقا أربعة نتوصّل بها إلى الحد: طريق الاستقراء السقراطي، وطريق القسمة الأفلاطوني، وطريق التحليل والتركيب الأرسطاليسي. وقد تأثّر الإسلاميون بأرسطو، لذا نرى صدى مهاجمته للقسمة الأفلاطونية في كتبهم«[16].

والظاهر من هذا القول أنّ العلماء المسلمين وإن كانوا قد عرفوا بعض الطّرق الخاصّة بالتّعريف، كطريق الاستقراء والقسمة إلا أنّهم تأثّروا بالطّريق الأرسطي المتمثّل في التحليل والتركيب. فسقراط »كان يستقري الجزئيات، وينتقل منها إلى الطّبائع العامّة أو الماهية الكلّية«[17]. وينبني الاستقراء كما هو ظاهر على تتبّع الجزئيات، وتوضيحا لذلك يُمكن القول بأنّ »كلّ جسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد وكلّ واحد منها متحيّز [أي يشغل مكانا أو حيّزا] ينتجُ كلّ جسم متحيّز«[18]. ووفقا لذلك فإذا أردنا أن نُعرّف الجسم بأنّه شيءٌ متحيّز تتبعنا الجزئيات المجسّدة لمفهوم الجسم من حيوان ونبات وجماد لنخلص إلى تعميم ذلك على الجسم ثمّ تعريفه بهذه الصفة العامّة.

أمّا القسمة الأفلاطونية أو التقسيم بحسب اصطلاح الزركشي فتحصل وفقه» بأن تأخذ جنسا من أجناس المحدود، وتقسمه بفصوله الذاتية له، ثمّ تنظر المحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته ضممت ذلك الفصل إلى الجنس الذي كنت أخذته. ثمّ تنظر فإن كان

مساويا للمحدود فقد وُجد جنس الحد وفصله، وكمل الحد. وإن لم يكن مساويا له علمت أنّ ذلك الجنس والفصل إنّما هو حد لجنس المحدود لا للمحدود؛ فتأخذ اسم ذلك الجنس بدل الحد المذكور، وتقسّمه أيضا إلى فصوله الذاتية، ثمّ تنظر المحدود تحت أي فصل؟ فتأخذه، وتقسمه إلى ما تقدّم من الجنس والفصل؛ ثمّ تنظر هل هو مساوٍ لفظا وحده؟ فإن ساواه فقد تمّ الحد. وإلا فعلت كما تقدّم هكذا.»[19].

ولتوضيح هذه التّقنية نورد تطبيق القسمة كما يراها أفلاطون على مفهوم السياسة بإيراد ما ذكره جميل صليبا في معجمه الفلسفي، حيث يقول: فـــ «قولنا السياسة علم ،والعلم نظري وعملي ،والسياسة تدخل في النّظري ،والعلم النّظري علمٌ يأمر ،وعلمٌ يُقرّر ،والسياسة تدخل في العلم الذي يأمر ،وهكذا دواليك حتى يتحدّد معنى السياسة»[20]. وبناءً على هذا التقسيم الثنائي فإنّه بتجميع بواقي هذه القسمة الثنائية ينتج لنا تعريف السياسة على أنّها: «علم نظري آمرٌ غير مقرّر». ولو تواصلت القسمة لازداد تعريف السياسة دقّة واكتمالا.

ولكن على الرّغم من كون هذين الطّريقين (والاستقراء القسمة) يُفيدان في بناء التعريفات فإنّ كثيرا من العلماء المسلمين اتّبعوا أرسطو واعتمدوا في تعريفاتهم على طريق أرسطو الذي هو التّحليل والتّركيب. ويُوضّح أرسطو عملية التعريف بقوله: «في الواقع، ينبغي للجنس أن يفصل الأشياء عن أشياء أخرى [لا تقع تحته]، وينبغي للفصل أن يفصل الشيء [المُعرَّف] عن الأشياء الأخرى الداخلة تحت الجنس نفسه»[21].

وفي هذه العملية التعريفية يقوم كلٌّ من الجنس والفصل الخاصّين بالشيء المُعرَّف تعريفا حقيقيا بتمييز هذا الشيء عن غيره، بحيث يُحدث الجنسُ تمييزا عامّا، أمّا الفصل فيُحدث تمييزا خاصّا، أي أن يُحدثَ تمييزا داخل التّمييز.

ويعلّق النّشار على مفهومي التحليل والتركيب بقوله: «إنّنا نصل إلى الحدّ بالتّحليل والتّركيب ،نُحلل الشيء المراد تعريفه إلى أجناسه، ثمّ نُركّبه مع فصله النّوعي — وهو صورة النّوع .ونحن نراعي في هذا قانون العلّية ،فالجنس والفصل معا ،هما علّتان ضروريتان لوجود الشيء ،بحيث إذا لم يوجَدا لم يُوجَد ،وإذا وُجدا ،وُجد»[22]. ويشرح الزركشي هذا الطّريق بشكل أوضح حيث يقول بأنّ التركيب: «وهو أن تُجمع الأوصاف التي تصلح أن تحمل على الشيء المحدود كلها ،ثم تنظر ما فيها ذاتي وما فيها عرضي ،فتطرح العرضي ،ثم ترجع إلى الذاتي فتأخذ منها المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها ،ثم تطرح الأعم فالأعم حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب ،ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها أيضا كلها ،ثمّ تطرح الأبعد فالأبعد حتى تنتهي إلى الفصل القريب جدا، وحينئذ فيكمل»[23]. ومن خلال هذا التّوضيح يمكن القول بأنّ عملية التّركيب ما هي إلاّ بناء للتّعريف بالجمع بين الجنس المختار من الأجناس البعيدة والقريبة التي سبق الوصول إليها من خلال التّحليل وبين الفصول التي نتجت أيضا عن طريق التّحليل، وهذا ما يسمح بالقول بأنّ الحدّ الحقيقي ما هو إلاّ ناتج من نواتج طرقي التّحليل والتّركيب الأرسطيين.

وإذا عُدنا إلى قضية التّأثير فإنّه يمكن القول بأن عددا من العلماء المسلمين، خاصّة الفلاسفة منهم قد تأثّروا بهذا الطّريق، ويكفي تدليلا على ذلك الرّجوع إلى الرّسائل الخاصّة بالحدود الفلسفية لعدد من الفلاسفة، فابن سينا مثلا لا يكتفي بتعريف الحدّ كما عرّفه أرسطو بل إنّه يُشير إليه علناً حيث يقول: «فحدُّ **الحدّ** ما ذكره الحكيم في كتاب «طوبيقا» أنّه القول الدّال على ماهية الشيء؛ أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصّل من جنسه القريب وفصله»[24].

أمّا الغزالي فإنّه يُصرّح في رسالته الخاصة بالحدود كذلك بأنّ الطّريق الموصل إلى الحدّ هو التّركيب، بل تراه يشرح معنى التّركيب بقوله: «فقد تبيّن أن الحدّ لا يُكتسب بالبرهان .فإن قيل :بماذا يُكتسب وما طريقه قلنا طريقُه التّركيب وهو أن نأخذ شخصا من أشخاص المطلوب حدُه بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر فنأخذ جميع المحمولات المقوِّمة لها التي في ذلك الجنس ولا يُلتفتُ إلى العرَض واللازم بل يُقتصر على المقوّمات، ثمّ يُحذَف ما تكرّر ويُقتَصر من جملتها على الأخير القريب، ونُضيف إليه الفصل، فإن وجدناه مُساويا للمحدود من وجهين فهو الحدّ«[25]. ويبدو من خلال هذا القول بأنّ الغزالي يتبنّى طريق التّركيب في بناء الحدود الذي هو طريق أرسطي، وهو ما يعني أنّه متأثّر في هذا الجانب بالطّرح الأرسطي.

ولا يكتفي الغزالي بالشرح النّظري لمفهوم التّركيب الأرسطي، حيث يُمثّل له بقوله: »ومثال طلب الحد أنّا إذا سُئلنا عن حدِّ الخمر فنشير

إلى خمر معيّنة، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه أحمرَ يقذف بالزّبد فهذا عرَضي فنطرحه. ونراه ذا رائحة حادّة ومرطباً للشرب؛ وهذا لازم فنطرحه. ونراهُ جسما أو مائعا وسيّالا وشراباً مُسكِرا ومُعتصراً من العِنب وهذه ذاتيات (...) فتأخذ الجنس الأقرب المتضمّن لجميع الذاتيات العامّة وهو شراب؛ فنراه مُساويا لغيره من الأشربة فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرَضي كقولنا: مُسكِرٌ يُحفَظ في الدنّ أو مثله فيجتمع لنا شراب مُسكِر فتنظُر هل يُساوي الاسم في طرفي الحمل فإنْ ساواه، فتنظر هل تركنا فصلا آخر ذاتيا لا تتمُّ ذاته إلاّ به؟ فإن وُجد معنا ضممناه إليه (...) فهذا طريق تحصيل الحدود لا طريق سواه»[26]. والحقّ أنّ تمثيل الغزالي على كيفية إجراء التركيب بين الأجناس والفصول في بناء التّعريف يُنبئ على وجود فهم وتمثّل جيّدين لدى هذا الرّجل بخصوص هذا الطّريق الأرسطي، وهو ما ساعده لا محالة في تعريفه لمجموعة الحدود التي تناولها في رسالته، وذلك باعتبارها إجراءً تطبيقيا خالصاً. ولكن ما يلفت النّظر في هذا النّص المقتطف هو عبارته الأخيرة التي يحصر فيها، بل يختصر فيها مسالك الوصول إلى الحدّ في مسلك واحد وهو التّركيب. ويُفهم من هذا القول بأنّه ينتصر للطّرح الأرسطي في هذه القضية، كما أنّه يُلغي طريق الاستقراء السقراطي وطريق القسمة الأفلاطوني ولا يعترف بهما البتّة، وهذا ما قد يُفسّر جانبا ممّا ذكره النّشار من أنّ تأثّر الإسلاميين بأرسطو بلغ مبلغا ظهر فيه «صدى مهاجمة أرسطو للقسمة الأفلاطونية في كُتبهم».

ويبدو من الإنصاف القول بأنّ مذهب التّركيب الأرسطي وإن لقي التّأييد المطلق من قِبل المناطقة على مستوى التنظير والتّطبيق، فإنّ هنالك من العلماء المسلمين من قابله بالإنكار والرّفض. يقول علي سامي النّشار: »أما الأصوليون ـــ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـــ فلم يقبلوا جميعا منهج التركيب، تركيب الحد من الجنس والفصل للتوصّل إلى الماهية. وقد أقيم هذا التركيب على أساس فكرة الهيولى والصورة، ولم تقبل المدرسة الأصولية على هذا الأساس، ويقوم التركيب أيضا على أساس مبدأ العليّة، وقد أنكر الأصوليون هذا المبدأ أيضا.«[27]

1ـ 3 ـ ارتباط الحدّ بالعلل[28]:

وحول حدوث تأثير آراء أرسطو بشأن هذه النُقطة يقول علي سامي النّشار: »ومن ناحية أخرى يثبت اتصال مبحث الحد بالمباحث الميتافيزيقية والفيزيقية عند أرسطو، ثم عند الشراح المشائين من بعده، استناد الحد الحقيقي على مبحث العلل. فقد عني أرسطو بتوضيح الصلة بين الحد ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميون متابعة تامة«[29]. ويظهر من خلال العبارة الأخيرة في هذا القول بأنّ رأي الباحثين الإسلاميين يكاد يكون نُسخة مطابقة لما قاله أرسطو، وتوضيحا لهذه النّقطة يبدو من الصواب ذكر صورة تعكس تلك الصلة بين العلّة والتّعريف. ووفقا لذلك فإنّ الأرسطاليسيين ـــ كما يُسمّيهم علي سامي النّشار »يرون أنّ الفصل وهو الصورة علّةُ وجود الجنس وهو المادة لامتناع وجود جنس مجرّد من الفصول كالحيوانية المطلقة«[30]. ويُفهم من ذلك أنّ الجنس لا

يُمكن أن يكون إلاّ بسبب وجود الفصل، إذ لا يُمكن أن نعثر على جنس بصفة منعزلة إلاّ إذا أسند إلى فصل. وإذا سلّمنا بذلك فإنّ تعريفنا للشيء بذكر جنسه فقط هو تعريف غير صحيح، بل لا يُفيد أي تصوّر. وتبعا لذلك فإنّ تعريفنا للإنسان بأنّه هو الحيوان، لا يُفيد أي تصوّر لغياب الفصل. بخلاف لو عرّفناه على أنّه حيوان ناطق.

1 ــ 4 ــ التأثير المصطلحي:

يُدرك المطّلع على آثار بعض العلماء العرب القدامى وبخاصّة الفلاسفة منهم مدى حضور الفكر اليوناني عامّة والأرسطي على وجه الخصوص في مباحثهم الخاصّة بالتّعريف، وذلك من خلال طبيعة المصطلحات التي استعملها هؤلاء، فكثير منها، وإن كانت عربية من حيث الدّال[31]، فهي من حيث المدلول أو المفهوم يونانية خالصة.

ثمّ إنّ المصطلحات ذات الأصل اليوناني لا تختص فقط بأحد جوانب التّعريف فقط بل إنّها تكاد تشمل كلّ مباحثه، ففيما يتعلّق بأنواع الحد نعثر على مفاهيم يونانية مثل مفهوم الحد الحقيقي والرّسم، وبخصوص بنية التّعريف ومكوّناته فإنّ استعمال كثير من العلماء العرب القدامى لمصطلحاتٍ مثل الفصل والجنس والنوع والخاصة والعرض يكفي لإرجاعها إلى مصدرها اليوناني، دون حاجة إلى إثبات التّأثير، باعتبارها تسميات للكلّيات الخمس. أما ما يتّصل بالغاية من التّعريف فإننا نعثر على مصطلحات لها صلة بهذا المبحث كالماهية مثلا، أمّا مبحث طرق الوصول إلى الحدّ فمن أحسن ما يمثّله من المصطلحات

التي تدين بانتمائها إلى الفلسفة اليونانية مصطلحا التركيب والقسمة وغيرهما.

واعتقادا منّا بأنّ المصطلحات تمثّل الحامل المفهومي الأساسي للعلوم، فإنّ حضور مصطلحات يونانية المفهوم في المباحث الخاصة بالتّعريف بشكل لافت للنّظر عند الفلاسفة المسلمين على وجه الخصوص يجعل من العسير علينا إنكار قضية تأثير الفلسفة اليونانية والمنطق خاصّة في المباحث الفلسفية، بل على العكس من ذلك فمن السّهل تأسيساً على ما ذُكر القولُ بأنّ نظريات التّعريف التي ذكرها هؤلاء ما هي إلاّ نسخة من نظريات التّعريف التي قال بها الفلاسفة اليونان. يقول إبراهيم مدكور في مقدّمته الخاصّة بتحقيق المدخل السينوي من كتاب الشّفاء: «وباختصار يُمكننا أن نقول إنّ مدخل ابن سينا دراسة واسعة لنظرية التّعريف الأرسطية، بقدر ما هي شرح للكليات الخمس»[32].

ونخلص مما سبق ذكره بأنّ تأثير المنطق الأرسطي كان حاضرا في المباحث الخاصّة بالتّعريف وقضاياه، كما أنّه لم يقف تأثيره عند الفلاسفة بل تعدّى الأمر ذلك إلى علماء الأصول وغيرهم. يقول: »ولئن كان الغزالي تنبه آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسي على إلاهيات المسلمين من متناقضات، إلاّ أنّ علماء الأصول ـــ أصول الدين وأصول الفقه ـــ تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة المتقدّمة من مزج المنطق الأرسطاليسي بأصول الفقه والكلام. فحلّ مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطاليسي في صميم المسائل الكلامية

والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ علماء الأصول يخرجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس، ويضعون لها تعريفات واضحة. وأدى هذا إلى رفض كثير من تعاريف المتكلمين والأصوليين الأولى»[33].

ويُستفاد من هذا النّص بأنّ الغزالي لعب دور الوسيط في هذا الانتشار والتّجاوز وتوسّع حضور المنطق الأرسطي في المباحث الأصولية، ولكن ما يلفت النّظر هو أنّ هذا التأثير امتدّ إلى الجانب التّطبيقي، فإخراج التّعريفات الاصطلاحية الخاصة بالفقه وأصوله بالاعتماد على الجنس والفصل يؤكّد على تمكّن هذا المنطق منهم، ونفاده إلى أعماق الفكر العربي في هذه الزاوية من زواياه. ولكن دون أن يعني ذلك غياب أو انتفاء تيار مناهض لهذا التيار.

2 ــ أصالة التّفكير العربي الخاص بالتّعريف:

إنّ حدوث تأثير للتفكير المنطقي اليوناني في مباحث التّعريف عند الفلاسفة العرب لا يعني بأنّ التّفكير العربي الخاص بمسائل التّعريف انطبع في عمومه بهذا الفكر الخارجي، بل على خلاف ذلك تماما فإنّ هناك من العلماء المسلمين القدماء من حاول التّصدي والوقوف في وجه هذا التيّار التّأثيري الجارف للمنطق اليوناني والأرسطي بصفة خاصّة، حيث يذكر عبد الرّحمن الوكيل بأنّه: «ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين [ويقصد

الغزالي وغيره]: فكان موقفهم عدائيا تامّا غير أنّهم تباينوا، ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يُصدرها، محرِّما بها الاشتغال بالمنطق، كابن الصلاّح ومن تابعه، وفريق كان موقفه موقف النّاقد بالبرهان، وإمام هؤلاء جميعا: الإمام ابن تيمية رحمه الله»[34]. والذي يهمّنا كثيرا في مقامنا هذا ليس موقف محرّمي الاشتغال بالمنطق، بل موقف أولئك الذين تصدّوا لنقد ذلك المنطق بالبرهان، فلربّما استندوا في ذلك إلى منطقٍ من نوع آخر يعكس أصالة التّفكير الإسلامي وتميّزه.

ويتّفق النّشارُ مع عبد الرّحمن الوكيل في أنّ ابن تيمية يُمثّل نقطة الانعطاف بشأن موقف العلماء المسلمين النّقدي من الفكر المنطقي اليوناني حيث يُصرّح قائلا: «ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسي أن توجّه وجهة أخرى على يد مفكّر السلف المتأخر تقي الدين ابن تيمية (728 هـ) فلم يعد الهجوم يتمثّل على المنطق الأرسطاليسي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتّخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية، أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأنّ المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول»[35].

والحقيقة أنّه وإن برز ابن تيمية في ردّه على المنطق الأرسطي بروزا صريحا من خلال تصنيف كتب خاصّة بذلك ككتاب» الرّد على المنطقيين» أو كتاب: «نقض المنطق»، فإنّ هنالك من العلماء المسلمين وإن لم يجهر بذلك فإنّه قدّم آراء مخالفة لما يراه الأرسطيون، أو على الأقل

آراء تختلف عن ما قال به هؤلاء، ومن ضمنها ما يتعلّق بقضايا التّعريف كما سنرى. وفيما يأتي سنشير إلى بعض القضايا التي اختلفت فيها نظرات عدد من العلماء العرب خاصّة الأصوليين منهم مع المتأثّرين بفكر أرسطو، وهي النّظرات التي تعكس تميّز أولئك في نظرهم إلى التّعريف.

2 ــ 1 ــ بخصوص فائدة الحد:

سبق وأن أشرنا إلى أنّ بعض العلماء العرب المتأثّرين بأرسطو قد أقروّا بأنّ فائدة الحدّ الذي يُطلقون عليه صفة الحقيقي هي الوصول إلى ماهية الشيء، ولكنّ هذه الفكرة ووجهت بالنّقد من قبل بعض العلماء العرب خاصّة الأصوليين منهم، وفي هذا الشأن، يرى النّشار بأنّ »هذه التعاريف [الخاصة بالماهية] كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون وأوردوا عليها الاعتراضين الآتيين ــ أولهما: أنّ الحد قد يُذكر من غير أن يكون هناك سؤال، ــ ثانيا: أن الحد ليس معرِّفا للماهية أو موصلا للسكنة لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته.«[36]. والحقيقة أنّ الحكم على التّعريفات التي تطلب الماهية بأنّها ميتافيزيقة معناه بأنّها لا تستند إلى حقائق واقعية أو مجسّدة في الاستعمال، وتبعا لذلك فهي لا يمكن أن تخضع للاختبار، ومن ثمّ فلا يمكن التّأكّد من صحتها.

أمّا بخصوص مسألة أنّ الحدّ لا يمكن أن يصل إلى ماهية الشيء أو كنهه لصعوبته، فينقل النّشار في موضع آخر بأنّ السّهروردي أيضا »أنكر (...) أن يتكوّن الحد من الذاتيين »الجنس والفصل«. وقرّر أننا لا نصل إليهما إطلاقا، ولا ندركهما.«[37]. ويضيف سامي النشّار بهذا

الصدد قائلا: »فإذا انتقلنا إلى مدرسة الأصوليين والمتكلّمين والفقهاء، نراهم لا يقبلون التعريف الأرسطاليسي بالحد، وينقضونه نقضا تامّاً، مقرِّرين أنّه لا وجود لحدٍّ يصل إلى ''الماهية'' أو يحصر الذاتيات بل يرون أنّ التعريف هو ''المفسِّر لاسم الحد وصفته عند مستعمله«[38].

أمّا عن سبب رفض هؤلاء لمقدرة الحدّ على الوصول إلى ماهية الأشياء فيعود إلى عجزه عن تحصيل جميع الصفات الذاتية للشيء المحدود دون استثناء أيّة صفة منها. يقول أبو إسحاق الشاطبي في ''الموافقات'': »إنّما تُعرَف الحقيقة إذا عُرِف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثَمّ ذاتي لم يُعْرَف، حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر أنّ الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذّر الإتيان بها«[39]. والملاحظ أنّ أبا إسحاق قد علّق وصول الحاد إلى ماهية المحدود بمدى معرفته لجميع مقوّماته الذاتية. وما دام هناك احتمال بأنّ هذا الحاد يمكن أنْ يجهل ذاتيا أو صفة من صفات ذلك المحدود، وهو أمر وارد، فإنّ الحد يبقى ناقصا، والماهية تظل غير متحقّقة. لذا خلص إلاّ عدم إمكانية الوصول إلى حد مثالي يصل إلى ماهية الشيء.

ونعثر للسهروردي في هذا السياق على نصّ بديع ينطلق من ذات الفكرة ليُفنّد به تحقّق الحد الذي يتغيى ماهية الأشياء. يقول شهاب الدين: «ثمّ مَنْ ذَكر ما عَرَف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرِّف حينئذ أن يقول ''لو كانت صفة أخرى لاطّلعت عليها'' إذ كثير من الصفات

غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: ''لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه.'' فيُقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفت إذا عُرِف جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يُدرَك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبيّن أنّ الإتيان على الحد كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان»[40].

والملاحظ على هذا النص أنّ السهروردي قد عرضه في شكل جدال بين المؤيد لتحقُق الحد الحقيقي الذي يطلب الماهية والمنكر لذلك، لينتصر في الأخير إلى الرأي الثاني. فتراه ينطلق من فكرة إمكانية جهل الحاد أو المعرّف لذاتي من ذاتيات الشيء المحدود. ولكن إذا أنكر المعرِّف مدّعيا أنّ له درايةً بكلّ الذاتيات، فإنّ الرد عليه يكون بالنظر إلى طبيعة الصفات الذاتية المكوّنة له، فالمحدود يتضمّن صفات ظاهرة وأخرى غير ظاهرة، فأنى للحاد أن يطّلع على الصفات غير الظاهرة، خاصّة إذا كان الشيء المحدود مجرّدا غير محسوس؟

أمّا الحجة الثانية المذكورة في قول المعرّف والمتمثّلة في قوله: »لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه.« فيمكن فهمها على النّحو التالي: فما دُمنا قد أدركنا ماهية الشيء، فإنّنا أدركنا كلّ الذاتيات وحصرناها، ومن ثمّ امتنع أنْ يوجد ذاتي آخر لم نعرفه، وبالتالي فالحد الذي قمنا به قد وصل إلى ماهية الشيء. فلو لم نصل إلى إدراك الماهية لقلنا إنّ هناك ذاتيات لم نعرفها، وجهلُنا بها هو الذي منعنا من إدراكها, وعليه يتوجّب معرفتها لتحقق ذلك. ويُجاب عن هذه الحجة من خلال كون اعتقاد المعرِّف بأنّه وصل إلى الماهية اعتقاد غير متيقّن، وإن بدا له ذلك، فكثيرا

ما نعتقد بأنّنا أحطنا بخصائص شيء ما ثمّ لا يلبث أن تُكتشف خصائص أخرى.

والحقيقة أنّه لا يمكن التأكّد من أنّنا توصّلنا إلى تعريف الشيء تعريفا حقيقيا حصرنا فيه كلّ خصائصه الذاتية، فمعرفة الإنسان تبقى نسبية، وهذا ما حدا بأبي إسحاق الشاطبي إلى التصريح بأنّ »ماهيات الأشياء لا يعرفها على حقيقتها إلاّ باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عَماية«[41].

وإضافة إلى ما سبق يمكن القول بأنّ معرفة الإنسان متغيّرة عبر العصور، وهذا يقدح في كون الإنسان يصل بواسطة الحد إلى الحقيقة المطلقة للأشياء، فقد يأتي زمان نُعرّف فيه شيئا تعريفا نعتقد بأننا وصلنا من خلاله إلى كنهه، ثمّ لا يلبث أن تُكتشف أمور لا تخصّ أعراض ذلك الشيء فحسب، بل تخص الصفات الذاتية التي كنّا تصوّرنا تشكّله منها، فيتغيّر ذلك الاعتقاد، ونُدرك لحظتها أن اعتقادنا السابق كان محض تصوّر أو خيال جاء نتيجة للأوضاع التي كانت سائدة قبل ذلك الاكتشاف.

ولنضرب على ذلك مثلا تعريف الأرض: الذي اعتقد في زمان ما أنّها جسم مسطّح، فيكون مستهل تعريفها الحقيقي بالجنس الذي هو جسم وبأحد فصولها الذاتية وليكن ''مسطّح''، ثمّ تنضاف إليها الفصول الذاتية الأخرى التي اعتُقد أنّها تشكّل ماهيتها. ولكن بمجرّد أنْ تبيّن للعلماء أن الأرض غير مسطّحة بل كروية، ظهرت هشاشة التعريف السابق الذي اعتُقد أنّه يصف حقيقة الأرض.

وبناء على ما سبق فإنّه ما دامت معرفة الإنسان نسبية ومتغيّرة، فلا يمكن الجزم بوصول الحدّ إلى تصوّر تام ومكتمل للأشياء، ومن ثمّ يتعذّر بناء حدّ يهدف فيه صاحبه إلى ماهية الأشياء كما هي.

أمّا النّقد الثاني الذي وجّه للمناطقة والمتعلّق بفائدة الحد فمفاده أنّ الحدّ لا يفيد تصوّر الأشياء لمن لم يُدركها من قبل، وهو ما جاء على لسان ابن تيمية في قوله: «يمتنع أن يحصل بمجرّد الحدّ تصوّر المحدود»[42].

ومن الأدلّة التي قدّمها «قولهم» :إن ّالتّصور الذي ليس ببديهي لا يُنال إلا ّبالحد «باطل .لأن ّالحد ّهو قول الحاد .فإن ّالحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود .فالمعرفة بالحد لا تكون إلا ّبعد الحد. فإن ّالحاد الذي ذكر الحد ّإن كان عرف المحدود بغير حد ٍّبطل قولهم »لا يُعرف إلا بالحد «وإن كان عرفه بحد ّآخر فالقول فيه كالقول في الأوّل .فإن كان هذا الحاد ّعرفه بعد الحد ّالأوّل لزم الدور .وإن كان تأخر لزم التسلسل»[43].

وتوضيحا لهذه الحجة يمكن القول بأنّه إذا سلّمنا بأنّ تصوّرنا للشيء على حقيقته يتطلّب حدّا، فالحدّ الذي هو قول مؤلّف من ألفاظ هو الذي سمح لنا بتصوّر هذا الشيء الذي نودّ تصوّره. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ الألفاظ التي ذُكرت في الحد، والتي هي جنس الشيء وفصوله، تقتضي أنْ تكون نفسها قد عُرّفت بحدٍ، وهذا الحدّ المعرّف لهذه الألفاظ أيضا هو متكوّن من ألفاظ أيضا تستدعي حدّا، مما يعني أنّ هنالك تسلسلا إلى غير نهاية، وقد يحدث أن نحدّ بعض الألفاظ المستعملة في حدّ اللفظ الأوّل عن

طريق اللفظ الأوّل نفسه فنكون قد وقعنا في حلقة دورية مفرغة. وبالتّالي يبطل أن يتحقق تصوّر الشيء على ما هو عليه عن طريق الحدّ.

ويُضيف ابن تيمية مُبطلا هذه الدعوى من وجه آخر حيث يقول: » إنّ الحد إذا كان هو قول الحاد، فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصوّر تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية, فكيف يمكن أن يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحاد؟!»[44].

ويؤكّد ابن تيمية من خلال هذا القول أنّ الإنسان بإمكانه تصوّر حقيقة المحدود من دون اللفظ، ومن ثمّ دون حاجة إلى الحدّ، على اعتبار أنّ اللفظ هو حامل الحد، ولا يكتفي بذلك بل يقدّم الطريق البديل للتّصوّر بقوله: «إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصوّرها بمشاعره الباطنة، كما يُتصوّر الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل الجوع والشبع، والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والإرادة والكراهة، والعلم والجهل، وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معيّنا، وقد يتصوره مطلقا أو عاما. وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد»[45]. ويمكن تلخيص ما ذكره ابن تيمية في هذا النّص بأنّ الطريق إلى حقيقة الأشياء يمرّ عبر الحواس لا عبر الحدّ.

وزيادة في التوضيح يمثّل ابن تيمية على ما سبق ذكره بقوله »فإنّ من عرف المحسوسات المذوقة ـــــ مثلا ـــــ كالعسل لم يُفده الحدّ

تصوّرها. ومن لم يذق ذلك، كمن أخبِر عن السكّر ـــــــ وهو لم يذقه لم يمكن أن يتصوّر حقيقته بالكلام والحد، بل يُمثّل له ويقرّب، ويُقال له: طعمه يُشبه كذا، أو يُشبه كذا وكذا. وهذا التشبيه والتّمثيل ليس هو الذي يدّعونه»[46].

وتعليقا على مثال السكّر الذي أورده يمكن لنا القول بأنّ الحاد يستطيع أن يُعرّف السكّر بذكر جنسه، وجميع صفاته الذاتية، ولكن يصعب القول، بعد الانتهاء من حدّه، بأنّه أدركه حقيقته ما لم يتذوّقه. وإذا كان الحدّ لا يوصل إلى تحصيل الصورة الحقيقية للمحدود، فكيف يتمّ تصوّر المحدود للأشياء التي لم يتسن لنا معرفتها، ولم يتيسّر للحس أن يدركها؟

يُجيبنا ابن تيمية بقوله: «ومن لم يعرفه فإنما يعرِف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه. فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرّف»[47]. إذن فتصوّر الأشياء غير المعروفة عند ابن تيمية يبقى تصوّرا تقريبيا، بالقياس على الأشياء التي تُشبهها وتشترك معها في كثير من الصفات، والتي تكون حقيقتها معروفة عند الشخص المتصوّر. وهذا ما يدفع المعرّف إلى اللجوء إلى نوع آخر من أنواع التّعريف وهو التّمثيلات.

ولكن ما يهمّنا في هذا المقام هو البديل الذي قدّمه نُقاد أرسطو ومن حذا حذوه من العلماء المسلمين بخصوص فائدة الحدّ. ونترك هنا المجال لابن تيمية ليُقدّم لنا نصّا بديعا جمع فيه بين النقد وإعطاء البديل حيث

يصرّح في كتابه الماتع: «الرّد على المنطقيين»: »وهؤلاء الذين تكلّموا في «الأصول» بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في «الحدود» بطريقة أهل المنطق اليوناني. وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف ـــ المعتزلة والأشعرية، والكرّامية والشيعة وغيرهم ممن صنّف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ـــ فعندهم إنما تفيد الحدود «التمييز بين المحدود وغيره»، بل أكثرهم لا يسوّغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره. ولا يجوز أن يُذكر في الحد ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سميّ «جنسا» أو «عرضا عامّا». وإنما يحدّون بما يلازم المحدود «طردا وعكسا». ولا فرق عندهم بين ما يُسمى «فصلا» و»خاصة» ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره. وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلّمين أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وأبي بكر ابن فُورَك والقاضي أبي يعلي وابن عقيل أبي المعالي الجويني وأبي الميمون النسفي وغيرهم. وقبلهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة وكذلك ابن النويخت، والموسوي، والطوسي وغيرهم من شيوخ الشيعة: وكذلك محمد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية فإنهم إذا تكلّموا في «الحد» قالوا: إن حد الشيء وحقيقته «خاصته التي تميزه»»[48].

وملخّص هذا الذي أورده ابن تيمية أنّ فائدة التّعريف عند غير ما طائفة من طوائف المسلمين ليست الوصول إلى الماهية، وإنّما هي التمييز بين الشيء المعرَّف وغيره من الأشياء الأخرى. ولكنّ ما ينبغي التنبيه

إليه هو أنّ هذه النّظرة الخاصة بالوظيفة التمييزية التي يقوم بها الحدّ إنّما تولّدت من صميم التفكير العربي الإسلامي بمختلف شُعَبه وتفرعاته وهي تعكس أصالة هذا التّفكير بخصوص هذا المبحث من مباحث التّعريف.

وفضلا عن هذا الذين ذكرناه فإنّ ابن تيمية يُضيف قائلا في موضع آخر: « وإذا كان لا يُحصلُ بالحدّ إلاّ التمييز فالتّمييز قد يحصل بـــ«الفصل» و«الخاصّة» يُعلم أنّ طريقة المتكلّمين أسدّ في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود»[49]. ويُستفاد من العبارة الأخيرة أنّ ابن تيمية لا يكتفي بتحديد الغاية من الحدّ وفق الرؤية العربية والإسلامية ولكنه يحسم الأمر بتفضيله الحدود المبنية وفق هذه الغاية التمييزية على سائر أنواع الحدود التي تتغيى الماهية أو غيرها من الغايات.

وضمن إطار تحديد الفائدة من التّعريف يُشير ابن تيمية إلى أنّ «الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم. فإنّ الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد، فيتصوّره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم»[50]. ويظهر من خلال هذا القول بأنّ الحدّ يلعب دور المثير، ولكن بشرط أنْ يكون الإنسان مدركا لحقيقة الشيء حتّى وإن كان غافلاً عنها، من خلال عدم معرفته بأنّ هذا اللفظ يدلّ على هذا المعنى الذي سبق أن أدرَكه.

والحق أنّ ابن تيمية من خلال إشارته إلى هذه الفائدة أو الوظيفة التنبيهية التي يقوم بها التّعريف يكون قد أعلن عن تميّز هذا التّوجّه اللفظي

للتعريف عن التّوجه المتأثّر بالمنطق الأرسطي، وهو ما يدلّ على وجود فكر أصيل يستمدّ مبادئه من ثقافة عربية إسلامية خالصة.

2 ــ 2 ــ بخصوص طبيعة الحدّ:

إنّ الحدّ المنطقي الأرسطي ذو طبيعة تصوّرية أساسها الذّهن، وهذه الرؤية كذلك لم تسلم من نقد ابن تيمية حيث يقول رادّاً على المنطقيين المتأثّرين بأرسطو: «وكلامهم إنما يستلزم ثبوت «ماهية» في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرّد وضع واختراع، إذ يقدر كلّ إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر. وإذا ادّعى هذا أنّ الماهية هي «الحيوان الناطق» أمكن الآخر أن يقول: بل هي «الحيوان الضاحك»[51].

وإذا كان ابن تيمية وفقا لما ذكره لا يؤمن بالوصول إلى ماهية الأشياء بالحدّ، فإنّه بالمقابل يُقرّ بـــ»أنّ الحدّ من باب الألفاظ. واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن قد تصوّر اللفظ بغير اللفظ»[52]. وتبعا لما قاله ابن تيمية فلا وجود لحدٍّ آخر غير ما هو لفظي، ثمّ إنّ الإنسان إذا لم يُدرك شيئا ما ببصره أو بحواسه الأخرى، فلا يوصله الحدّ إلى ذلك، فالتّعريف بالنسبة إليه ما هو إلاّ إقامة علاقة دلالية بين لفظين، بغرض التوّاصل. إذن فما دامت طبيعة التّعريف في عُرف ابن تيمية من باب الألفاظ فهي لغوية محضة، ترتبط بتداول الناس لتلك الألفاظ، ولا تُنبئ

عن ماهية ثابتة تعبّر عن تصوّر ذهني موافق لحقيقة الشيء كما يدّعي ذلك المتأثّرون بالمنطق اليوناني.

وإذا كانت نظرة ابن تيمية تختلف عن نظرة الفلاسفة المؤمنين بالحدّ الحقيقي، فإنّ ما يهمّنا في هذا المقام هو توضيح أصالتها، ويكفي أن نورد ما ذكره علي سامي النّشار في موضعين، حيث يقول في كتابه الخاص بالمنطق الأرسطي: »ونجد لتقي الدين ابن تيمية ـــ عدوّ المنطق الأرسطاليسي ـــ نقدا أصيلا لمبحث الحد عند أرسطو، ووضعا لحد اسمي أو لفظي سبق به أبحاث جون استوارت مل، ورسل، وغيرهما من المناطقة. وفي كتابي »مناهج البحث عند مفكري الإسلام« تفصيل كامل لنقد ابن تيمية والمتكلمين لمبحث التعريف بالحد عند أرسطو، ووضعهم لمبحث آخر في الحد ـــــ اسمي ولفظي ـــــ صدر فيه المسلمون عن أصالة كاملة وانسجام عقلي مع مذهبهم العام في المنطق.«[53]

وإذا كان هذا النّص يؤكّد من جهة أصالة التفكير المنطقي عند ابن تيمية وغيره من المتكلّمين، فإنّه من جهة أخرى يُظهر بأنّ هؤلاء قد أحرزوا قصب السّبق في مباحثهم تلك، من خلال دعوتهم إلى منهج تجريبي قائم على الاستعمال، وليس على التخمين والميتافيزيقا.

2 ـــ 3 ـــ بخصوص أقسام التّعريف:

اختلف الباحثون العرب القدماء بخصوص تصنيف التّعريفات وعددها، ويبدو من المفيد أنْ نُذكّر في هذا المقام بما ذكره الزركشي في هذا الباب، حيث يقول: »وأما أقسامه: فحقيقي ورسمي، ومنهم من يقول: ثلاثة،

ويزيد اللفظي، وعليه جرى ابن الحاجب؛ وما ذكرنا أحسن، لأنّ الحد نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن، وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي (...). ومنهم من يقول: ليس الحد إلا واحدا، وهو الحقيقي، أما التعريف بالرسم واللفظ فلا يُسمى حدّا. فحصل ثلاثة مذاهب»[45].

ونودّ أن نشير هنا إلى ما فعله أبو البركات البغدادي بهذا الخصوص، فلقد أضاف إلى أنواع التّعريفات ما أسماه بالتّمثيلات، والذي يُعرّفه بقوله: »وأمّا التّمثيل فهو تعريف الشيء بنظائره وأشباهه والكلّي المعقول بجزئياته وأشخاصه ومحسوساته»[55]. والجديد في هذا ليس هو مفهوم التّمثيل باعتباره أداة تعريفية، فقد كان معروفا من قبل، ولكن ما يُميّز البغدادي هو أنّه جعله قسما مستقلاّ برأسه. ويبدو من المناسب هنا إيراد ما ذكره علي سامي النّشار تعليقا على تقسيم البغدادي، حيث يقول:» ويترع أبو البركات البغدادي في تقسيم التعريف مترعا آخر، فيقسم الأقاويل المعرِّفة إلى ثلاثة أقسام: الحدود والرسوم والتمثيلات. أما التعريف بالحد فهو عنصر أرسطاليسي، والتعريف بالرسم عنصر جالينيي (...). يبقى إذن التعريف بالتمثيل وهو العنصر الجديد في هذا التقسيم»[65].

وعلى الرّغم من أنّ التّمثيل في الدراسات المعاصرة يُنظر إليه باعتباره أداة مساعدة في التّعريف، إلاّ أنّه كان بالإمكان لو استثمرت هذه النّظرة في إنشاء تقسيم جديد يستند من ضمن ما يستند إلى ما قام به البغدادي وغيره.

بقي أن نشير في ختام هذا المبحث إلى أنّه من مظاهر أصالة التّفكير العربي في المباحث الخاصة بالتّعريف أنْ وُجد من الباحثين من خصّ نوعا من التّعريفات بنسبتها إلى تيّار علمي أو مذهبي، حيث نجد علي سامي النّشار يقول بذلك: «أما الحد الأصولي. فهو في غاية السهولة، لأنه إذا كان الحد تفصيل ما دل عليه اللفظ إجمالا، فلا عسر في اقتناصه»[57]. وهذا في مقابل الحدّ المنطقي.

وأكثر من ذلك أنّنا وجدنا من الباحثين من ابتكر اسما للتّعريف من خلال نسبته إلى ابن تيمية، فحلاّم الجيلالي في دراسته الخاصة بتقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة نسب نوعا من التّعريفات الداخلة تحت التّعريف الموسوعي إلى ابن تيمية، بل إنّه خصّه بمبحث عنونه بالتّعريف التيمي. وقد ذكر بشأنه بأنّه: «**منسوب إلى مبتدعه الفقيه الأصولي أحمد بن تيمية (728هـ/ 1392 م**. ويقوم هذا النّوع من التّعريف على أمر لغوي وصفي، يهدف إلى بيان مسمّى المعرَّف وليس حقيقته كما في التّعريف الأرسطي«[85]. ولم يقف حلاّم عند هذا الحدّ، فقد أقام مقارنة بينه وبين التّعريف الأرسطي الحقيقي، حيث يقول: «فهذا المفهوم يُخالف التعريف الأرسطي من عدة نواحٍ كما سبق، منها أنّه تعريف مفتوح وشمولي يقبل كلّ إضافة تكمّله ويحذف كل زيادة ليست ضرورية لإتمامه، ولا يُشترط في بنائه قالبا معيّنا، بل يتشكل بكل ما يُفيد تعريف المدخل دلاليا أو ثقافيا، بما في ذلك النظام اللساني والتأثيل والتأريخ ولعلّ أهم المعطيات التي تُشكله هي: 1 ــ **عدم اشتراط الجنس**

والفصل في بنائه، وإذا ذُكر فلا مانع. 2 ــ الوصف التفصيلي للمعرَّف بالاطّراد، أي إضافة كل ما يحتاج إليه المعرَّف لإتمامه، والانعكاس، أي إخراج كل ما ليس في حاجة إليه. 3 ــ عدم حصر التعريف في قالب معيّن، فقد يتحقّق بأقلّ الأركان وقد يتحقق بأكثرها، بما في ذلك صلة المدخل بالنظام اللساني.»[95].

والحق أنّه ليس الغرض من إيراد هذا النّص هو التّعليق عليه أو مناقشة أفكاره بقدر ما هو تنبيه على هذا التّميّز الفكري عند هذا الرّجل، الذي لم يكتف بنقد الحدّ الأرسطي وتوضيح أوجه بطلانه، بل قدّم بديلا معرفيا يمكن أن نعتبره تأسيسا نظريا لنظرية متميّزة خاصّة بالتّعريف. ويكفي استشهادا على ما نقول ما ذكره حلاّم الجيلالي بهذا الشأن: «ويبدو أنّ التعريف التيمي أقرب إلى المعاجم اللغوية التي تنشد الإيجاز والتوضيح في الآن نفسه، دون أن تخرج عن صلة المدخل بالنظام اللساني، ولذلك ربا هذا المنهج في تعاريف أكثر المعاجم المعاصرة التي تجاوزت التعريف المنطقي وبخاصة في تعريف ألفاظ الذوات».[60]

خاتمة:

نخلص في ختام هذا المقال إلى القول بأنّ العلماء العرب القدماء انقسموا بشكل عامّ في نظرتهم إلى التّعريف إلى قسمين، قسم متأثّر بالمنطق الأرسطي ذي التّوجّه العقلي الذي يؤمن بتصوّر الأشياء في الذهن كما هي في حقائقها المطلقة، ومن ثمّ أقرّ بوجود تعريف حقيقي يصل إلى هذه الحقائق حتى وإن لم تكن متصوّرة أو معروفة من قبل، وبالتّالي فإنّ التّعريف يصل إلى المتحقّق والممكن. ومن أهمّ أعلام هذا القسم ابن سينا وأبو حامد الغزالي. وقسم حاول أصحابه أن يؤسسوا فكرا أصيلا متميّزا أنكر فيه ما قام به هؤلاء المتأثّرون بأرسطو، وحاولوا بناء نظرية في التّعريف تستمد أصولها من الاستعمال التواصلي للغة، ومن نسبية المعاني، مقرّين بأنّ حقائق الأشياء لا يعلمها إلاّ خالقها، وما يصل إليه الإنسان هو معرفة نسبية متغيّرة. ومن أهمّ أقطاب هذا التّوجّه الإمام تقي الدين ابن تيمية والإمام الشاطبي.

ولكن على الرغم من اختلاف التوجّهات الفكرية والمناهل المعرفية لدى كلا القسمين فإنهم قد تعرّضوا إلى كثير من القضايا المرتبطة بالتّعريف، بل إنّهم قد تعمّقوا في بعض المسائل، كما حصل مع ابن تيمية في نقده للأدلة والحجج التي بنى عليها المناطقة المتأثّرون بأرسطو أحكامهم الخاصة بمفهوم التّعريف والغاية منه. ولئن اختلف وجهات نظرهم بشأن القضايا المذكورة، وهذا بسبب أساسي يتلخص في المرجعية الفكرية التي يستند إليها كلّ عالم، فإنّهم يمكن القول بأنّهم أنتجوا لنا نظريات طريفة

في هذا المجال، بل إنّه ليس من المبالغة القول بأنّ هنالك من العلماء العرب من استقلّ بنظرية في التّعريف خاصّة به، ومدعّمة بتأسيس نظري وعقلي عميق، كما هو الأمر بالنسبة لابن تيمية وتوجّهه اللفظي الخاص بالتّعريف، أو بالنسبة إلى البغدادي الذي على الرّغم من وجود بصمات المنطق الأرسطي في ما كتبه إلاّ أنّه أنشأ توجّها جديدا في تقسيم أنواع التّعريفات، حيث استحدث نوعا أسماه بالتّمثيلات، وحاول أن يُنظّر له تنظيرا متميّزا.

مصادر البحث ومراجعه:

بالفرنسية:

1 – **Aristote**, Organon, (V: Les Topiques; trad. J. Tricot, (Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1997).

2 - **Aristote**, Seconds Analytiques, (Publication:Livres & Ebooks).

بالعربية:

1 ــ **البغدادي، أبو البركات**، الكتاب المعتبر في الحكمة، (دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، ط1، 1357 هـ).

2 ــ **ابن تيمية، تقي الدين أحمد**، الرّد على المنطقيين، تقديم عبد الصمد شرف الدين الكتبي، (دار ترجمان السنة، باكستان، دط، 1976).

3 - **نقض المنطق**، تح: محمّد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصّنيع، (مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، ط1، 1951).

4 ــ **ابن سينا، أبو علي**، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993).

5 ــ كتاب الشفاء ، تح. الأب قنواتي، (المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953)، ج1(المنطق).

6 ــ **التّهانوي، محمّد علي**، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج، تقديم. رفيق العجم، (مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1996).

7 ــ **الجرجاني الشريف**، التّعريفات، (مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1985).

8 ــ **حلاّم الجيلالي**، تقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة، (منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1999).

9 ــ **الزركشي، بدر الدين**، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير. عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة. عمر سليمان الأشقر، (دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، ط2، 1982).

10 ــ **السهروردي، شهاب الدين**، حكمة الإشراق، تقديم وتصحيح. هنري كربين، (حق جاب براي، طهران، 1373 هـ).

11 ــ **الشاطبي أبو إسحاق**، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق. عبد الله درّاز، (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ت).

12 ــ **صليبا جميل**، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982).

13 ــ **العجم رفيق**، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، (دار المشرق، بيروت، ط1، 1989).

ــ **الغزالي، أبو حامد**، 14 ــ رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993).

15 ــ محك النظر، تح. رفيق العجم، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994).

16 ــ المستصفى من علم الأصول، تح. حمزة بن زهير حافظ، (دط، 1413 هـ).

17 ــ مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، **علي سامي النّشار**، (دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1984).

18 ــ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000).

الهوامش:

(1) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (دار المعرفة الجامعية، 2000)، ط 5، المقدّمة، ص. ل.

(2) عبد الرّحمن الوكيل، مقدّمة كتاب: نقض المنطق، لابن تيمية، تح: محمّد بن عبد الرزاق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الصّنيع، (مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، 1951)، ط1، ص. 15.

(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح. حمزة بن زهير حافظ، (دط، 1413 هـ)، ج1، ص. 30.

(4) ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ »الغزالي رفض المنطق الأرسطي في نهاية أمره، وأنكر أن يكون سبيل الوصول إلى المعرفة، ثمّ مضى يتلمّسها عن طريق التجربة الباطنية، أو أسطورة الكشف الصوفي، كما صرّح بذلك في كتابه: «المنقذ من الضلال«.

(5) عبد الرّحمن الوكيل، المرجع السابق، ص. 15.

(6) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984)، ط 3، ص. 90.

(7) إبراهيم مدكور، مقدّمة كتاب الشفاء لابن سينا، تح. الأب قنواتي، (المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953)، ج1(المنطق)، ص. 08.

(8) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دراسة وتحليل، (دار المشرق، بيروت، 1989)، ط1، ص. 97.

(9) Aristote, Seconds Analytiques, p. 63.

(10) رفيق العجم، المرجع السابق، ص. 82.

(11) ابن سينا، الشفاء، ص. 48.

(12) يُعرّف الغزالي المكوّنات أو الصفات الذاتية بأنّها »كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر». (يُنظر: الغزالي، محك النظر، تح. رفيق العجم، (دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994)، ط1، ص. 78)

(13)رفيق العجم، المرجع السابق، ص. 97.

(14) الشريف الجرجاني، التّعريفات، (مكتبة لبنان، بيروت، 1985)، طبعة جديدة، ص. 65.

(15) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، تقديم عبد الصمد شرف الدين الكتبي، (دار ترجمان السنة، باكستان، 1976)، دط، ص. 14.

(16) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 215.

(17)نفسه، ص. 214.

(18) التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دحروج، تقديم. رفيق العجم، (مكتبة لبنان، ناشرون، 1996)، ط1، مج1، ص. 172.

(19) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير. عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة. عمر سليمان الأشقر، (دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، 1982)، ط2ص. 93.

(20) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982)، مج2، ص. 192.

(21)Aristote, Organon, (V: Les Topiques; trad. J. Tricot, (Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1997), p. 229.

(22) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 215.

(23) الزركشي، المرجع السابق، ص. 93.

(24) ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993)، ط1، ص. 122.

(25) الغزالي، رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، عبد الأمير الأعسم، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993)، ط1، ص. 167 ــ 168.

(26) الغزالي، رسالة الحدود، ص ص. 168 ــ 169.

(27) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 216.

(28) ويُقصد بالعلّة هنا «ما يحتاج إليه الشيء إمّا في ماهيته كالمادّة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع». (التهانوي، كشّاف اصطلاح الفنون، مج2، ص. 1209).

(29)علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 62.

(30) نفسه، ص. 107.

(31) تتبّعنا المصطلحات التي وردت في رسائل الحدود لكلٍّ من الكندي وجابر ابن حيّان والخوارزمي الكاتب وابن سينا والغزالي فوجدناها عربية اللفظ في أغلبها. بحيث انحصرت دائرة المصطلحات التي تمّ نقلها دالا ومدلولا في مصطلحات العلوم، كما هو الحال بالنّسبة إلى: بويطيقا، وأنالوطيقا وقاطيغوريقا والأريثماطيقي والأسطَرْنومْيا والجومْطرِيا وغيرها.

(32) إبراهيم مدكور، مقدّمة «المدخل» من كتاب الشفاء لابن سينا، ص. 52.

(33) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 179.

(34) عبد الرّحمن الوكيل، مقدّمة كتاب: نقد المنطق، لابن تيمية، ص. 15 ــ 16.

(35) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 184.

(36) نفسه، ص. 101.

(37) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 208.

(38) نفسه، ص. 207.

(39) الشاطبي أبو إسحاق، الموافَقات في أصول الشريعة، تحقيق. عبد الله درّاز، (المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د ت)، ص. 58.

(40) السهروردي، حكمة الإشراق، تقديم وتصحيح. هنري كربين، (حق جاب براي، طهران، 1373 هـ)، ص. 21.

(41) الشاطبي، المصدر السابق، ص. 58.

(42) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 22.

(43) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 184.

(44) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 11.

(45) نفسه، ص. 11.

(46) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 186.

(47) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 60.

(48) نفسه، ص. 14 ــ 15.

(49) نفسه، ص. 23.

(50) نفسه، ص. 59.

(51) ابن تيمية، الرّد على المنطقيين، ص. 67.

(52) ابن تيمية، نقض المنطق، ص. 187.

(53) علي سامي النّشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص. 208.

(54) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص. 101 ـــ 102.

(55) البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، (دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن، 1357 هـ)، ط1، ج1، ص. 48.

(56) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص. 63.

(57) نفسه، ص. 104.

(58)حلاّم الجيلالي، تقنيات التّعريف في المعاجم العربية المعاصرة، (منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1999)، ص. 146.

(59) نفسه، ص. 146 ـ 147.

(60) نفسه، ص. 151.