الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــــة ابن خلدون - تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
تخصص فلسفة
LMD

إشكالية المنطق والعلم عند أبو حامد الغزالي

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص منطق واتجاهات فلسفية كبرى

من إعداد الطالبتين:

* بوعجينة بركاهم
* بوشنافة خديجة

بإشراف الأستاذة:

بن ناصر الحاجة

اللجنة المناقشة

الأستاذة المشرفة: بن ناصر الحاجة

الأستاذ المناقش: بلوط صابرينة

الأستاذ الرئيس: بلخير خديجة

الموسم الجامعي:2016/2017

إهداء وشكر

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة وأعاننا على أداء هذا الواجب ووفقنا إلى انجاز هذا العمل.

نتوجه بجزيل الشكر والامتنان إلى الوالدين العزيزين أطال الله عمرهما، والى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد على انجاز هذا العمل، ونخص بالذكر الأستاذة المشرفة (بن ناصر الحاجة) التي لم تبخل علينا بتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي كانت عونا لنا في إتمام هذا البحث.

خديجة

إهداء وشكر:

أولا اشكر المولى عز وجل الذي رزقني العقل وحسن التوكل عليه سبحانه وتعالى، وعلى نعمه الكثيرة التي رزقني اياها، فالحمد لله والشكر لله على كل حال.

إلى من أنارا لي درب العلم والمعرفة، وحرصا علي منذ الصغر، واجتهدا في تربيتي و الاعتناء بي، والدي الحبيبان الغاليان القريبان إلى قلبي.

والى أساتذتي وأستاذاتي، وكل من أشرف على تعليمي منذ الصغر الى الآن، خاصة الأستاذة المشرفة "بن ناصر الحاجة" التي تعبت معنا لإنجاز هذه المذكرة.

الى صديقاتي الغاليات، أرجوا لكن كل التوفيق في مشواركن الدراسي وكذا المستقبلي.

أسال الله لي ولكم التوفيق و السداد

بركاهم

مقدمة

بعد فتح المسلمين للعديد من البلدان، و استقرار دولة الإسلام أبدى المسلمون رغبتهم في العلم بدافع الديني الإسلامي، الذي جعل من العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة، فعملوا على نقل وترجمة ثقافات وعلوم الشعوب التي فتحوها ومن أهم ما ترجم، خاصة في العهد العباسي و الأموي تحديدا في عهد الخليفة المأمون، كتب الفلسفة اليونانية، لاسيما كتب المنطق، نظر لأهمية هذا العلم باعتباره منهجا للفكر وآلة للعلوم، إلا أنّ هذا العمل (أي ترجمة المنطق) لم يلق قبولا من طرف بعض المسلمين خاصة بعض السلفيون من الفقهاء بلغ حد تحريم لاشتغال بالفلسفة والمنطق كما هو الحال عند الصلاح الشهر زوري صاحب الفتاوى الشهيرة في تحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق، فالفلسفة شر، والمنطق مدخل للفلسفة والمدخل إلى الشر، شر كل ذلك كون فكرة مفادها أن الاشتغال بالمنطق خروج عن الدين وابتعاد عن الطريق المستقيم.

قد أثر هذا الموقف سلبا على المنطق في المشرق الإسلامي، وهو ما دفع بالبعض إلى الدفاع عن المنطق مبينين أهمية لا بالنسبة للعلوم الفلسفة فقط، بل للعلوم الدينية أيضا ويأتي الغزالي في مقدمة هذه الشخصيات التي دافعت عن المنطق، ومنحت له استمرارية في العالم الإسلامي.

غير أن دفاع الغزالي عن المنطق كعلم ومنحه مشروعية من ناحية الممارسة لم يمنعه بهذا العلم، وكل ذلك تم من منطق عقيدي، وهو ما يكشف عن الأثر الذي تركه المنطق في العلوم عامة، والعلوم الشرعية بالخصوص، والذي سيكون موضوع بحثنا هذا وعلى هذا الأساس نطرح الإشكال التالي: ماعلاقة علم المنطق بالعلوم عند ابو حامد الغزالي؟

تندج تحتها مجموعة من الاسئلة علي النحو التالي:

ما المنطق عند الغزالي؟، وما قيمته بين العلوم؟ وما العلم عنده؟ كيف صنف الغزالي العلوم؟

وهذا الأخير له كم هائل، وموروث فلسفي وفكري جم المتجسد في الكتب والرسائل التي قام بتأليفها كمقاصد الفلاسفة "تهافت الفلاسفة" ومعيار العلم ....الخ، هذا تحصيل حاصل لما قراءه من كتب ورسائل لفلاسفة اليونان، خاصة أرسطو الذي نهلا من عنده علوما كثيرة أهمها علم المنطق الذي جعل منه مقدمة لجميع العلوم التي قام بتصنيفها وحتى في علم أصول الفقه.

حيث استند على قواعده في الدفاع عن العقيدة الإسلامية مثلما هوا لحال في كتابه القسطاس المستقيم، ميزان العمل، معيار العلم، وغيرها من الكتب التي أصبح لها صدا كبير في العالم عامة والدولة الإسلام خاصة وفي ما يخص الأسباب التي دفعت بنا إلى اختيار هذا الموضوع تعود إلى أسباب ذاتية وموضوعية وفيما يتعلق بالذاتية أهمها رغبتنا في البحث في هذا المجال (المنطق) وإفادتكم منه، أما الأسباب الموضوعية فتتمثل في قلة الدراسات الأكاديمية حول هذا الموضوع حسب علمنا ، والتي تربط بين المنطق والعلم إذ على الرغم من المجهدات المبذولة خاصة من الناحية الفكرية والدينية.

وتعود أهمية البحث في هذا الموضوع في الكشف عن آثار التي تركها المنطق على العلوم الأخرى أبرزها: علم الكلام، علم أصول الفقه...الخ، عند أحد الشخصيات الفكرية الإسلامية "أبو حامد الغزالي"، إضافة إلى تبيان تعامل المسلمين مع ثقافات وعلوم الشعوب المخالفة لثقافاتهم وللإجابة على الفروع الإشكالية التي نطرحها انتهجنا من المناهج اقتضتها طبيعة البحث أولها المنهج التاريخي يليه المنهج التحليلي والمنهج النقدي فالمقارن كلما دعت الضرورة ،ففي المنهج التاريخي فقد وقفنا على حياة الفيلسوف والعصر الذي عايشه ووضع المفاهيم الرئيسية والبحث في سياقها التاريخي، بدءا من اليونان إلى الفكر الإسلامي إذ أخذنا تعريف للمفاهيم عند كل فيلسوف ومن المفاهيم المعتمدة مفهوم العلم ومفهوم المنطق، فأما المنهج التحليلي فقد عكفنا على تحليل القضايا وهذا ما يظهر جليا في المبحث الثاني للفصل الثالث، وفيما يخص المنهج النقدي فهو عبارة عن انتقادات التي تلقاها الغزالي

من طرف بعض العلماء المسلمين عامة والمغرب، وفقهائه، خاصة وقد قادتنا متطلبات البحث ومادته إلي إتباع الخطوات التالية في بنائه حيث قسمناه إلى مقدمة اشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع ومدى أهميته، وقد حددنا من خلالها الأسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع مع المتاعب وأهم الصعوبات التي اعترضتنا في إنجاز هذا البحث مع ذكر أفاق وحدود البحث، كما اشتملت على إشكالية أساسية للبحث وما تفرع عنها من مشكلات فالفصل الأول كان بمثابة مدخل تمهيدي ففي المبحث الأول قمنا بضبط المفاهيم التالية "العلم، المنطق، علم أصول الفقه" أما المبحث الثاني تحدثنا فيه عن حياة الفيلسوف والذي تناولنا فه نشأته وعصره، وكذلك أهم مؤلفته ومنهجه الفكري، أما المبحث الثالث تحدثنا فيه عن فكره، والذي اندرج عنه عدة مطالب " الغزالي ونقد للفلسفة"، قدم العالم، نظرية المعرفة"

أما الفصل الثاني تحت عنوان المنطق عند أبو حامد الغزالي الذي تحدثنا في مبحثه الأول عن بدايات المنطق في الإسلام، والمبحث الثاني تحدثنا فيه عن موقف الغزالي من العلم المنطق، أما المبحث الثالث فتحدثنا فيه عن نظرية الحد المنطقي عند الغزالي، وفيما يخص الفصل الثالث فقد قسمناه أيضا إلى ثلاثة مباحث، فالمبحث الأول فتحدثنا فيه عن تصنيف العلوم عند الغزالي وموقفه منه، أما المبحث الثاني عن علاقة المنطق بالعلوم عند الغزالي، أما المبحث الثالث فهو عبارة عن موقف بعض المفكرين والفقهاء من فكر الغزالي، وأخيرا قمنا بوضع خاتمة كانت بمثابة استنتاج وحوصلة للبحث كله ,وخلال وقت جمعنا للمعلومات وجدنا العديد من الدراسات السابقة مرتبطة بالموضوع الذي نحن بصدد البحث فيه ونذكر على سبيل المثال. مذكرة حول "علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق" لوائل بن سلطان بن حمزة الحارثي.

وهذا العنوان له مطلب من المبحث الثاني من الفصل الثالث حيث استفدنا منها كثيرا وذلك في كلامنا عن العلاقة بين المنطق والعلوم عند أبو حامد الغزالي، وأخرى بعنوان "أثر الجانب العقدي في المصطلح المنطقي عند الغزالي " بجامعة قسنطينة {كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية} كما وجدنا مذكرة حول المنطق وعلم أصول الفقه "أبو حامد الغزالي" نموذجا في جامعة ابن خلدون من إعداد الطالبتين "متلة سعاد، ميلودي ميرة" وهي عبارة عن شرح مفصل حول دمج المنطق بالعلم أصول الفقه عند الغزالي من خلال تبنيه للمصطلح المنطقي واستبداله بالمصطلحات الفقهية خاصة في آخر مؤلفاته "محك النظر، القسطاس، المستصفى "كما اعتمدنا على كتب الغزالي ذاته والتي من أهمها (معيار العلم ،إحياء علوم الدين، ميزان العمل.).

والجدير بالتنويه إلى أن مخاض هذا البحث كان شاقا وعسيرا إذ تجلت الصعوبة فيه في صعوبة التعامل مع المصادر، وكذلك كثرة الدراسات وتكرار المادة العلمية في معظم المراجع، إضافة إلى صعوبة ترتيب المادة العلمية وتوزيعها ،والتنسيق في الخطة من خلال الربط بين الجانبين (المنطق والعلوم الأخرى) لذلك كانت محاولتنا الدخول في هذا الموضوع كالدخول في التجربة جديدة شبيهة بدخول غير محارب إلى ساحة المعركة ،وعليه فإن إنجازنا لهذا البحث لا يعني اكتماله لأنه لو أردنا ذلك لما انتهينا منه أبد فالعلم بحر لا ينتهي ومهما علمنا وأخذنا فإننا لم نأخذ إلا قليل القليل فعسى من هذا قد نكون قد أسهمنا ولو بالقليل في محاولة اكتشاف هذا الموضوع الذي يعد ذاته نوعا من المعرفة ،كما نأمل أن يدفع هذا العمل الطلبة آخرون على مواصلة البحث برؤية جديدة أخرى ،وإن أخطأنا فإننا نرجو الاعتذار فإذا كان جهلا وخطئ فجلا من لا يخطئ ،ونأمل أن يسد الخلل، وإن كان سهوا فلا حول و لا قوة إلا بالله المستعان.

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم

المبحث الثاني: نبذة عن الغزالي

المبحث الثالث: فكر الغزالي

تعريف المنطق لغة:

المنطق (logique): (نطق) النون والطاء والقاف أصلان صحيحان؛ أحدهما كلام أو ما أشبهه، والآخر جنس من القياس فالأول المنطق، ونطق ينطبق نطقا، ويكون هذا لما لا نفهمه نحن[1].والآخر النطاق : إزار فيه تِكَةُ، وتسمى الخاصرة الناطقة، لأنها بموضع النطاق. يقال للشاة التي يُعْلَمُ عليها في موضع النطاق بحمرة (منطقة)، وذات النطاق: أكمة لهم.

المنطق كلما شددت به وسطك، والمنطقة اسم لشيء بعينه، وجاء فلان منتطقا فرسه إذا جانبه ولم يركبه، وكأنه عند النطاق منه إذ كان بجنبه[2]. وهناك من قال أن النطق هو عبارة عن الأصوات "المتقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان"[3]فنطق هنا إلا للإنسان ولا يقال لغيره إلا على سبيل التبع، نحو الناطق والصامت، فيراد بالناطق ماله صوت، وبالصامت ما ليس له صوت.

يعرف "دوزي رنيهارت" في معجمه تكملة المعاجم العربية المنطق فيقول "منطق مشتق من منطق" ومنطقة، والمصدر نطق : حزم، أحاط. ونطّق (بالتشديد) موجودة في (فريتاج) في مادة النطق، تمنطق "تعاطي علم المنطق، يقال من تمنطق فقد تزندق، (محيط المحيط) مادة النطق"[4].

تعريف المنطق اصطلاحا:

[1] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط. عبد السلام محمد هارون، ج5، دار الغد للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط ، د.س، ص440.
[2] المرجع نفسه، ص441.
[3] مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2000، ص603.
[4] رنيهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، نقل وتعليق جمال الخياط ،ج10، دار شؤون الثقافة، بغداد، ط1 2000،ص120.

لا نريد أ ن نعرف المنطق تعريفا دقيقا، نعني جامع مانع، لأنه ليس بإمكاننا أن نعرف العلوم تعريف لا يشذ عنه شيء، وذلك لأن العلوم هي مسائل مختلفة يجمعها محور واحد، وهو الموضوع، أو مسائل تنصب في أمر واحد هو الغاية، فكل من يريد تعريف العلم يحاول أن يأتي بقول يشتمل عن ذلك المحور أو ينتهي إلى تلك الغاية، فنراه لا محالة يزل في بعض الجوانب ويخطأ ، فلا يكون تعريفه شاملا ومستوعب لكل مسائل العلم، أو مانعا ومخرجا للأمور البعيدة عن ذلك العلم.

فأقدم التعاريف الموجودة للمنطق، هي ما نقلها أبو سليمان السجستاني عن أرسطوطاليس مؤسس علم المنطق" المنطق آلة لجميع العلوم"[1]، وكذلك من أقدم التعاريف أيضا، ما نقله "أبو حيان التوحيدي" على لسان أبي بشير متى بن يونس"، في مناظرته الشهيرة م حين سأله عن معنى المنطق، فأجابه متى بقوله "آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان..."[2].

الفارابي يعرف المنطق في كتابه رسائل المنطق عند الفارابي فيقول "صناعة المنطق هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه، وتعرف كل ما يُتحرز به الحق من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل"[3]. له تعريف أيضا في كتابة إحصاء علوم الدين للمنطق :" صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"[4]

[1] وائل بن سلطان الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مركز نماء البحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط.1، 2012، ص37.
[2] أبو حيان التوحيدي، الإمتناع والمؤانسة، تصحيح، أحمد أمين وآخر، ج1 ، المكتبة العصرية، بيروت د.ط، د.س،ص109.
[3] المرجع نفسه، ص38.
[4] أبو نصر الفارابي، إحصاء علوم الدين، تحقيق : عثمان أمين، دار بيبليون، باريس، د.ط، 2005، ص53.

لكن عند ابن سينا تعددت المواطن التي ذكر فيها توظيف لمفهوم المنطق، أو ما يشبه التعريف أحيانا أخرى، فالمراد من المنطق"أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضلّ في فكره"، كذلك هو "علم يتعام فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة"[1].

يقول أيضا ابن سينا في النجاة "....فالمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح..... والقياس الصحيح...."[2]

أبو حامد الغزالي له مجموعة من العبارات عن معنى المنطق عنه وهي ليست بعيدة عن التعاريف التي قبله فبقول في محك النظر ".....الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها....."

علم المنطق كما هو معروف أنه علم يبحث عن القواعد العامة للتفكير الصحيح، فهو يبحث عن القواعد المتعلقة بجميع حقول التفكير الإنساني في مختلف مجالات الحياة، لا ما يخص جانبا معينا، إذ أن هناك قواعد يحتاج إليها في علم خاص كعلم النحو أو البلاغة أو الأصول أو التفسير فلا علاقة للمنطق بها، بما هي قواعد ذلك العلم، نعم للمنطق إشراف دقيق على مدى صحتها أو سقمها.

يعرف ابن خلدون المنطق في **المقدمة** "علم المنطق: هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات".

تعريف العلم لغة :

عَلَّمَ [ماضي مبني للمعلوم] فَعَّلَ (و). عَرَّفَ[3] « **وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**» النساء 113، التعليم.

[1] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط.3، د.س، ص117.
[2] ابن سينا، النجاة في المنطق والالهيات، تحقيق : عبد الرحمان عميدة، دار الجليل بيروت لبنان، ط1، 1412هـ، ض10.
[3] أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءته، مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، ط1، 2002، ص322.

دَرَّبَ « **وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الجَوَارِحِ**» المائدة 4. التدريب.

عُلِّمَ[ماضي مبني للمجهول] فُعِّلَ [و] عُرِّفَ بالتعليم «**عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ**» الكهف 66] التعليم.

يُعَلِّمُ [مضارع مبني للمعلوم] يُفَعِّلُ [و]

1/ يخبر « **قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللهَ بِدِينِكُمْ**» الحجرات 16] أي الأخبار.

2/ يعرف « **عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا** » الكهف 66] أي التعليم.

مُعَلَّمْ [اسم مفعول] مُفَعَّلْ [و] يتلقى العلم من غيره.

عَلِمَ مضارع مبني للمعلوم [فَعِلَ أي درى وعرف.

يَعْلَمُ مضارع مبني للمعلوم [يَفْعَلُ] أي يتدبر[1].

يُعْلَمُ [مضارع مبني للمجهول] يُفْعَلُ [و] أي يعرف

أَعْلَمْ فعل أمر [أَفْعَلْ] اعرف، اي المعرفة و العلم.

أَعْلَمُ اسم تفعيل [أَفْعَلُ] أكثر علماء ومعرفة.

عَالِمْ [اسم فاعل] [فَاعِلْ] [و] مدرك للأشياء بحقائقها، وهو من أسماء الله الحسنى « **إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** » فاطر 38، والعالم في وصف الله تعالى هو الذي لا يخفى عليه شيء الإدراك، أسماء الله الحسنى[2]. ويقال عَلَمه أي يعلَمه ويعلمِه عِلما وسمه، عَلَم شفته يعلمها شقها وعلمه بعلمه علما تيقنه، وعَلِمَ يَعْلَمْ عَلَما انشقت شفته العليا فهو أعلم، وعلَّمه العلم جعله يتعلمه، وأعلمه الخبر أخبره به[3]، والعلم كذلك هو المعرفة، وعلِم الشيء (بالكسر)، يعلمه (عرفه)، ورجل علامة أي عالم جدا، والهاء للمبالغة، فالعلم هو المعرفة لما حولنا من ظواهر طبيعية وإنسانية واجتماعية[4].

[1] أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءته، المرجع سابق، ص ص 322-323.
[2] المرجع نفسه ، ص323.
[3] فريد وجدي محمد، دائرة المعارف القرن العشرين (الرابع عشر، العشرون)، المجلد السادس، دار الفكر بيروت، د.ط، د.س، ص585.
[4] رحاب ابراهيم، عيسى سليمان، أبرز علماء العرب والمسلمين وماذا قدموا للعلم، دار الكتاب الحديث، د.ط، 2003، ص07.

من صفات الله عز وجل التعليم والعالم، والعلام، قال عز وجل "وهو الخلاق العليم" وقال"عالم الغيب والشهادة" وقال "علام الغيوب" فهو الله العالم بما كان وما يكون قبل كونه، وبما ولما يكن بعد قبل أن يكون، لم يزل عالما ولا يزال عالما بما كان وما يكون، ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء وسبحانه تعالى[1].

عَلِيمْ، فَعِيلْ، من أبنية المبالغة، ويجوز أن يقال للإنسان الذي عله الله علما من علوم عليم، كما قال يوسف للملك"إني حفيظ عليم" وقال عز وجل " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" إنهم هم العلماء وكذلك يوسف عليه السلام، كان عليما بأمر ربه وأنه واحد ليس كمثله شيء إلى من علمه الله من تأويل الأحاديث الذي كان يقضي به عن الغيب فكان عليما بما علمه الله. والعلم نقيض الجهل، عَلِمَ عِلْمًا، وعَلُمَ هو نفسه، ورجل عَالِمٌ وعَلِيمٌ من قوم علماء فيهما جميعا، قال سيبويه "يقول علماء من لا يقول إلا عالما، قال ابن جنى: لما كان العلم قد يكون الوصف به بعد المزاولة له وطول الملابسة صار كأنه غريزة، ولم يكن على أول دخوله فيه، ولو كان كذلك لكان متعلما إلا عالما، فلما خرج بالغريزة إلى باب فعل صار عَالِمٌ في المعنى كعليمٍ، فكسر تكسيره، ثم حملوا عليه ضدها فقالوا جهلاء كعلماء، وصار علماء كحلماء لأن العلم محملة لصاحبه، وعلى ذلك جاء عنهم فاحش وفحشاء لما كان الفُحْشُ من ضروب الجهل ونقيضا للعلم، قال ابن بري : وجمع عالمٍ علماءُ، ويقال عُلَامْ أيضا[2] .

تعريف العلم اصطلاحا :

بدأ القرآن في أول آياته بقوله تعالى «**اقرأ**....» فالإسلام يدعوا إلى العلم والتأمل والبحث، وجاء لفظ علم أربعة وتسعون مرة[3]، وجاء لفظ علماء مرتين في سورة الشعراء الآية 197 في

[1] ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، دار صادر بيروت، د.ط، د.س، ص416.
[2] المرجع نفسه، ص416.
[3] رحاب ابراهيم، أبرز علماء العرب والمسلمين، المرجع السابق، ص07.

قوله تعالى « **أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ** ».فالعلم كلمة من أشيع الكلمات المستعملة قديما وحديثا، وهي دور من أدوارها تطلق على ما يضاد الجهل على الإطلاق، وكثيرا من لحق بها التخصيص في الأحوال المعينة، فصارت تعني ما يضاد الجهل بنوع محدود من المعارف فلنعتبر هذه الكلمة عند العرب مثلا في خال جاهليتهم، فقد كانت تطلق على ما ينافي الجهل بمعارف الجاهلين المحدودة، وكانت لا تتعدى الشعر و الكهانة، والقيافة، والخطابة، والانتساب، ولما ظهر الإسلام كان يراه من العلم ما ينافي الجهل بما ظهر من المعارف الجديدة ومن الكتاب والسنة، وأخبار الملاحم، ولما ازدادت معارف العرب صارت تطلق على ما ينافي الجهل بما ظهر من المعارف الجديدة كالفقه والتفسير وشرح السنة[1].

العلم حسب تعريف جميل صليبا في معجمه الفلسفي:بأنه هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديـقا، يقينيا كان أو غير يقيني، وقد يطلق علـى، التعقل أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على الإدراك الكلي مفهوما كان أو حكما، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها أو على إدراك المسائل عن دليل، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل، والعلم مرادف للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم، وقد يقال أن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة، لأن المعرفة قسمان :معرفة عامية ومعرفة علمية وهذه الأخيرة أعلى درجات المعرفة[2].

يعرفه جواد مغنية في كتابه مذاهب فلسفية وقاموس المصطلحات: بأن كل من العلم والجهل لا يحتاج إلى حد، لأنه يعرف بمجرد التصور، ولو احتاج العلم إلى تعريف لوجب التعريف بالعلم، وإذن يحتاج هذا الثاني إلى علم، وهكذا إلى مالا نهاية والعلوم

[1] فريد وجدي محمد، دائرة المعارف القرن 20، المرجع السابق، ص584.
[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني. لبنان، د.ط، ، د.س، ص99.

التطبيقية تطلق على الصناعة والطب، والزراعة، وكل علم له أثر ملموس أما العلوم المعيارية فهي المؤلفة من أحكام إنشائية كعلم المنطق والأخلاق والجمال[1].

تعرف الحد لغة:

الحاء والدال أصلان الأول المنع والثاني طرف الشيء، فالحد الحاجز بين الشيئين، وفلان محدود، إذا كان ممنوعا، و"انه لحارق محدود"، كأنه قد منع الرزق، ويقال للبواب حداد لمنعه الناس من الدخول.

أي يكون بوابها لئلا تهرب، وسمي الحديد حديدا لامتناعه وصلابته وشدته، والاستحداد استعمال الحديد، ويقال حدت المرأة على بعلها وأحدت وذلك إذا منعت نفسها الزينة و الخضاب، والمحادة: المخالفة، فكأنه الممانعة ويجوز أن يكون من الأصل الآخر، ويقال مالي عن هذا الأمر حَدَدٌ ومُحْتَدْ، أي معدل وممتنع، ويقال حَدَادًا، بمعنى معاذ الله، وأصله من المنع.

قال الكميت:

حدادا أن يكون سيدك فينا زرما أو يجيئنا تمصيرا.[2]

وحد العاصي سمي حدا لأنه يمنعه عن المعاودة. قال "الدريدي": (يقال هذا أمر حَدَدٌ أي صنيع)، وأما الأصل الآخر فقولهم: حد السيف وهو حرفه، وحد السكين، وحد الشراب: صلابته، قال الأعشى: (وكأس كعين الديك باكرت حدها). وحد الرجل: بأسه وهو تشبيه، ومن المحمول الحدة التي تعتري الإنسان من النزق، تقول: حددت على الرجل أحد حدة.

[1] جواد محمد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال بيروت لبنان، د.ط، د.س، ص216.
[2] أبي حسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المرجع السابق، ص ص 3-4.

الحد في اللغة هو الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر[1]، وقال في تهذيب اللغة قال ثعلب: فصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده، ومقتضى الفصل بين الشيئين هو المنع من تداخلهما واختلاطهما، ولهذا أطلق في الصحاح أن الحد هو المنع بين الشيئين.[2]

تعريف الحد اصطلاحا:

تنوعت وتعددت الأقوال في تعريف الحد، بناء على اختلاف منطلقات وأصول الناظرين في حقيقة الحد،فالحد منتهى الشيء، ويطلق على السطح أو الخط والنقطة التي تفصل بين منطقتين متجاورتين، أو على النقطة التي تفصل بين زمانين، تقول: حدود الدولة، وحدود الأزمنة، والحد بحسب هذا التعريف معنى مجازي وهو دلالته على النقطة التي ينتهي عندها مكان الفعل.[3]

الحد بوجه عام ما يحصر قطعة من الزمان والمكان وهو بهذا يفصل بين شيئين، وهناك حدود مادية كالخط الفاصل بين سطحين وحدود معنوية كحدود المعرفة، والحد بين الصواب والخطأ ومنه نقطة محدودة (limiting point).

ويكثر استعماله في المنطق، وهو:

- في القضايا: أحد طرفيهما الموضوع والمحمول.
- في المقياس: الطرف الأكبر أو الأصغر أو الأوسط.
- وأطلق في العربية على القول الدال على ماهية الشيء.[4]

[1] ابن منظور لسان العرب، مجلد 3، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س، ص 79.
[2] سلطان بن عبد الرحمن بن حميد العميري، الحد الأرسطي، رسالة نيل ماجستير في العقيدة، إشراف سعود بن عبد العزيز العريفي، 2008، ص 14.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 450.
[4] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص99.

ويعرفه جول تريكو في كتابه المنطق الصوري بأنه التعبير عن التصور وعلامته، كما أن التصور هو علامة الشيء، وقد ميزه أرسطو من الخارج بكونه غير مرتبط بشيء آخر، فهو العنصر النهائي الذي تتركب منه القضية، والحد المنطقي.

يعرفه ابن سينا بأنه قول دال على ماهية الشيء ولا شك في أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله، لأن مقوماته المشتركة هي جنسية، والمقوم الخاص فصله[1]، وهذا التعريف مبني على أن الغرض من الحد هو بيان ماهية الشيء الكلية، كما سيأتي ذكر أقوالهم الأخرى.

أما علماء المسلمين ونظارهم فيذكرون للحد تعريفا يناسب أصولهم، ومن ذلك ما قاله بعضهم: الحد الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره.

قول بعضهم: الحد هو ما يميز الشيء عن غيره.

قول بعضهم: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع.

قول بعضهم: هو شرح ما يدل عليه اللفظ بطريق الإجمال.

هذه التعاريف مبنية على أن المطلوب من الحد تمييز الشيء عن غيره.

تعريف علم أصول الفقه:

لغة: الأصل في اللغة اسم ذات (فعل)، وأصل الشيء قاعدته وقراره لقول تعالي: « **كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ** » ابراهيم /24 ، الأصل – القاعدة،والأصول اسم ذات (لفظ جمع) على وزن فعول،[2].

أما كلمة فقه في اللغة: نقول يفقه، يفقهون، أي يعلمون ع ل م (ج) أي يعرفون أو يتدبرون

[1] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المرجع السابق، ص204.

[2] أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، المرجع السابق، ص69.

يفقهون ف ق هـ (ج)، يفهمون غيرهم، قوله تعالى: « **وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا** » الكهف/93. أي الإفهام.[1]

وعلم الفقه في الاصطلاح الشرعي: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[2]، وقد ثبت للعلماء بالاستقراء، أن الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية للعملية ترجع إلى أربعة (القرآن، السنة، الإجماع، القياس)، وأساس هذه الأدلة والمصدر التشريعي الأول منها هو القرآن ثم السنة التي فسرت مجمله وخصصت عامة، وقيدت مغلقة وكانت ثباتا له وتماما.

ويعرفه عمر احمد مختار في المعجم الموسوعي: هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أو هي مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

تعريف بعض الفقهاء لعلم أصول الفقه:

الطوفي: (ت 716 هـ) "أصول الفقه: أدلته، هكذا قال كثير من الأصوليين وهو موافق لما سيأتي إن شاء الله تعالى في تعريف الأصل من أنه ما منه الشيء، أو استند الشيء في وجوده إليه، لأن الفقه مأخوذ من الأدلة، وهو مستند في وجوده إليها"، وأول من عرفه بالأدلة فقط الباقلاني (ت 403 هـ)، وابن فورك (ت 406 هـ)، يقول الباقلاني: "فأما أصول الفقه فهي: العلوم التي هي أصل العلم بأحكام أفعال المكلفين"، ويقول ابن فورك: "حد أصول الفقه: كل دليل قاطع شرعي دل على حكم شرعي نعتا"، قال أبو يعلي (ت 458 هـ): "وأما أصول الفقه فهو عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به".

[1] أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، المرجع السابق، ص1061.
[2] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، د.ط، د.س، ص11.

وقال أبو وليد الباجي: (ت 484 هـ) " أصول الفقه ما انبتت عليه معرفة الأحكام الشرعية.[1]

قال أبو الخطاب الكلوذاني: (ت 510 هـ) "وأما أصول الفقه فله معنيين: معنى في العرف ومعنى في اللغة".

فأما معناه في اللغة: فهو ما يبنى عليه الفقه وما يتفرع منه.

وأما معناه في الشرع: فهو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية.[2]

وقال الغزالي: (ت 505 هـ) "أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل".[3]

[1] وائل بن سلطان الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بالمنطق، المرجع السابق، ص ص 20-21..

[2] ، المرجع نفسه، ص24.

[3] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1418 ص36.

المبحث الثاني :نبذة عن الغزالي

عصره ونشأته:

لقد نشأ الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس هجري (الحادي عشر ميلادي) في العصر العباسي الثالث، وهو أسوأ عصر قد مر به العباسيون، لما فيه من ضعف في المجالين السياسي والعسكري، وكذا الانحطاط، والانحلال الأخلاقي، وخمول في الفكر، "وهذا نتيجة تزعزع السلطة حيث كانت الحركات الإسماعيلية والدعوات الفاطمية المنتشرة في جميع أقطاب الدولة الإسلامية خاصة في الأحساء. حيث كانت دولة القرامطة ما تزال قائمة قوية"[1]، بالإضافة إلى ذلك استطاعت الدولة العثمانية في هذا الوقت، فرض سيطرتها على مسارح الدولة العباسية المحتضرة، وذلك قبل مجيء الغزالي بثلاثة سنوات، وبعد هذا جاء (طغرل بك) مؤسس الدولة السلجوقية، فاتح بغداد "فكان السلاجقة هم أصحاب السلطة في عصر الغزالي"[2].

وقد فتحت مدارس نظامية في عهد "إلب أرسلان" وهو حفيد "طغرل بك"، غاية هذه المدارس الدفاع عن الدين والسنة، "ولم يكن للسلاجقة – وهم الطارئون على الدين – علم بأسراره، فكان لا ريب من مدعاة إلى حاجتهم إلى تقريب الفقهاء، والاستعانة بالعلماء فانفسح بذلك المجال لهؤلاء ...ليبلغوا مكانا من السلطان"، أي السلاجقة لم يكن لهم خبر بمسائل الدين فكانوا بحاجة إلى التقرب من الفقهاء والاستعانة بالعلماء، مما ساعدهم أن يبلغوا مكانا من السلطان، مما أحدث نوعا من التنافس والحقد، والدسائس، من أجل الوصول إلى السلطان.

فكانت الغاية من إنشاء هذه المدارس هي الزبد السياسية، ودينية في آن واحد، وكانت تهدف كذلك إلى تأييد مذهب السنة الذي كان يدعو له ويشجع العلماء على التبشير به في غرب

[1] حنا الفاخوري ، الجرخليل، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت ، ط3، 1993م، ص236.
[2] المرجع نفسه، ص237.

آسيا كله، من بلاد الشام إلى خرسان، ففي هذا العصر الذي اشتدت فيه المنازعات السياسية الفكرية تشأ الغزالي، فاسمه الكامل "أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي" (450هـ-1059م) المولود بالغزالة، وهي بلدة في جوار (طوس) من أعمال الخرسانة، أبوه كان يغزل الصوف، ويبيعه أي الغزالي نسبة حرفة أبيه، وهناك من قال بأنه نسبة إلى بلدة الغزالة.

تربى أحمد وأخوه محمد الغزالي تربية دينية صحيحة على يد صديق والدهما، الذي أوصى صديقه قبل موته عليهما وإعطائه مقدار من المال، وعند نفاذ المال نصحهما صديق والدهما بالدخول في إحدى المدارس التي أسسها نظام الملك للحصول على قوتهما، "وقد ظهر على الغزالي آثار النبوغ والذكاء منذ صغره ولم يكن يبلغ أشده حتى تعلم القراءة والكتابة، وطرف من علوم الدين"[1]، وبهذا يكون قد تأسس في بلده، واخذ ببداية الطريق إلى العلم الذي سيبرز فيه كواحد من أكبر وأشهر علماء ذلك العصر، فقد سافر يطلب العلم والتعليم فكانت أولى رحلاته إلي جرجان سنة 465 هـ ، "وهناك التقى الإمام أبي نظم الإسماعيلي، وعلق عنه التعلقية، وهو يبلغ العشرين من عمره[2].

أي ان الغزالي في ذهابه إلى جرجان تعمق في الدراسةّ، وحفظ عند أي نظر الإسماعيلي كل شيء، وبعد ذلك انتقل إلى نيسابور سنة 470 هـ ، "وهناك لازم إمام الحرمين – أبا المعالي عبد المالك بن يوسف بن محمد الجويني (419 هـ – 478 هـ) وكان نظام الملك قد بني له المدرسة النظامية في نيسابور"[3].

فهناك لم يقتصر نشاطه على دراسة الفقه، بل تعلم الجدل والمنطق وأصولهما وأساليبها كذلك درس الفلسفة وتصدى للرد على أرباب هذه العلوم وإبطال دعواهم. "وعند وفاة غمام الحرمين سنة 478 هت رحل الغزالي إلى (عسكر نيسابور) حيث أقام نظام الملك معسكره

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت ، د.ط، د.س، ص333.
[2] أبو حامد الغزالي، المستصفى علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق حمزة ابن زهير حافظ، ج1، ص ص 12.11.
[3] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة: صلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1988م، ص21.

وهناك لاقى الترحاب والتعظيم، وناظر الأئمة والعلماء وقهر الخصوم، فاعترفوا بفضله وطار اسمه في الآفاق، واشتهر في الأقطار".

وبعد ذلك حمل الغزالي متاعه وذهب إلى بغداد بأمر من الوزير نغام الملك، ليدرس بالمدرسة النظامية بها، وذلك سنة 484 هـ، وهنا تعمق في دراسة الفلسفة فطالع كتب الفارابي، وابن سينا، وصنف في الفلسفة (مقاصد الفلاسفة) وتهافت الفلاسفة حيث أبطل مذاهبهم، وزيف دعاواهم وأبان للمسلمين سوء معتقدهم واعوجاج نظرتهم[1]، وهكذا كان الغزالي في بغداد علم من أعلام، واحتل المرتبة العليا ورغم ذلك عزم وقرر الرحيل إلى دمشق، فيقول الغزالي (كان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس دلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور الإنابة إلى دار الخلود.....)[2].

أي أن الغزالي أراد اعتزال التدريس، وسلك طريق الصوفية، لأنه لم يبقى من العمر إلا القليل، وأراد أن يخدمه لآخرته، وهكذا في الشام أصبح لا شغل له إلا العزلة، والخلوه المجاهدة، وذلك بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله، وبعدها سافر الغزالي إلى بيت المقدس يقول (ثم رحلت إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي) وهكذا كانت رحلات الغزالي وبعدها ذهب للحج، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد ذلك رجع الغزالي إلى (طوس)، هناك أنشأ زاوية للمتصوفين ومدرسة لطلاب الفقه،(وانقطع خلال السنوات الأخيرة من حياته إلى العبادة، ومجالسة أرباب القلوب) وأهل الحديث، حتى توفي في 14 جمادى الثانية عام 505 هـ[3].

مؤلفات الغزالي:

[1] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص22.
[2] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص 23.
[3] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 338.

نسب إلى الغزالي على مر الزمن عدد كبير من الكتب، فهو لم يتوقف عن الكتابة والتأليف حتى السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة، فمؤلفاته قد بلغت عددا ضخما، تتميز كلها بوحدة الموضوع، وتدور حول فكرة أساسية وهي الفكرة النسبية التي أضفت على مؤلفاته بصحة نسبتها إليه، والباحث في مؤلفات الغزالي، بدا منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث كتب (ر.جوشة) بحثا عن حياة الغزالي ومؤلفاته، وفيه وجد أربعين مؤلف للغزالي، كما نشر (مكدونلد) D.B macdonald في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية JAOS سنة 1899م (المجلد 20، 1، ص71، ص132)، وفيه تحدث عن بعض كتبه خاصة كتاب (المضنون به على غير أهله)[1]، لكن المحاولة الجدية لترتيب مؤلفاته، هي التي قام بها ماسينيسو في كتابه (مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام)، وهذا الأخير ظهر في باريس، وفيه قدم لنا لوحة تاريخية عن مؤلفات الغزالي، وذلك وفق.

- الفترة الأولى (478-484) الوجيـز.
- الفترة الثانية (484-488) المقاصـد، التهافـت، الاقتصاد والمستظهري.
- الفترة الثالثة (492-495) الأحيـاء، المستصفـى، كيمياء السعادة و مناهج العابدين.
- الفترة الرابعة و الأخيرة (495-505هـ) في طوس معيار العلم، محك النظر، المقصد الأساس والأجوبة المسكتة، ميزان العمل، جواهر القرآن، القسطاس المستقيم، إلجام العوام، فيصل التفرقة، المنقذ من الظلال، الرسالة اللدنية)[2].

والباحثون بدورهم اختلفوا على عدد الكتب التي وضعها الغزالي، فمثلا نجد (السبكي) عد للغزالي ما يقارب ستين كتابا، وبينما الزبيدي عد ما يقارب ثمانين كتابا ورسالة، أحصى 69 تسعة وستون كتاب مقطوع بصحته نسبته إلى الغزالي، والعديد من الكتب يدور الشك حول

[1] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977، ص9.
[2] المرجع نفسه، ص 10.

نسبة صحتها إليه، كما أحصى عدة كتب ليست للغزالي معظمها في السحر والطلمسات العلوم المستورة. والآن سنعرض بعض مؤلفات الغزالي المشهورة وهي كالتالي.

أ-مؤلفات الغزالي في الفلسفة والمنطق:

1-مقاصد الفلاسفة: (487-488)

كتبه الغزالي وقت تلقيه العلم، وفي طور التدريس في بغداد. (وفيه ذكر المصطلحات الفلسفية والمباحث الفلسفية من غير تعليق ونقد، وعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة)[1]، و يمكن اعتباره مقدمة لكتاب تهافت الفلاسفة كما يعد المقاصد من أحسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة آن ذاك.

2-تهافت الفلاسفة: (488هـ)

ألفه الغزالي بعد (مقاصد الفلاسفة) وقد نقد فيه الفلسفة أشد النقد، وكفر فيه الفلاسفة وأبدع فيه أيام إبداع، وقد قسمه إلى عشرين مسألة فلسفية، كفر الفلاسفة في ثلاثة منها وبدعهم في سبعة عشر قال الغزالي في مقدمة المقاصد "سيتضح في كتاب التهافت بطلان لا ينبغي أن يعتقد بطلانه". كان هدفه إثبات أن العقل عاجز كل العجز عن الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وقد نقل التهافت إلى اللغة العبرية في القرن الخامس ميلادي وإلى اللغة الفرنسية في القرن التاسع عشر[2].

3-محك النظر: (488هـ)

ظهر في هذا الكتاب الآراء المنطقية للغزالي، كنه-الغزالي- طواها على آراء إسلامية، قالب المصطلحات والأمثلة إلى مصطلحات وأمثلة أصولية تماما.

4-معيار العلم:(488هـ)

[1] أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح وتقد: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط.1، 2000م، ص8.
[2] المصدر نفسه، ص33.

في هذا الكتاب قام الغزالي بعزل المنطق عن الأبحاث الفلسفية ،وأقده علما معياريا ممزوجا ببعض الخصوصيات الإسلامية،وقام بعض أراء منطقية مختلفة مع الميل إلى إيراد بعض المصطلحات والأمثلة الإسلامية "وقد أشار إليه الغزالي في محك النظر ص 133 الطبعة الأولى بالقاهرة ولكن ورد باسم "معيار العلوم"[1].

5-القسطاس المستقيم: (497 هـ)

فيه جعل الغزالي المنطق مستمدا من منهج القرآن ودليل آياته ، حيث انه قام باستخراج القياس من القرآن مستخدما مصطلحات جديدة استمدها من العقيدة الإسلامية، حيث يري "أن أشكال القياس المعروفة هي موازين القرآن "[2].

6-المنقذ من الظلال: (500هـ)

"المنقذ من الظلال و الموصل إلى ذي العزة و الجلال " فيه انتصر الغزالي للنبوة ، وبني فيه حدود العقل المعرفية وتخومه المنطقية وقد استفاد الباحثون شرقا وغربا من هذا الكتاب ترجم إلى عدة لغات ، وخصوص الفيلسوف الألماني " ديكارت " في الشك المنهجي و "إيمانويل كانط" في حدود العقل المعرفية كما في كتابه نقد العقل النظري، "ترجم إلى الراشية الفرنسية عدة مرات ، وإلى الانجليزية وإلى التركية و الهولندية ، "وكتبت عنه العديد من الدراسات "[3].

7- المستصفى من علم أصول الفقه: (503هـ)

عمل فيه الغزالي على مزج الاجتهاد بالمنطق، ظهرت آراؤه عقلية تستند على نسق قياسي استدلالي، وأبوابه قبل عرض الأصول وشكر ذلك مدخلا لعلوم الأصول الذي شرحه في بقية

[1] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع السابق، ص 70.
[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تقديم: فيكتور رشلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، ط.1، 1959، ص 4.
[3] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع نفسه، ص ص 202.204.

الكتاب بل لجميع العلوم قائلا "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[1].

ب-مؤلفات الغزالي في العقائد وعلم الكلام:

1- حجة الحق: (488 هـ)

هكذا سماه الغزالي في "المنقذ من الظلال "،وفيه بين فساد مذهب الباطنية ،لم نذكر له البدوي أيه مخطوط ،ذكره الغزالي في "المنقذ"[2] فقال "في كتاب حجة الحق ثانيا ،وهو جواب كلام لهم عرض علي ببغداد"

2- الاقتصاد في الاعتقاد: (489هـ):

هو كتاب في علم الكلام ،عرض فيه آراؤه الكلامية وأراء مذهب الإشاعة في أهم المسائل الكلامية منها :ذات الله ، صفاته.. كما تتقد فيه مذهب المعتزلة منها إياهم بالتعطيل ومذهب الحشوية الذين توقفوا عند ظاهر النصوص وامتنعوا عن التأويل فاتهمهم بالجمود ترجم إلى الاسبانية.

3- الرسالة القدسية في قواعد العقائد: (488-489هـ)

أوردها الغزالي في كتاب "الأحياء" فهي قسم منه ، لكنها أفردت على حدة منذ زمن بعيد لعله يرجع إلى عهد الغزالي نفسه وبإثارة منه .بدليل أن الغزالي يشير إليها مفردة .فقد أشار إليها أبي الفتح "أحمد بن سلامة الدمهى" المسماة باسم "الرسالة الوعظية"[3].

4- فضائل الباطنية وفضائل ألمستظهري: (488هـ)

يسمى بالمستظهري يرد فيه بتكليف المستظهري بالله على ما أسماه إياه "مجموعة حيل الباطنية " وادعاءات الفاطميين وزعمهم ، ويتحدث عن معتقداتهم في النبوة ، ويرد على فكرة

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص 10.
[2] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 33، أنظر الأحياء، ص34.
[3] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع السابق، ص 89.

الإمام المعصوم قصد إعطاء شرعية للخليفة المستظهري وهذا ما اكره الغزالي بقول "فاني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهرية ضاعف الله جلالها ومد على طبقاتي الخلف ظلالها "[1].

5- كيمياء السعادة: (490-495هـ)

هذا الكتاب ألفه الغزالي بالفارسية له ترجمة عربية يتكلم فيها عن النفس والقلب واللذة السعادة .

6- جواهر القرآن: (495-498هـ)

تكلم فيه الغزالي عن القرآن، وعلومه، وأنواعها

7- فيصل التفرقة بني الأحلام والزندقة: (497هـ)

في هذا الكتاب تظهر حركة تفكير الغزالي ، ورفضه للتقليد المطلق ، فيبين أن مخالفة الإمام الأشعري ليست كفرا ، وكذلك من خالف غيره في المذاهب "وقد أشار إليه الغزالي في كتاب "المستصفى "ج1، ص118"[2].

8- إلجام العوام في علم الكلام: (54-505هـ)

هذا الكتاب يتألف من ثلاثة أبواب الأول في حقيقة مذهب السلف بالنسبة لصفات الله وأفعاله وذاته ،بينما الثاني في البرهان على أن الحق فيه مذهب أهل السلف و الثالث في الفصول متفرقة من نفس الفن.

ج-أهم مؤلفات في التصوف:

1-ميزان العمل: (488هـ)

ذكره الغزالي في نهاية الكتاب "معيار العالم" على انه معيار للعمل الصالح. فيقول في آخر

[1] أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح وتقد:عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط ، 1964، ص ص 2-3.

[2] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع السابق، ص 166، انظر المستصفى ج1 ص118.

الكتاب "معيار العالم": "وإذا كانت السعادة في الدنيا و الآخرة لا تنال إلا بالعلم و العمل، وكان يشبه الحقيقة بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى معيا، فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره، فيقر إلى ميزان تدرك به حقيقته، فلنصف كتابا في "ميزان العمل" كما وصفناه في "معيار العالم" ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له في هذا الكتاب"[1].

2-إحياء علوم الدين: (490-495هـ)

أهم كتب الغزالي، وأشهر مصنفاته ذكرا وأعظمها قدرا، "فهو يحتوي على علوم كثيرة من الفقه والعقيدة والتصوف و الحكمة فكان أساس الكتاب معنى كلمة الإخلاص الله بالتوحيد الإخلاص للدين بالرجوع إلى حظيرته و العمل بجوهره"[2].

3-بداية الهداية: (495هـ)

كتاب مختصر في الموعظة، وفي العادات و العبادات لعامة المسلمين، وله عدة طبعات

4-أيها الولد: (500هـ)

كتاب في الأخلاق، والآداب و السلوك ،وعلم النفس و التربية، له عدة طبقات: "ترجم إلى الألمانية، التركية، والفرنسية، الانجليزية، شرحه العلماء عدت شروحات، واختصره بعضهم"[3]، وهو يدرس في الجامعات تحت موضوع الأخلاق.

د-أهم كتبه في علم أصول الفقه .

1-المتحول في تعليق الأصول: (484هـ)

كتاب في أصول الفقه يميل فيه إلى الإيجاز، والاختصار، ذكره الغزالي في "المستصفي"[4].

[1] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص33.
[2] المصدر نفسه، ص 37.
[3] عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي، المرجع السابق، ص ص 190.189.،
[4] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص 217.

هذه أهم كتب الغزالي في عدة مجالات، هناك كتب أخرى يمثل: كرها التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ورسالة الطير، القواعد العشرة، الوجيز في فروع فقه الشافعية ....الخ، فالغزالي ترك للمكتبة الإسلامية العديد من المؤلفات، فلو قمنا بدراستها، لن تكفينا هذه الصفحات التي قد ذكرنا فيها باختصار بعض مؤلفات الغزالي.

منهج الغزالي:

الغزالي يخاطب كل فئة بما يناسبها من مناهج الإقناع وهي:

1-منهج الموعظة:

يخاطب به الغزالي عامة الناس من ليس لهم ذكاء، أي طريقة البيان، والأمثلة المحسوسة و الأدلة الملموسة.

2-منهج الحكمة:

يخاطب به الخواص، أي أصحاب البصيرة والذكاء، وهنا يستخدم الأدلة العقلية، والحجج المنطقية، أي طريقة البرهان.

3-منهج الجدال:

استخدام طريقة المناظرة لمجادلة أهل الشغب و الجدال بتقيد أدلة الخصم[1]، ويلح الغزالي مع أهل الجدل على ضرورة اعتماد التلطف والرفق وعدم التعصب أو التعنيف، ومخاطبتهم بالتي هي أحسن[2].

4-المنهج الشك المنهجي :

يقول الغزالي "العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشاف لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم .... بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو

[1] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، تح: ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 210.
[2] المصدر نفسه، ص 221.

تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وإنكارا .. ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته فأما الشك في ما علمته فلا"[1].

كما نجد الفيلسوف الألماني "فديكارت في الكتابة " تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى يقول "قررت أن أحدد نفسي ،جديا مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قبل، وأن أبتدئ من أسس جديدة، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم قواعد وطيدة ،ثابتة مستقرة "[2].

"فديكارت" هنا يؤكد على أن بداية التحرر من الآراء المستمدة من التقليد، تكون ببناء العلم على قواعد جديدة، بحيث "لا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كان لك "أي أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم، قبل النظر، ولا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء و تغير، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك.

فالمقارنة بين الغزالي وديكارت تحيلنا إلى أن التشابه أو التأثير جلي لا مراد فيه من حيث منهج الشك الذي يقرب بين النسقين، ويجعلهما يهدفان إلى تحقيق غايتين تقربهما بقدر ما تبتعد عنهما.

إذا أن منهج التأمل و الشك عند الغزالي: صفة ملازمة للتفكير الإنساني، فالذي يبحث عن الحقيقة لابد أن يشك فيما عرفه، وفيما يستطيع أن يعرفه، فالشك دليل اليقظة العقلية، وعنوان حركة العقل، فمن لم يشك لم يتعلم، والغزالي عاش في بيئة مليئة بالمتناقضات الفكرية و المذهبية، كما أنه وجد أن التقليد سيطر على العقول، وأراد أن يبني المعرفة على اليقين ، حيث اعتبر "الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى و الضلال"[3].

المتأمل في شك الغزالي يجده ينطلق من سببين:

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط.1، 2003، ص 30.
[2] رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقة، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات. بيروت ، ط.3، 1982، ص47.
[3] أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تح وتقد: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط.1، 1964م ص309.

1-الذاتي:

وهذا ما يتميز به الغزالي من ذكاء ومميزات عقلية تتجاوز المعرفة التقليدية الموروثة إذ يقول "وقد كان التعطش إلى درك الحقائق الأمور، دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتها في جبلتي، لا باختياري و حيلتي حتى انحلت رابطة التقليد انكسرت علي العقائد الموروثة"، لذلك نجده (أي الغزالي) سعى إلى معرفة الحق، والفطرة الصافية التي يولد عليها الصبي، قبل أن تدخل عوامل تقليد الوالدين والمعلمين لتغييرها.

2-الموضوعي:

هو تأسيس للعلم الذي لا يختلف فيه اثنان، أو العلم الموضوعي بمصطلحنا الحديث، العلم الذي تتكشف فيه الحقائق للنفس فلا يبقى أدنى ريب، ولا يتصور الخطأ والتوهم، بحيث لا يتزعزع هذا اليقين في النفس مهما حدث، ولا يرقي إليه الشك " فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشاف لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[1].وهو العلم المطلوب لتأسيس المعرفة العلمية الصحيحة.

بعد طرحنا هذا يتأكد لدينا أهمية هذه الخطوة المنهجية التي اعتمدها الغزالي والتي تدل على أنه شك منهجي يهدف إلى تهديم المعرفة العلمية اليقينية المؤسسة على العقل والبرهان لا الجهل والتقليد، وسوف نتوسع فيه في المبحث الثالث في نظرية المعرفة عند الغزالي.

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص29.

المبحث الثالث: فكر الغزالي.

تمثل صفات الغزالي الشخصية، وتربيته، وظروف حياته، وخصوصية الطريق الذي انتهجه لنفسه، إضافة إلى ذلك ثقافة عصره، وظروف الدولة السلجوقية العامة، والصراع الفكري في وقته، ومصادر أخرى ذات أثر كبير في تكوين منهجه الفكري وعقيدته وقناعته الفكرية الروحية، وقد تميز عصر الغزالي بأنه عصر يموج بمختلف الآراء وشتى النزعات، وكل فريق يزعم أنه الناجي، وهنا نجد قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ستفترق أمتي إلى ثلاثة وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة"[1]، لذلك شهد عصره الجدل والنقاش، وسبب ذلك نشوء عدة مدارس فكرية، تتميز كل منها بأغراضها الدعائية سواء كانت مذهبية أو سياسية، منها علم الكلام بمدارسه المختلفة.

والغزالي بدوره اعترف أنه خاض غمار هذه جمعاء خوض الجسور، فتفحص كل عقيدة واستكشف أسرار كل طائفة، أي اطلع على غوائل (شرور ومصائب) كل الفرق والمذاهب في علم الكلام مثلا، نجد أن الغزالي أكمل ما بدأه الأشاعرة، فصار من مؤسسي علم الكلام ورائد من رواده بعد الأشعري (478 هـ)[2]، ومؤلفاته الكلامية تشهد على تفاعل الغزالي مع علم الكلام مثلا: مؤلفة الاقتصاد، والقواعد، كذلك الألجام العوام والمقصد الأسنى، كذلك فضائح الباطنية، تهافت الفلاسفة، وحجة الإسلام لم يتفاعل مع علم الكلام فقط، بل تفاعل أكثر مع الفلسفة ويظهر ذلك من خلال كتابه تهافت الفلاسفة، الذي كان بمثابة ثورة من الغزالي على الفلاسفة.

1-الغزالي ونقده للفلسفة:

من خلال قراءتنا، نجد أن له ثقافة واسعة ومعارف غزيرة وكان ميالا للحياة الروحية الباطنية

[1] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقد وتح: سليمان دنيا، دار المعارف، ط.6، د.س، ص50.
[2] محمد الفلاحي عبد الله، نقد العقل بين الغزالي وكانط، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط.1، 2003، ص64.

(حياة التأمل والتقوى).

لهذا لم يكن الغزالي فيلسوف بالمعنى المعروف لهذه الكلمة، لأنه حارب الفلسفة ونبذها، إلا أنه درس الفلسفة واطلع عليها، وعلى منتهي علومها في أقل من ثلاث سنوات يقول في كتابه المنقذ من الظلال "ثم إني ابتدأت – بعد الفراغ من الكلام – بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، وإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حق"[1]، و بدراسته للفلسفة وجد بها غرائب وعجائب لم يرضى عنها، وربما هذا هو السبب الذي دفعه إلى تأليف كتبه "تهافت الفلاسفة" ففيه عرض الفلسفة كما وجدها عند اخوان صفا والفارابي وابن سينا من غير تمييز بين الحق والباطل، ورأى فيه أن الفلاسفة على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة كفر وإلحاد[2]، والذي أوصلهم إلى عتبة الكفر، هو ما بلغهم عن الفلاسفة القدماء من حسن السمعة، وما هالهم من سماع أسماء ضخمة كسقراط، وبقرات، وأفلاطون أرسطو طاليس وأمثالهم[3]، معنى ذلك أن فلسفة الفارابي وابن سينا نموذجا للأفلاطونية المحدثة مع دخول عناصر مشائية أرسطية فيها. وكانت فلسفة إخوان منها نموذجا للفيثاغورية والأفلاطونية معا.

يقول الغزالي في مقدمة رسالته الشهيرة تهافت الفلاسفة (ص20) "لما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي من عقائدهم طبعهم، تحملوا باعتقاد الكفر تحيزا إلى غمار الفضلاء بزرعهم وانخراطهم في سلكهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافا من القناعة بأديان

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح وتقد: جميل صليبا، كامل عياد، دار الاندلس للطباعة والنشر. لبنان، ط.7، د.س، ص74.
[2] حنا الفاخوري ، خليل جر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع سابق، ص45.
[3] أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقد: شمس الدين، دار الكتب العلمية. لبنان، ط.3، 2008، ص20.

الآباء، ظنا بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى التقليد عن تقليد خرق وخيال، فأية رتبة في العالـم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقا ..."

معنى ذلك أن الغزالي لما رأى هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدب لتحرير هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) ردا على الفلاسفة القدماء، مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق باللاهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم و عوراتهم، و الفلاسفة على كثرة فراقهم، واختلاف مذاهبهم، متفقون مع الشرع على الإيمان بالأصليين الرئيسيين هما الإيمان بالله واليوم الآخر، واختلافهم في الفرع فقط، وما ينسبه إليه الجهلاء عار عن الحقيقة، وقد قسم الغزالي الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام:

1-**الدهريون** : هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر،زعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه بلا صانع ،ولم يزل الحيوان من النطفة ،و النطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا وهؤلاء هم الزنادقة[1].

1-الطبيعيون: هم قوم أكثروا بحثهم هو عن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوان فرأوا فيها عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، إلا أنهم ظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه وتنعدم بانعدام مزاجه، فجحدوا الآخرة أنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، وهؤلاء أيضا هم زنادقة. لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، إن آمنوا بالله وصفاته.

3-**الإلـهيون** :هم المتأخرون أمثال سقراط، وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطو وطاليس، وأرسطو طاليس هو الذي رتب المنطق، وهذب العلوم وحرر لهم ما لم يكن محررا

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال, المصدر سابق، ص76.

من قبل، ثم رد أرسطو طاليس على سقراط وأفلاطون ومن كان قبلهم من الإلهيين، إلا أنه استقي من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع منها، فوجب تكفير متبعيه من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا الفارابي وأمثالهم، وهذا التكفير لم يشتمل جميع من نقل عن أرسطو[1]. والغزالي بدوره لم يجادل الدهر يون والطبيعيين، لأنهم زنادقة أنكروا الإيمان واليوم الآخر أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، أما الإلهيون فبعض علومهم صحيحة، أولا تتصل بالدين وبعضها كالطبيعيات والإلهيات، أتت بالكفر والبدع.

الإلهيون كفروا في ثلاثة مسائل: قالوا بقدم العالم، أنكروا حشد الأجساد نفوا علم الله بالجزئيات، وقد وضع الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة لإبطال مذهبهم فيما أتوا من كفر و بدع[2].

2- مسألة قدم العالم:

يقول الغزالي اختلفت الفلاسفة في مسألة قدم العالم: هل العالم قديم أو محدث؟ والذي استقر عليه جماهيرهم المتقدمين، و المتأخرين هو قول بقدم العالم والفرق هو أن العالم هو المعلول علته هو الله، أي الفرق بين الخالق والمخلوق المشكلة التي كانت تواجه الفلاسفة الذين كانت لهم علاقة بالديانات السماوية، هي أن الله هو الموجود الوحيد القديم، وإن اعتقدت بوجود شيء آخر قديم، فإن ذلك يؤدي بك إلى الشك، لأن صفة القدم هي فقط لله بشكل عام تقدم العلة على المعلول، وتقدم البارئ على الكون هو تقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات و الرتبة لا بالزمان، لأنه لا يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا.

أدلتهم على قدم العالم انحصرت فيما يلي:

- قولهم أنه من المستحيل أن يصدر حادث من قديم مطلقا بدليل قولهم إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا، فلأنه لم يكن لوجود العالم مرجع، وكان العالم ممكنا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك، وجد مرجع، لكن لماذا حدث هذا المرجع الآن ولم يحدث من قبل؟ وإن كان

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص ص 76-77.
[2] يوحنا قمير، فلاسفة العرب (الغزالي)، ج1، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، ط.3 منقحة، د.س، ص ص 14-15.

الله غير قادر على إحداث ثم أصبح قادر، كيف حدثت هذه القدرة، أو لم يكن له غرض وأصبح له غرض، ولكن كيف حدث هذا الغرض فإن قيل لم يكن الله مريدا، ثم صار مريد فكيف حدثت الإرادة و أين حدثت أفي ذاته؟ كلا لأنه ليس محلا للحوادث؟ أو في غير ذاته كلا لأن حدوث الإرادة في غير ذاته لا تجعله مريدا[1]، معنى هذا أن فعل الخلق يحدث وفقا لثلاثة منها، العلم والقدرة والإرادة، فإن كان علمه الله عين ذاته وكذاك قدرته وإرادته فالفعل الحاصل عنها جميعا هو الفعل له، ومنذ كان الله عالما وقادرا ومريدا، كان الله خالقا هذا يعني منذ كان الله كان الكون.

فيجيب الغزالي على هذا ويقول ماذا يمنع من أن تكون الإرادة قديمة اقتضت وجوده (أي العالم) في الوقت الذي وجد فيه. فإن قيل: "إذا كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل فلا يتصور تأخذ المقصود إلا بمانع، وقد وجد الموجب بتمام شروطه، ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخذ الموجب"[2]، فيقول "الغزالي" على هذا الاعتراض ها هو الدليل المنطقي على ذلك، وما فضلكم على مخاليفكم الذين يعتقدون حدوث العالم بإرادة، وإن قيل أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها، فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده؟[3]

يجيب الغزالي على هذا بأن الإرادة هي ما يمكن من تمييز الشيء عن مثله، وإرادة الله مطلقة، أي أنها تختار هذا الوقت دون سواه، دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها، إلا فما معنى الإرادة المطلقة إذا كانت مقيدة؟[4]

هنا نجد أن الفلاسفة اعتمدوا على دليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وعدم تأخر المعلول عن العلة، واعتمد الغزالي على اقتضاء الترجيح، وتفضيل بعض الأوقات على بعضها، وحرية إرادة المريد وألا يكون مجبرا على فعله بزمن دون آخر.

[1] ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص90.
[2] المصدر نفسه، ص96.
[3] حنا الفاخوري، خليل جر، تاريخ الفكر العربي في الإسلام، المرجع السابق، ص649.
[4] الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر نفسه، ص ص 97 - 96

هذه المسألة بذات تجد ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" رد عليها فيقول: إن عملية الاختيار كانت بين مثلين متشابهين وليس بين فعل وترك واعترف ابن رشد بسفسطائية رد الغزالي، يقول إذ رد الغزالي لم يكن أقوى من أدلة خصومه، وأن النتيجة التي يريدها الغزالي هي إثبات تناقض الأدلة، ويرى فخر الدين الرازي أن الغزالي التزم الصمت إزاء هذه المسألة وأن عرضه كان تقريرا وهو يختلف على الرد، كما يرى (خوجة زاده) أن الإمام الغزالي جوز القول بقدم العالم أو يكاد، وأنه حين علق على جاليتوس لم يزد على القول بغموض المسألة واستعصائها على الفهم، وانه مال إلى التوفيق ولا يدري إن كان العالم قديم أم حديث؟[1].

أما الدليل الثاني على قدم العالم هو أن إذ قيل أن الله متقدم على العالم، والعالم متأخر على الله، لا بالزمان بل بالذات كالتقدم الواحد على الاثنين، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة ظله والحركتان متساويتان بالزمان، فتقدم البارئ على العالم هذا النوع من التقدم لزم أن يكون حادثتين أو قديمتين، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا أو إذ قيل أن الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان، فإذن قبل وجود العالم والزمان، زمان كان فيه العدم معدوم.

إذا كان العدم سابق على الوجود وكان الله سابق بمدة محدودة في طرفها الآخر غير محدودة في طرفها الأول، إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولجله يستحيل القول بحدوث الزمان[2].

كان اعتراض حجة الإسلام على هذا بـ: نعني بقولنا أن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ففي الحالة الأولى وجود ذات واحدة، وهي ذات الله، وفي الحالة الثانية وجود ذاتين وهما ذات الله وذات العالم، وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث وهو الزمان.

[1] محمد الفلاحي عبد الله ، نقد العقل بين الغزالي و كانط، المرجع السابق، ص144.
[2] الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص 110.

دليل ثالث على قدم العالم، رغم أن وجود العالم ممكن قبل وجوده إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا، وهذا الامكان لا أول له، أي لم يزل ثابتا، ولم يزل العالم ممكنا وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود، فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل.

رد الغزالي على هذا الاعتراض: أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجودا أبدا لا بد لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وقف الإمكان بل على خلافه، وهذا كقولهم في المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو، أو خلق جسم فوق العالم، ممكن آخر فوق ذلك الآخر وهكذا إلى غير نهاية، فلا نهاية لإمكان الزيادة دليل رابع وأخير، كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

وبيان ذلك أن كل حادث قبل حدوثه لا يخلو، إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود، والفرضان الثانيان لا يصحان في العالم فيبقى أنه ممكن الوجود، لكن إمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها كما يقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة، أو السواد والبياض أو الحركة والسكون، فيكون الإمكان وصفا للمادة، والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقا على وجودها، وكان الإمكان قائما بذاته.

فيجيب الغزالي: إن الإمكان والامتناع والوجوب قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له، فلو استدعي الإمكان شيئا يضاف إليه لا ستدعي الامتناع أيضا شيئا موجودا يضاف إليه يقال إنه امتناعه وليس الامتناع شيئا موجودا[1].

إن قيمة الغزالي الفلسفية تظهر في قوة نقده للنظريات الفلسفية، لكنه لم يقف عند النقد والتهديم كما هو الحال عند معظم المشككين، بل تعداها إلى تشيد صرح ديني وأخلاقي

[1] ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص 119-120

شامخ له مكانته في الحضارة الفكرية الإسلامية فشكوك الغزالي لم تستمر إلا فترة محدودة توصل بعدها إلى معرفة اليقين وهذه الشكوك تستحق اهتماما من الوجهة الفلسفية، لأنها تدل على نظرة عميقة في نظام الكون وتطوره كما أنها تتعلق بمسائل أساسية في الفلسفة لم ينتبه لها القدماء.

3- نظرية المعرفة عند الغزالي:

لقد بحث الغزالي في نظرية المعرفة، ومعيار اليقين، وذلك لكشف أسرار العلوم وحقائقها، فلم يترك كتابا في عصره إلا قرأه، ولا مذهب إلا وحاول الاطلاع عليه والوقوف على أسراره، ولا مشكلة من المشاكل إلا وبذل ما في وسعه لحلها ولا موضوع من مواضيع المعرفة إلا طرقه وحاول بحثه ومعالجته، فهو في سبيل المعرفة قد حاول الاطلاع على جميع علوم عصره والاحاطة بها، ففي البداية شك الغزالي في وسائل المعرفة، خاصة الحس والعقل، فهو وقف عند المعرفة الحسية عله يجد فيها طريق يوصل إلى معرفة العقائد الدينية، وأمعن النظر فيها فانتهى إلى الإقرار بعجزها عن إدراك الحقائق.

يقول الغزالي في المنقذ: "فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهي بي طول التشكك إلى أن لم سمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذت نفسي تتسع للشك فيها وتقول من أين ثقتي بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحركة وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة ..."[1]

فالغزالي فقد الثقة بالحواس وذلك لأنه وجدها تخطئ في أمور كثيرة، بعد ذلك تناول المعرفة العقلية فيقول في المنقذ: "قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي

[1] ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص26.

هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما موجودا معدوما، واجبا محالا".

فالغزالي هنا شيد العقل وجعله أداة للمعرفة، مؤكدا قدرته على كشف الحقيقة وهو موصل إلى اليقين، لأن هناك أمور لا تعالج إلا بالعقل مثل وجود الله وثبوت النبوة، فهذه الأمور هي من اختصاص العقل وليس الحواس، "ورغم تمجيد العقل، وجعله أداة للمعرفة، إلا أن الغزالي يقر بعجزه في معرفة الأمور الغيبية، كمعرفة ذات الله، ومعرفة معنى الوحي ومعنى الشيطان"[1]

فيقول في المنقذ " أما تراك تعتقد في النوم أمورا، وتتخيل أحوالا تعتقد لها ثباتا واستقرارا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصلا وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها....."[2]

فالغزالي هنا يرى أن الفلاسفة، والمتكلمون حاولوا معرفة موضوع الغيب دون جدوى، لأنهم لم يتخذوا إليه السبيل الصحيح، الذي اتخذه الغزالي وهو نور النبوة وقد أقر أن للعقل حدود يقف عندها، وهناك مصدر للمعرفة أسمى منه، والعاقل بدوره يجب أن يتقبل المعرفة الآتية عن طريق هذا المصدر وهو النور النبوي، بينما نجد الفيلسوف الفرنسي الحديث (أبو الفلسفة الحديثة) رينيه ديكارت اتخذ لنفسه منهج واضح لبلوغ اليقين، فقد اتخذ الشك منهجا للوصول إلى الحقيقة، ووضع له أسسا وقواعد، وهو بدوره شك كذلك في حواس العقل فهو قد بدأ في الشك في الحواس، وفي قيمة المعرفة الحسية، لأن اليقين المطلوب لم يتحقق إلا إذا طرحنا جانبا الحواس ومدركاتها المتغيرة، والتي كثيرا ما تخدعنا في حياتنا اليومية فيقول" كل ما تلقيته، حتى الآن على أن أصدق الأمور وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق

[1] جميل عصام زكريا، مصادر فلسفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع الأردن، ط.1، 2012 م، ص 204.
[2] ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص28.

الحواس، غير أني وجدت الحواس خادعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا تطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة"[1]، بعد ذلك انتقل إلى العقل لعل اليقين موجود في الاستدلالات العقلية التي تستمد قوتها اليقينية من بداهة العقل مثل قولنا مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما، وانتهى بشكه في الحقائق العقلية الأولية، وذلك لافتراضه بوجود (شيطان ماكر) استطاع أن يظلل العقل منذ الوجود في الحياة، فالشك الديكارتي في الحواس والعقل، هو مثل شك الغزالي سابقا، لكن اليقين الذي وصل إليه الغزالي قائما على الحدس القلبي والوحي الصوفي، بينما اليقين الذي توصل إليه " ديكارت" من شكه قائما على العقل ومبادئه المنطقية، والتي لا يمكن إخضاعها للشك أبدا.

الغزالي بدوره يقر بعجز العقل، واعترافه بأن هناك طور أسمى منه، وهو طور النبوة الذي يكشف أمور لا تدرك بالعقل، فالعقل عند الغزالي عقل واع مدرك لحدوده، يقول في كتابه المنقذ من الضلال "ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات"[2]، معنى ذلك أن الغزالي أعطى العقل الناقد الحد المستقل حقه على حساب العقل متأثر بالأوهام والشكوك والآراء الفاسدة، المقلد للأفكار التقليدية الموروثة عن الفرق والمذاهب دون نقد أو تمحيص.

كما أنه –الغزالي– رفض الفصل بين العقل والشرع، أوصى الباحثين عن الحقيقة بالجمع بين نور العقل ونور الشرع، "لأن هناك أمور غيبية تتجاوز حدود العقل ونطاقه فالعقل والشرع يؤلفان شيئا واحدا فهما يدلان على حقيقة واحدة لم يثبت أن اصطدام وجهها العقلي مع وجهها الديني، بل يؤد أحدهما الآخر ويصدقه"[3]، وهذا ما نجد ابن رشد ذهب إليه كذلك، وهو التوفيق بين العقل والنقل أي بين الدين والفلسفة، لأن كلاهما يفضي إلى الآخر، و

[1] روني ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط.4 ، 1988، ص 14.
[2] ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص 30.
[3] جميل عصام زكريا، مصادر فلسفية، المرجع السابق، ص 205.

المستلزمات العقلية نابعة من مقاصد الشرع، وما الفلسفة في نظره إلا تأكيد للعقيدة، بل هي المنهج العقلي لفهم الدين فهو يقول " النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع"[1] فطريق الصوفية يعتمد الكشف والذوق، الذي هو في حقيقته نور إلهي يشرف على النفس فيضيء أمامها الطريق، لتدرك الغيبيات، وتعرف اليقين، وهو بهذا يتميز عن طريق الحواس والعقل.

"طريق الصوفية في نظر الغزالي يتطلب التجربة الشخصية والمعاناة الحقيقة التي تسمى المكاشفة، كما يعتمد على الذوق والحال، وتبدل الصفات، وقطع علاقة القلب عن الدين ذلك بتطهيره من كل شيء، فالكشف أو الإلهام فهو ثمرة استعداد من العبد يتطلب تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، والزهد في الدنيا"[2]

فمعرفة الله عند الغزالي تمر بعدة مراحل: أولها تجنب الأخلاق المذمومة وقطع العلائق كلها بالمجاهدة للنفس، والتجمل بالأخلاق المحمودة محل المذمومة، كذل تنفيذ الأوامر الإلهية، التطلع إلى الرضا وانتظار المعرفة[3].

ومنه نخلص إلى أن الغزالي استمد نظريته من الالهام الذوقي الذي تميز بتأليفه بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية وبين الحكمة البحثية والحكمة الإشرافية ويعتمد قبل كل شيء على المعرفة التي في النفس، والتي تمكنه من إدراك الأشياء عن طريق الذوق أو العيان المباشر هو ضرب من الكشف الذي يأتي مؤيدا لما جاء به الوحي الإلهي، وهكذا نجد أن الموضوع الأسمى لهذه المعرفة الصوفية هو الله والتسليم بوجوده ووحدانيته لأنه العلة الأولى لجميع المعلولات التي هي جميع الموجودات.

[1] كرومي كيورك موزينا، ابراهيم سامي محمود، إشكالية العلاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد الثامن، العدد(1/15)، 2014، ص 18.
[2] كرومي كيورك موزينا، ابراهيم سامي محمود، إشكالية العلاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، المرجع سابق، ص 207.
[3] جميل عصام زكريا، مصادر فلسفية، المرجع السابق، ص 207.

الفصل الثاني: المنطق عند الغزالي

المبحث الأول: بدايات المنطق في الإسلام

المبحث الثاني: موقف الغزالي من المنطق

المبحث الثالث: الحد المنطقي عند الغزالي

يأتي المنطق في طليعة العلوم العقلية التي أفرزتها الحضارة الإغريقية، وفي واجهة العلوم التي انتشرت انتشارا واسعا لدى الحضارات الأخرى، وكما أنه ومع قدمه لا يزال في واجهة العلوم التي فتأت تنال حظا وافرا في عالم التعليم والبحث ويرجع هذا لماله من أهمية علمية تتمثل في افتقار العلوم كافة إليه، "وأرسطو الفيلسوف الإغريقي (484-322 ق.م) أول من هذب علم المنطق، ورتب مسائله وفصوله، وأول من ألف فيه، وتعرف مجموعة مؤلفاته ب (الأرغانو organon) وتضم كتبه التالية :"كتاب المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، كتاب الجدل، كتاب السفسطة، وقد يضاف إليه كتاب الخطابة وكتاب الشعر"[1]

وقد لقب بالمعلم الأول لاهتمامه في خدمة هذا العلم، وبعده ألف "فرفريوس الصوري" (233-304 ق –م) كتابه الموسوم بـ "إيساغوجي isagoge" وهذه الأخيرة كلمة يونانية معناها المدخل وهو الاسم الثاني لهذا الكتاب، وهذا لأنه يبحث في الكليات الخمسة، وقد نقل هذا الكتاب –الإيساغوجي- "أبو عثمان الدمشقي"، وكان ذلك في القرن التاسع ميلادي واختصره" أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري" المتوفى سنة (633هـ/1264م).

فالمنطق جاء عند اليونان على يد المعلم الأول أرسطو، لكن كيف وصل إلى الإسلام وعن طريق من وصل؟

قبل انتهاء القرن الهجري الأول اتسعت رقعة العالم الإسلامي، حيث أنها امتددت من الصين شرقا إلى الأندلس غربا، وامتدت إلى الشمال فشملت آسيا الصغرى شمالا، وبلاد فارس جنوبا، فأصبحت المناطق الآهلة بالمسيحيين الناطقين للسريانية في بلاد الشام والعراق، ومن ممتلكات العالم الإسلامي، وهذه المناطق هي التي انتقلت إليها التعاليم الهيلينية الإسكندرية على يد الطوائف المسيحية المتعددة (اليساطرة، واليعاقبة أساسا)، واستمر المسيحيون

[1] نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، تر: محمد مهران، دار المعارف. لبنان، ط1، 1985، ص ص 28-29.

السوريون في رعاية الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية ومن خلالهم أصبح العرب ورثة هذا التراث[1].

فطوائف المسيحية اهتمت بالرياضيات، والطب، والفلك اليوناني، كما اهتمت بالفلاسفة اليونانيين، وهذه الفروع كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدراسات اللاهوتية، لأن العلم والفلسفة قدما التعليل التصوري للعقل، حيث وحد اللاهوت هذه الكنائس فيه صياغته الواضحة، وعلى وجه اعتبر الطب بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، الكثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان أعدوا على أنهم أطباء بدن، وأطباء روح بالمثل.

وكان المنطق جزء لا يتجزأ من مناهج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائد في الإسكندرية" بنفس الطريقة التي وصى بها جاليتوس الحكيم، ترجمت كتب أرسطو المنطقية، وخضعت لدراسات كثيرة وتحليل دقيق على يد المسيحيين الناطقين بالسريانية في سوريا والعراق"[2] وكان هذا التقليد السرياني استمرارا لتقليد الإسكندرية إبان القرنين، وهناك ترجمات للسريان لمنطق أرسطو، ومازال الكثير منها موجود، وقد نشر بعضها ويضم "كتب مقولات، العبارة التحليلات الأولى"، وكان ايساغوجي فرفريوس قد وضع على رأس الأرجانون المنطقي بوصفه مقدمة له، ثم أضيف كتاب الخطابة وكتاب الشعر في النهاية، وقد أحدث الكتاب الأخير نوعا من الاضطراب للكتاب السريان، مثلهم في ذلك مثل خلفائهم العرب وذلك لأن الأدب اليوناني على عكس العلم والفلسفة اليونانية، فهو كتاب مغلق بالنسبة لهم (أي كتـــاب الشعر).

ونتيجة لذلك وصل شراح المنطق الأرسطي من السريان إلى التنظيم الأساسي التالي للأعمال المنطقية، اسياغوجي (فرفريوس)، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط.1، 20014، ص 35.
[2] المرجع نفسه، ص 35.

الثانية، الجدل، المغالطات (السفسطة)، الخطابة، الشعر، وقد أخذ العرب هذا البناء المنطقي الأرسطي[1]، وأشار إلى مجموعة هذا الأرجانون ب: (الكتب التسعة) في المنطق، أو الكتب الثمانية باستبعاد كتاب (الشعر) أو (الإساغوجي) أحيانا.

كانت الرسائل الأربعة الأولى من هذه الرسائل المنطقية تسمى بالكتب الأربعة في المنطق هي الرسائل الوحيدة التي تمت ترجمتها إلى السريانية عام قبل 800م، وكانت تشكل موضوع الدراسات المنطقية في الأكاديمية السريانية وهذا التنظيم من المذهب الأرسطي الأفلاطوني الجديد بالإسكندرية.

إن كل هذه التفصيلات المتعلقة بسمة المنطق الأرسطي في ثوبه السرياني قد انتقلت إلى العرب، بما في ذلك موضوعات من قبيل تنظيم الأعمال المنطقية والتركيز على "الكتب الأربعة"، والتصور الخاص بوضع المنطق بين العلوم ودور المنطق في برنامج تعليم الطب والفلك، ومعرفة المسلمين للمنطق، لم تقتصر على الترجمة التي نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، بل سبق ذلك معرفتهم عن طريق الاحتكاك والجدل الذي كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة، التي كانت تدرس بها هذه العلوم[2].

الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام، ومصر أثناء الفتح العربي لتلك البلاد، وفي هذا الصدد يقول الدكتور البهي "إن ترجمة الكتب ليست هي الأداة الوحيدة في توصيل المعرفة من جماعة إلى أخرى، بل قبلها تكون الصلة العملية عن طريق الاختلاط في المجالس، والحديث الشفوي المتبادل فيها"[3].

كما نجد كذلك المستشرق "جولد تريهر" في كتابه محاضرات الإسلام:" ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها بل كان الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى، كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع ميلادي حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف

[1] نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ، الرجع سابق، ص133.
[2] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص 36.
[3] محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار غريب، القاهرة، ط. 2، 1982م، ص 162.

حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي"، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل[1]. معني هذا أن المنطق لم يصل إلى العرب عن طريق الترجمة فقط، بل بالاحتكاك والاختلاط والجدل والنقاش. أي إطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة، والمنطق خاصة عن طريقين:

1-طريق الترجمة والنقل.

2- طريق الحديث الشفوي.

مصدر هذين الطريقين مسيحيي الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة، أو من يعرفون بالسريان. قام السريان بنشر الفلسفة اليونانية في العراق وما حولها وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم السريانية، التي حفظت بعض الكتب اليونانية التي فقد أصلها، إذ ترجمة السريان كانت الأساس الذي اعتمد عليه العرب والمسلمون أول أمرهم، لأنهم -السريان- كانوا ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين كالمنطق، الطب، الرياضة، أما الإلهيات فكانت تعدل بما يتفق والمسيحية[2]، أي عن طريق السريان وصلت الثقافة اليونانية إلى العرب، فهم حلقة وصل بين العرب واليونان، ففي العصر الأموي اشتهر من السريان "يعقوب الرهاوي" (640-708م)، والذي ترجم الكثير من كتب الإلهيات اليونانية.

لما جاء دور النقل الفلسفة، والعلوم إلى العربية في العهد العباسي، كان لهؤلاء السريانيين الفضل الأكبر في الترجمة أمثال "حنين ابن إسحاق" وابنه "إسحاق" وابن أخته "حبيش"، من هنا نفهم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندرية والمدارس فيها انتشرت على يد السريان، وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين وامتزج هؤلاء

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص 36، 37.
[2] المرجع نفسه، ص 37.

المحكومين بالحاكمين على الشرح الذي شرحته، ومن نتائج هذا الإمتزاج تشعب هذه التعاليم في المملكة الإسلامية. كما تزاوجت العقول المختلفة وتزاوجت الأجناس المختلفة، فنتج عن هذا التزاوج الثقافة العربية الإسلامية ونتجت المذاهب الدينية والفلسفة الإسلامية والحركات العلمية والفنون الأدبية[1].

هكذا كان نقل المنطق اليوناني إلى العرب هو العمل الذي اضطلع به مسيحيو الشام والعراق الناطقون بالسريانية، وكان هذا النقل مشبعا بالتصورات والتميزات التي أخذها الباحثون السريان من الاسكندرية، وقد بقي هؤلاء الباحثون على قدر طيب من المعرفة باللغة اليونانية. والفكر اليوناني في العالم الإسلامي إبان القرن التاسع ميلادي، والجيل الأول من كتاب العرب في الفلسفة والمنطق مثل الكندي، الرازي، الفارابي كانوا نتاج المدرسة السريانية لأنهم اكتسبوا معرفتهم الفلسفية من رجال تعلموا في هذه المدارس[2].

إن التقليد السرياني لم ينقل إلى العرب مادة المعارف اليونانية، بل نقل إليهم صورها أيضا الباحثين الناطقين بالعربة من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد هم حلقات في سلسلة يضم أعضاءها الأوائل باحثين ناطقين اليونانية من امثال الإسكندر الأفروديسي، فرفريوس ثامسطيوس وأمونيس.

لم يتلقى العلوم اليونانية عامة، و المنطق خاصة تشجيع خلال العصر الأموي (661-750)، إلا أن الأمر تغير بمجيء العباسيين، يقول السيوطي في كتابه (صوت المنطق) ناقلا عن الشيخ نصر المقدسي: من أئمة أصحابنا في كتابه "الحجة على تارك الحجة" أنبأني أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد الأنصاري، قال سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان يقول: "رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة وكان أكثر أعمالهم وأصحابهم، ولا يتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس وكانت الرئاسة فيهم، وفي قلوب أكثرهم

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص ص 37.38.
[2] نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، المرجع السابق، ص 139.

الرؤساء منهم الكفار والبعض للعرب ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام..."[1]

أول الحوادث التي أحدثوها إخراج الكتب اليونانية إلى أرض الإسلام فترجمت بالعربية شاعت في أيدي المسلمين وكان سبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحي بن خالد بن برمك، وذلك أن الكتب اليونانية كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم يخاف على أهل الروم إن نظروا في الكتب اليونانية، يتركو دين النصرانيون ويرجعو إلى دين اليونانية وبالتالي تتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمسة بالحجر و الحصى حتى لا يصلوا إليها، ولما أفضت رئاسة دولة بني العباس إلى يحي بن خالد –كان زنديقا– بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فطلبها خالد من ملك الروم، فبعثها ملك الروم إليه بعد أن استشار البطارقة والأساقفة والرهبان، وبين لهم خطورة هذه الكتب على عقيدة النصارى[2].

من الأسباب التي دعت المسلمين إلى ترجمة كتب اليونان:

السبب الأول: تفكك وحدة المسلمين في الرأي والاتجاه، وقد يكون طابع الدولة العباسية التي قرن عصر الترجمة بقيامها، لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل في تاريخها، وهي الميل من أول الأمر فيها إلى العلم أيا كان نوعه.

السبب الثاني: حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم في العلم – مترتبا على السبب الأول –هو تفكيك وحدة المسلمين، في كونه من أسباب النقل والترجمة، لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر في تقريب المسلمين العلماء الأجانب إليهم وبالتالي لبقيت الدولة الإسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية إسلامية.

[1] السيوطي جلال الدين، صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ج 1، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، د.ط. د.س، ص 39.

[2] المرجع نفسه، ص ص 40،39.

لقد كان تفكك وحدة الجماعة الإسلامية، وحضارة العباسيين، من الأسباب العامة التي دعت المسلمين إلى نقل الآداب والثقافات الأخرى إلى لغتهم وخاصة الفلسفة اليونانية. إلى جانب هذه الأسباب العامة نلتمس أسباب أخرى خاصة، توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة خاصة المنطق، وإذا ألقينا نظرة إجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص، من منطق وما بعد الطبيعة، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده، من بينها حصلت أيام المنصور في أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية.[1]

وما ذكره المؤرخون – استنباطا من مظاهر الحياة العقلية في آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية– أن الأسباب في ترجمة المنطق أيام المنصور ترجع إلى:

- كثرة التناظر والجدل الديني بينهم من جهة، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من جهة أخرى، فأوصلهم هذا الاشتباك إلى الجدل وبالتالي الاطلاع على "المنطق اليوناني" كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين، حتى يجاور الطرف الآخر – اليهود والنصارى– لأنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التي في مقدمتها المنطق.

- كذلك من أسباب ترجمة المنطق: دخول الكثير من عقائد الفرس، وأقوالهم الدينية في الجماعة الإسلامية، والذين سلكوا في تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الإغريقي. مما جعل المسلمين يتخذون نفس الطريق لمعارضتهم بعد إتقانها، فعمدوا المنطق اليوناني ليستمدوا منه حاجتهم.

فمنذ آخر عصر الدولة الأموية رأى المسلمين أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى، كما رأوا طريقتهم في الجدل، وبالتالي أدركوا من ذلك حاجتهم في الوقوف على صفحة المعارضين كي يجاورهم في طريقة الإقناع والإلزام والمنصور بما له من سلطان وما يحكى عنه من تمكن في العلم والدين في نفسه كان العامل الرئيسي في ترجمة المنطق أيام

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص ص 40-41.

خلافته (754-775م)[1]. وبعد مضى عصر "منصور"، أتى عصر "المهدي" وانتهى، ومر عصر "الهادي" دون أن يؤثر عنهما، أو واحد من الأشخاص البارزة في وقتهما شيء يتعلق بالترجمة في عمومها.

ثم جاء بعد ذلك عصر "هارون الرشيد" وهو خامس الخلفاء العباسيين فترة حكمه ما بين (786-809م) وهو بدوره واصل دعمه لهذه الدراسات وكان لهذا الأمر أهميته للمنطق بسبب الصلة الوثيقة التي جاءت من التجمعات المسيحية الناطقة بالسريانية، بين الدراسات الطبية في التقليد اليوناني من ناحية والفلسفة اليونانية والمنطق على وجه الخصوص من ناحية أخرى.

ثم يأتي عهد "المأمون" الذي حكم من (813-833م) وهو سابع خلفاء الدولة العباسية ساند دراسة التعاليم اليونانية، يعد عصره العصر الذهبي للترجمة والعصر الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية.

يقول "ابن صاعد الأندلسي" عن عصر المأمون (لما أفضت الخلافة إلى المأمون تمم ما بدأ جده المنصور، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخرجه من معادنه بفضل همته الشريفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب "أفلاطون وأرسطو وبقراط"، وغيرهم من الفلاسفة فاختار لها مهرة الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حفز الناس على قراءتها ورغبتهم في تعلمها[2].

حركت الترجمة في عهد المأمون لم تقتصر على تشجيع الخليفة فقط، بل أصحاب الوجاهة والثروة كان لهم دور ملحوظ في هذا الشأن، فتقاطر على بغداد المترجمون من أنحاء العراق والشام وفارس وفيهم النساطرة و اليعاقبة والصائبة والمجوس والروم والبراهمة، يترجمون من

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص ص 41-42.
[2] ، المرجع نفسه، ص 43.

اليونانية والفارسية والسريانية والسنسكريتية واللاتينية وغيرها، حتى كثر في بغداد الوراقون وباعة الكتب، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة[1].

أصبح هم الناس البحث والمطالعة، وظلت تلك النهضة مستمرة بعد المأمون إلى عدة خلفائه، حتى نقلت أهم كتب القدماء إلى العربية، وبعد ذهاب عصر "المأمون" ضعف الإقبال على ترجمة العلوم، خصوصا الفلسفة وقام "المتوكل" في خلافته (232-247 هـ) القرن التاسع ميلادي، باضطهاد أصحاب الرأي والمشتغلين بالفلسفة، فأصبح مريدوها يتجنبون الظهور بها لكن لا يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس أشهرها "الإخوان صفا"، يقول السيوطي: "إن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، ولكنها لم تكترث فيهم، ولم تشتهر بينهم، لما كان السلف يمنعون من الخواض فيها، ثم اشتهرت في زمن "البرمكي"، ثم قوي انتشارها في زمن "المأمون" لما أثاره من البدع، وحث عليه من الانشغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة"[2]

إلى أن جاء المتوكل ونهى عن الجدل والمناظرة، وأمر بالرجوع إلى السنة إرضاء للمتمسكين بظواهر الدين الذين يميلون إلى التأويل، والشرح العقلي في العقيدة، لقد تحدثنا عن أسباب الترجمة وأهم الخلفاء ماذا قدموا في عصرهم والآن يجب أن نلقي الضوء على أول من قام بعملية نقل كتب المنطق الأرسطي إلى العربية.

إن أول تقديم للمنطق اليوناني في اللغة العربية خلال الفترة (810-820) تقريبا، وذلك بترجمة الكتب الأولى من الأرغانون، كما ظهرت في هذه الفترة مجموعة من الشروح المختصرة لخلاصة (الكتب الأربعة) في المنطق، ويعود الفضل في هذه العمال إلى محمد بن عبد الله بن المقفع المؤلف الشهير مترجم الأسطورة الفارسية " كليلة ودمنة"[3]، فابن المقفع كما هو مشهور أول من ترجم كتب المنطق الأرسطي بأمر "المنصور"، وانتسب إليه

[1] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج3، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط. د.س، ص167.
[2] جلال الدين السيوطي، صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، المرجع السابق، ص 45.
[3] نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، المرجع سابق، ص 143.

ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة "كتاب المقولات" ويبحث في الأجناس العالية، كتاب "العبارة" ويبحث في القضايا التصديقية، كتاب تحليل "القياس" ويبحث في أشكاله، كما انتسب إليه كذلك ترجمة كتاب إيساغوجي "لفرفريوس" السوري" الذي جعل مدخلا للكتب الأرسطية في المنطق[1].

في هذا يقول القاضي صاعد في طبقاته ص 56، إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم، فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة "عبد الله بن المقفع" الخطيب الفارسي، كاتب المنصور، فإنه ترجم كتب "أرسطو، طاليس" المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق، وهو كتاب "قاطاغورياس" وكتاب باري "أرميناس"، وكتاب "أنولوطيقا" ذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط، كما ترجم مدخل الى كتاب المنطق المعروف أساسا "بإيساغوجي" لفرفريوس السوري"، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم كتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية[2].

لكن هناك من المحدثين من اثار الشك في ذلك، وقد لاحظ "كروس" أن " ابن المقفع" كان لا يعرف السريانية التي كتب بها هذه الملخصات الفلسفية، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ينهض دليلا غلى وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب، أما القول برد ترجمة " أرسطو" المنطقية إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد وعنه نقل "ابن القفطي" في تاريخ الحكماء حتى يكاد يورد النص "صاعد" حرفيا، وكذلك فعل "ابن أبي إصبعية" في عيون الأنباء ولكن "ابن النديم" لم يشر في" الفهرس" إلى ترجمة "ابن المقفع" لكتب أرسطو طالسية[3]، وبالتالي ترجمة منطق أرسطو إلى العربية عند ترجمة واحدة، بل توالت عليه عدة ترجمات، وقد أورد

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص 44.
[2] المرجع نفسه، ص 45.
[3] عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ط3، د.س، ص 18.

"ابن النديم" في كتابه "الفهرست"، ثبتا بكتب "أرسطو" المنطقية التي ترجمت إلى العربية مع شروح المشاءين عليها، ثم تفسيرها وتلخيصها لدى الفلاسفة مسلمين على هذه الصورة:

1- **كتاب "قاطيغورياس" أي "المقولات":** قال عنه "الفارابي" هو في قوانين المفردات من المقولات والألفاظ الدالة عليها، ترجمة "ابن المقفع" في أيام المنصور ثم إسحاق ابن حنين، ثم "يحيى ابن عدي" بتفسير الاسكندر الأفروسي، وللفارابي كتاب شرح المقولات، ولابن سينا رسالة في أغراض المقولات.

2-كتاب باري أرميناس أي "التفسير": يدعى أيضا "العبارة"، وصفه الفارابي بأنه في قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين، ترجمه "إسحاق ابن حنين" إلى العربية، وشرحه "الفارابي" واختصره "حنين ابن إسحاق"[1].

3-كتاب أنا لوطيفا: معناه تحليل القياس، قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس، ترجمة "ابن المقفع" ويقال أنه عرضه على حنين فأصلحه وفسره "الكندي" و"أبو بشر متى" و"الفارابي".

4. كتاب أنا لوطيفا الثاني: يدعى "أنولوطيقا" أي البرهان قال "الفارابي" :فيه الأقاويل التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، قوانين الأمور التي تلتئم بـــها الفلسفة. "ترجمة مت بن يونس" ومن السريانية "إسحـاق ابن حنين" وشرحه الكندي و الفارابي[2].

5- كتاب طوبيقيا: معناه الجدلية أو الجدل، قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تمتحن الأقاويل، وكيفية السؤال الجدلي، والجواب الجدلي، بالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل، ترجمة "بن عدي" و"أبو عثمان الدمشقي" من السريانية: وللفارابي مختصر لهذا الكتاب، وشرح عليه أيضا.

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الارسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص.47.
[2] المرجع نفسه، ص.47.

6- كتاب سوفسطيقا: هي المغالطة وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة، قال الفارابي فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس، وتحيز ترجمة "إسحاق ابن حنين" و"الفارابي" شرح عليه[1]. وجملة هذه الكتب الستة تعرف عند الإغريق باسم "**الأرغانون** أو **الأرجانون**" ومعناه "**الآلة**" لأنها الآلات الملازمة في البحث، المستعملة في كل علم، وهناك كتابين ألحقهما العرب في الكتب المنطقية وهما:

6. **كتاب ريطوريقا:** معناه الخطابة، قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن لها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء. هل هي على مذهب الخطابة أم لا، ترجمه إلى العربية "إسحاق ابن حنين" وللفارابي شرح عليه ومقدمة له.

7. **كتاب بوطيقا:** أي صنعة الشعر، قال الفارابي: فيه القوانين التي إليها الشعراء وأصناف الأقاويل الشعرية ترجمه إسحاق ابن حنين، ولخصه "الكندي". هكذا قد نقلت أرسطو المنطقية، وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة ممتازة، وقد تعاقب الترجمات على نص واحد مما يشهد أنهم قطعوا شوطا بعيدا في التطرف العقلي، وما نلاحظه هناك بعض كتب أرسطو المنطقية ترجمت أربعة مرات[2].

على أية حال، فقد ترجمت البحوث الأرسطوطالسية إلى العربية لأن المنطق كان ضروري لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية، برد شبهات خصومهم، ودفع حملاتهم على الإسلام، ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثر ملحوظ، إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطق، يقول ابن سينا:"لا نلتفت فيه- أي منطق أرسطو- لفت عصبية أو هوى، أو عادة أو ألف ويقول في موضع آخر: أنه من اعتزازه بمنطق المشائين أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا أربهم منه"

[1] محمد حسين مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، المرجع السابق، ص 47.
[2] المرجع نفسه، ص 47.

المبحث الثاني: موقف الغزالي من المنطق

بعد وصول منطق أرسطو إلى العالم الإسلامي اتخذ المسلمون منه مواقف مختلفة ما بين التأييد والمعارضة، وقد استندت المواقف من علم المنطق أساسا إلى المصطلحات المعتمدة في هذا العلم، فالفلاسفة تلقوا المنطق الأرسطي بإعجاب، وأحاطوه بهالة من القدسية، أمثال الفارابي (259-329هـ) الذي أيد المنطق الأرسطي بشدة، مما جعل المؤرخون يطلقون عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، فقد أثر الفارابي على أهمية المنطق باعتباره يقوم العقل، ويسدد الإنسان نحو الطريق الصواب وابن سينا بدوره (370-458 هـ) من أشهر مفكري الإسلام الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي ومصطلحاته، فقد أثر على ضرورة تعلم المنطق، لأن الاعتماد على الفطرة لا يوصل إلى الحقيقة لأن الفطرة قد تصيب وقد تخطئ، ومن هنا شدد ابن سينا على الرجوع إلى المنطق الأرسطي قائلا :" وكانت الفطرة الأولى والبديهية من الإنسان وحدهما قليل المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له ذلك إنما يحصل بالاكتساب"[1].

كذلك ابن الحزم (384-456 هـ) كان له موقف إيجابي اتجاه المنطق الأرسطي، ويظهر ذلك في كتابه التقريب لحد المنطق لكن نجد علماء أصول الفقه قد عارضوا المنطق أمثال الإمام الشافعي (م 204 هـ)، الذي عارض وهاجم المنطق، وبلغ الأمر إلى حد تحريمه فيقول "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان ارسطو طاليس"[2]، أما ابن تيمية فقد ثار على المنطق، معتبرا إياه دخيل على الفكر الإسلامي، وهو ميزان غير صادق، فهو مجرد أوهام، وقد اعتمد ابن تيمية منهج علمي في نقده للمنطق يظهر ذلك في كتاب " الرد على المنطقيين"، وكتاب "نقض المنطق".

[1] ابن سينا، منطق الشفاء، تقد: أحمد فؤاد الأهواني، دار الكتب، د. ط، د. س، ص 35.
[2] جلال الدين السيوطي، صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، المرجع السابق، ص15.

أما الغزالي كان له موقف إيجابي اتجاه المنطق، ويعتبر أول من مزج المنطق بعلوم المسلمين، وأول من انتقد واستبدل مصطلحات المنطق بمصطلحات جديدة، فهو قدم المنطق بثوب إسلامي أي أسلم النظرية المنطقية، وقد عرف الغزالي المنطق بأنه "النظر في طرف الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه"[1]، وعلم المنطق هو القانون الذي يتميز به صحيح الحد من فاسده، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينا، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها[2].

لقد اعتمد الغزالي في تعلم المنطق اليوناني، كتاب الشفاه والإشارات والتنبيهات، وهنا نسجل تبني الغزالي التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية، كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الثقافة العربية مع اجتهاد في تقريبها وتعليمها والتمثيل لها، والهدف من تأليفه كتاب "مقاصد الفلسفة"، هو تلخيص وشرح وتبسيط الفلسفة في عمومها والمنطق كما ورد على لسان المناطقة الذين سبقوه، محاولا البرهنة على مقدرته في فهم الفلسفة، توطئة للرد عليها، ونقد أفكار أصحابها من جهة، ومن جهة أخرى قدرته على التحكم في مصطلحاتها ولغتها.

لقد عرض الغزالي، ولخص في هذا الكتاب أفكار الفلاسفة الطبيعية والمنطقية والإلهية، ليقوم بنقدها فيما بعد في كتاب التهافت، فكتاب مقاصد الفلسفة يعتبر مقدمة لكتاب التهافت، وهذا ما يبينه في قوله "فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد فيه إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل ... ومقصود الكتاب، حكاية مقاصد الفلسفة وهو اسمه"[3].

تحدث الغزالي في بداية الكتاب عن أقسام المنطق، حيث قسمه إلى ثلاثة أقسام: قسم الحدود، قسم القضايا، قسم الاستدلالات أو القياس، فيقول "في الألفاظ ووجه دلالتها على

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص103.
[2] الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح وتع: أحمد زيد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط.1، 2003، ص35.
[3] المصدر نفسه، ص96.

المعاني، ثم في المعاني وأقسامها، ثم في القضية المركبة من موضوع ومحمول وأقسامها ثم في القياس المركب من قضيتين"[1]، وعندما تحدث عن الألفاظ والمعاني استخدم ثلاثة مصطلحات أساسية هي" المطابقة: التضمن، الالتزام، "المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه، والآخر بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط المخصوص ... والثالث بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط". وفي تقسيم الغزالي الحد أو اللفظ يقدم مجموعة من المصطلحات، منها المفرد والمركب فيقول في المقاصد "أما المفرد فهو الذي يراد بأجزائه أجزاء من المعنى كالإنسان...وإن أردت النعت فهو مركب"، أما في تعريفه للكلي والجزئي يقول "الجزئي ما يمنع في نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كقولك زيد، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، والكلي: ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه فالفرس والشجرة والإنسان"[2]

في تحدثه عن تشعب الألفاظ يقدم الغزالي خمسة مصطلحات هي" المتواطئة، المترادفة المتباينة، المشتركة، المتفقة. يقول "**المتواطئة** كقولك حيوان فإنه ينطبق على الفرس والثور الإنسان بمعنى واحد...، أما المترادفة فهي الأسماء المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالليث والأسد، والخمر والعقار، "و**المتباينة** المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها. و**المشتركة** هي اللفظ الواحد المطلق كالقط العين، و**المتفقة** هي **المترادفة** بين المشتركة والمتواطئة كالوجود (الجوهر)، (العرض)"[3]

أما في علاقة المعاني ببعضها البعض، قدم لنا الغزالي مجموعة من المصطلحات منها المصطلح الذاتي والعرضي مثل"إذ قلنا هذا الإنسان حيوان وأبيض" أدركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية إليه، وبين نسبة الأبيضية إليه، فهنا نسبته إلى الموضوعات الحيوانية يسمى **ذاتيا** ونسبته نسبة الأبيضية يسمى **عرضيا**.

[1] أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق ، ص 15.
[2] المصدر نفسه، ص ص 16 17.
[3] المصدر نفسه، ص 18.

يقسم **الذاتي** إلى قسمين: **الجنس** و**النوع** الأول يقول عن ذلك "مالا أعلم فوقه يسمى جنسا ما لا أخص تحته يسمى نوعا"[1]، أما عن الكليات الخمس فهي "الجنس، النوع الفصل العرض العام، والخاصة" وهذا نفسه تقسيم أرسطو، والمنطق لدى المعلم الثاني (الفارابي) من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ينقسم إلى قسمين: **قسم التصور** يشتمل على مسائل المعاني والحدود، **قسم التصديق:** يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين. وكل واحد من القسمين، إما أن يكون بديهي أو نظري، والبديهي لا يحتاج إلى نظر وإعمال الفكر، بخلاف النظري، والتصورات البديهية هي معاني ظاهرة مركزة في الذهن، كمعنى الوجوب، الوجود، الإمكان، وهي أمور لا يمكن البرهنة عليها، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب، بل ينبه العاقل عنها إلى معانيها، فهي بينة بنفسها، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين[2].

أما القسم الثاني من كتاب المقاصد، خصصه الغزالي للحديث عن القضية حيث بدأ بتعريفها قائلا "المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام، ولسنا نقصد من جملتها إلى قسما واحدا هو الخبر، ويسمى قضية وقولا جازما وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب"[3]، وهذا التعريف أخذه عن ابن سينا الذي اقتصر على الجملة الخبرية فيقول "هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري، وهو الذي يقال لقائله: إنه صادق فيما قاله أو كاذب"[4]

يقسم الغزالي القضية إلى قسمين: حملية وشرطية، **الحملية** تشتمل على جزأين يسمى أحدهما موضوعا وهو المخبر عنه ك(العالم) من قولك العالم حادث، ويسمى الثاني محمولا هو الخبر ك(حادث) من قولك العالم حادث.

[1] أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق ، ص 20.
[2] الفارابي، عيون المسائل، ط، القاهرة 1907 م ، ص 2.
[3] الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدرنفسه، ص 22.
[4] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف ، مصر، د.ط، 1960، ص 267.

أما القضية **الشرطية** هي التي تتكون من قضيتين، تسمى الأولى مقدما والثانية التالي، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين، شرطية متصلة، وشرطية منفصلة.

مثال: على القضية الشرطية المتصلة.

-إذا كانت الشمس طالعة، فإن الكواكب خفية قضية شرطية متصلة.

مقدم تالي

-أما **المنفصلة** تشمل جزأين كل واحد أيضا قضية إذا حذف عنهما كلمة الشرط ولا ترتيب بين جزأين إلا من حيث الذكر كقولك العالم إما حادث، وإما قديم، وتقسم القضية باعتبار محمولها إلى موجبة مثل: العالم حادث، وسالبة مثل: العالم ليس بحادث، أما من حيث الموضوع تقسم القضية إلى قسمين شخصية مثل: زيد عالم وإلى غير شخصية، وهذه الأخيرة القضية غير شخصية تنقسم إلى مهملة ومحصورة، والمهملة ملا تسور بسور بين فيه أن الحكم محمول على موضوع أو بعضه: مثال: الإنسان في خسر اذ يحتمل أنك تريد البعض.

والمحصورة: هي التي ذكر فيها وهي أربعة:

1- موجبة كلية: كل إنسان حيوان.

2- موجبة جزئية: بعض الناس كاتب.

3- سالبة كلية: لا إنسان واحد حجر.

4- سالبة جزئية: بعض الناس ليس بكاتب.[1]

هذا التقسيم الذي قسمه الغزالي للقضية، هو متطابق وتقسيم ابن سينا لها يقول ابن سينا "فإن كان بين أن الحكم عام سميت القضية كلية، وهي إما موجبة مثل قولنا كل إنسان حيوان وإما سالبة مثل :ليس واحد من الناس تحجر، وإذا كان بين الحكم في البعض، ويتعرض للباقي

[1] ابو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق، ص ص 28- 29

أو نعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب وإما سالبة مثل ليس بعض الناس بكاتب"[1] والغزالي تعرض كذلك لمصطلح تقابل القضايا الحملية فكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إن قاسمها الصدق والكذب سميتا متناقضتين ويقال إن أحدهما نقيض الأخرى، أي يكذب إن صدقت القضية، ويصدق إن كذبت القضية.

تم التعرض لشروط التقابل كما عرضها من قبل أرسطو والفارابي وابن سينا، وتطرق لعكس القضايا والقواعد التي ينبغي توفرها، والعكس جدل الموضوع محمول والمحمول موضوع، فإن بقي الصدق بعينه، هي قضية معكوسة، وإن لم يلزم فهي لا تنعكس[2]، وما نلاحظ هنا أن تعريف العكس وقواعده هي نفسها التي ذكرها ابن سينا دون إضافة أو نقصان، فالعكس عند ابن سينا هو جعل المحمول من القضية موضوعا، والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب.

أما **القياس** فهو عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا يلزم من تسليمها بالضرورة قول آخر اضطرارا مثال: العالم مصور، وكل مصور حادث "فإنهما قولان مؤلفان، يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو "العالم حادث"، نفس التعريف نجدده عند ابن سينا " القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر"[3]

والقياس نوعان عند الغزالي:

1- قياس اقتراني (حملي): وهو يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد.

2-قياس استثنائي:

يصطلح على الحد المشترك الذي يتكرر بالحد الوسط، والحد الذي يرد موضوعا في النتيجة هو الحد الأصغر، والذي يرد محمولها في النتيجة هو الحد الأكبر. والقضية التي يظهر فيها

[1] ابن سينا، إشارات والتنبيهات، المرجع السابق، ص 368.
[2] الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق، ص 30.
[3] ابن سينا، اشارات وتنبيهات المرجع نفسه، ص 421.

الحد الأصغر تسمى المقدمة الصغرى، والتي يظهر فيها الحد الأكبر تسمى المقدمة الكبرى[1].

مثال توضيحي:

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدمة صغرى

حد أصغر حد مشترك أوسط

وكلما كان النهار موجود فالأرض مضيئة مقدمة كبرى

الحد المشترك المكرر الأوسط حد أكبر

إدا كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة نتيجة

موضوع حد أصغر محمول حد أكبر

وتركيبة القياس تتحدد تبعا لوضعية الحد الأوسط، وهذا سبق وذكرها ابن سينا وأرسطو وهي ثلاثة أشكال.

1-الحد الأوسط محمول في إحدى المقدمتين وموضوع في الأخرى (الشكل1).

2- الحد الأوسط محمول في المقدمتين (الشكل2)

3-الحد الأوسط موضوع في المقدمتين (الشكل3)[2]

مثال توضيحي على ذلك:

أحمد إنسان

شكل 1

كل إنسان حيوان

أحمد حيوان

[1] ابو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر نفسه، ص ص 33-34.

[2] الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق ، ص34.

أحمد إنسان
كل كاتب إنسان } شكل 2
أحمد كاتب

سقراط فيلسوف
سقراط إنسان } شكل 3
كل فيلسوف إنسان

يتمثل النوع الثاني من الأقيسة في القياس الاستثنائي، والذي ينقسم بدوره إلى قسمين:
1-شرطي متصل،2 - شرطي منفصل.

مثال: "إذا كان العالم حادثا فإنه محدث، فهذه مقدمة... ومعلوم أن العالم حادث، وهو عين المقدم، فيلزم منه عين التالي، وهو أن له محدثا"، والقياس الحملي والشرطي في نظر الغزالي من أصول الأقيسة، وتكملها أربعة أنواع هي: قياس الخلف، الاستقراء، التمثيل، القياسات المركبة.

تعريف قياس الخلف: صورته إن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه، بأن تلزم عليه محالات، بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق، ونتج منه نتيجة ظاهرة الكذب، ثم تقول النتيجة كاذبة لا تحصل إلا من قياس في مقدماته كذب.

الاستقراء هو أن تحكم من جزئيات كثير على الكلي الذي يشتمل تلك الجزئيات مثل: كل حيوان، إما إنسان، أو فرس، أو غيرهما، وكل كذا وكذا مما غايرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فينتج: أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ[1].

[1] أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق، ص 41،40، 42.

وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف ابن سينا للاستقراء، ودليل ذلك استخدامه لنفس المثال حيث يقول ابن سينا "أما الاستقراء فهو الحكم على الكلي لما يوجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البشرية والطير والاستقراء غير موجب العلم الصحيح فإنه ربما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا"[1]

التمثيل: هو نقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر، لأنه يماثله في أمر من الأمور كذلك هذا التعريف نفسه تعريف ابن سينا للتمثيل.

القياسات المركبة: وهي تتميز عن باقي القياسات في عدد مقدماتها سواء بالزيادة أو النقصان، فيقول الغزالي" وما يورد مشوش الترتيب، مما ليس على ذلك النظم وأمكن رده إليه، فهو قياس منتج.

لتوضيح ذلك قدم مثال لبرهان رياضي (إقليدس) يتألف من أربعة مقدمات، يتم ردها إلى مقدمتين ليتم الوصول إلى نتيجة[2].

تطرق إليه ابن سينا من قبل وسماه **قياس المساواة**

مثال:

ج مساو ب

ب مساو أ

ج مساو أ

الإنسان من نطفة.

النطفة من العناصر

الإنسان من عناصر

[1] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، المرجع السابق، ص 418.

[2] الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق، ص 47.48.

وهذا من الجانب الصوري أو القياس الشكلي للقياس، أما بالنسبة إلى الجانب المادي أي مادة القياس وهي المقدمات من حيث يقينها وصدقها:

إذا كانت صادقة يقينية، إذا كانت النتائج صادقة يقينية، إذ كأنه كاذبة لم تنتج الصادقة، وإن كانت ظنية لم تنتج اليقينية.

والمقدمات بدورها تنقسم غلى خمسة:

1-مقدمات **يقينية صادقة** يترتب عنها قياس برهاني.

2-مقدمات قريبة من اليقين يترتب عنها **قياسا جدليا** يحتمل الصدق.

3-مقدمات ظنية يترتب عنها **قياسا خطابيا** تتسع للخطأ أو للكذب.

4-مقدمات تصور على انها يقينية يترتب عنها **قياسا مغالطا** أوسفسطائي نظرا لما يقع فيها من التباس.

5-مقدمات كاذبة لكن النفس تميل إليها بنوع من التخيل يترتب عنها **قياسا شعريا**[1].

وهذا التقسيم كذلك مأخوذ عن ابن سينا.

ما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض لمنطق الغزالي، ومصطلحاته المنطقية التي وظفها في كتابه المقاصد، سواء المتعلقة بالحدود أو القضايا أو الأقيسة ماهي إلا صورة عن منطق ابن سينا ومصطلحاته، والذي نقله بدوره عن أرسطو، وهو ما يكشف عن تبني الغزالي في هذا الكتاب المنطق أرسطو والمشائية الإسلامية.

غير أن تبني الغزالي المصطلح المنطقي في كتبه الأولى خاصة كتاب المقاصد، لم يمنعه في ما بعد من محاولة التخلص من مصطلحات المنطق اليوناني، بداية بكتابه معيار العلم الذي تناول فيه ثلاثة مباحث أساسية كما هو الحال في المقاصد وهي: مبحث الحدود القضايا، الاستدلال.

[1] ابو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المصدر السابق، ص48

فالمصطلحات التي استخدمها الغزالي في المبحث الحدود ولا تختلف كثيرا عن المستخدمة في المقاصد، لكن الاختلاف يبرز في المبحث الثاني المتعلق بالقضايا لأن الغزالي استخدم مصطلحات جديدة في التعبير، خاصة عند الحديث عن تركيبة القضية حيث يستخدم مصطلح(المخبر عنه) بدلا من (الموضوع والمحمول)[1]

مثال: زيد / مخبر عنه — قادم / خبر

يتضح هنا أن الغزالي اعتمد على مصطلحات اللغة العربية، وربط المصطلح المنطقي بالمصطلح العلمي، وفي توضيحه لأنواع القضية الحملية يقول في معيار العلم ص 110 "الحملي وهو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث، تعبيرا عن طبيعة الحمل، والذي ينحى فيه منحى فقهيا ولغويا.

أما النوع الثاني من القضايا فيتمثل في القضية الشرطية بنوعيها **المتصلة والمنفصلة** ويقسم **الشرطية المنفصلة** إلى ثلاثة أقسام:

1-ما يمنع الجمع الخلو مثال: العالم إما قديم أو حادث (أي يمنع اجتماع القديم والحديث، كما يمنع الخلو من أحدهما).

2-ما يمنع الجمع دون الخلو مثال: هذا إما حيوان أو شجر (فهما لا يجتمعان لكن يمكن أن تخلو عنهما بأن لا يكون لا حيوان ولا شجر).

3-ما يمنع من الخلو ولا يمنع من الجمع مثال: إما أن يكون زيد في البحر، وإما ألا يغرق (يمنع الخلو لكن لا يمنع الجمع فيجوز أن يكون زيد في البحر ولا يغرق)[2].

هنا استخـــدم الغزالي لفظي الجمــع والخلو، وهما معانــي اصطلــح عليهما في الشرعيات

[1] ابو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، د.ط، 1961، ص109.
[2] المصدر نفسه، ص112.

يستعان بهما في الاجتهاد.

أما عن أشكال القياس فقسم القياس الحملي إلى ثلاثة أشكال تتحدد تبعا لموقع الحد الأوسط هذا ما قام به في كتاب المقاصد مع تغير الألفاظ فعندما يكون الحد الأوسط محمولا في إحدى المقدمتين، موضوعا في الأخرى سمي الشكل الأول، وحاصله يرجع إلى أن الحكم على المحمول، حكم على الموضوع بالضرورة .... فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين وهو تعدي الحكم على المحكوم عليه[1].

هنا ربط الغزالي المصطلحات المنطقية بالمصطلحات العلمية. من خلال استعمال مصطلحي الحكم والمحكوم عليه، اللذان أخذهما من علم أصول الفقه أما الشكل الثاني والثالث نفسهم في كتاب المقاصد وقد سبق وتحدثنا عليهم والغزالي قد أعطى في "معيار العلم" أمثلة من علم الفقه على الأشكال الثلاثة:

كل مسكر خمر
كل خمر حرام ← شكل 1
كل مسكر حرام

كل ثوب فهو مذروع
كل ربوي واحد مذروع ← شكل 2
فلا ثوب واحد ربوي

كل مطعوم ربوي
كل مطعوم مكيل ← شكل 3
بعض الربوي مكيل

[1] الغزالي، معيار العلم،المصدر السابق، ص ص 133-134 .

تحدث عن القياس بنوعيه بداية بالمتصل الذي يتركب من مقدمتين أحدهما مركبة من قضيتين تربطهما أداة الشرط وأخرى حملية، مقدما مثال: إذ كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل، لكنه يؤدى على الراحلة، فهو إذن نفل، هنا قد استمد هذا المثال من علم الفقه.

أما الشرطى المنفصل أو التعاند الذي يقابل السير والتفسير عند الفقهاء والمتكلمين فمثاله: العالم إما قديم أو محدث، لكنه محدث، فهو إذن ليس بقديم[1].

أما **موقف الغزالي النقدي من المنطق منهجا وموضوعا:**

فمن حيث هو **منهج:** فإن براهينه تمتاز بالدقة والصواب، والخطأ نادر فيه ويخالف أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد.

إن عرضنا تهذيب طرق استدلال، وذلك مما يشارك في النظار[2].

والغزالي يرى أن ما شرطه مناطق في صحة مادة القياس، وما وضعوه من الأوضاع في "الإيساغوجي" و "قاطيقورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكن الفقهاء بشيء منه في علومهم الإلهية[3]، يتضح أنه أقر بعجز هؤلاء عن استخدام المنطق في علومهم الإلهية لأنه قد جعل من الأدلة البرهانية أو الطرق الفلسفية أعلى مراتب البرهان.

الغزالي لا يرى أي خطر من المنطق على الدين "إذ أنه ليس ما ينبغي أن ينكر فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عن أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار".

إلا أن الأثر السلبي يأتي بنظر الغزالي "ممن ينظر في المنطق ويستحسنه ويراه واضحا فيظن إنما ينقل عنه من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"[4]، ويبقى المنطق برأي الغزالي أسلوب التفكير بوصفه ميزانا عقليا يمكن اللجوء إليه عند تخلخل المقياس في إدراك الصواب أو خطأ بعض الأمور، يقول دكتور

[1] الغزالي، معيار العلم، المصدر السابق، ص156.
[2] الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص ص 103-104، أنظر المقاصد ص32.
[3] ابو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص85.
[4] ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر نفسه، ص ص 104-105.

أعسم في كتابه الفيلسوف الغزالي: "إن الغزالي في التهافت والمعيار، والمقاصد أضمر نقد المنطق، لكنه تراجع أمام بديهياته، وعدم قدرته للنفاذ إلى خلل فيه"[1].

الموقف النقدي للغزالي من المنطق صورة عامة، من نقده لبعض قضايا المنطق الجزئية إلى المبحث، ونكتفي هنا بإيراد موقف نقدي عام آخر، وهو نقد أقيسة السقسطائية، فقد وقف سقراط بوجه جدل السقسطائيين، وأغاليطهم الجدلية الخطابية، الشعرية التي تنكر إمكان المعرفة، ووضع أفلاطون محاوراته "السقسطائي" دفاعا بوجه السقسطائيين عن إمكانية المعرفة، وإعادة اليقين الذي كان انهار على أيديهم.

ثم جاء أرسطو ونظم ورتب قضاياه، وبعد أن تبين وجوه فساد استدلالات السقسطائيين المختلفة ميز هذا الأنواع التي تقوم عليها أغاليطهم، وأقام قواعد القياس والاستقراء على الصورة المطلوبة. ولما كان الغزالي قد وقف على منطق أرسطو و"فرفريوس" الصوري، فإنه وقف على جملة من أغاليط السقسطائية التي تنكر يقين المعرفة وتفسد أدلة العقل وبراهين المنطق.

ورأى الغزالي أن سبب وقوع السقسطائية في إنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة، وسبب اختلاف القياس في المعقولات، هو قصر أكثر الإفهام عن شروط القياس، ولاسيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا ينعن الوهم لها بل يكونها بعكس الحال في العلوم الحسابية التي يتعاون فيها الوهم والعقل[2].

كما يرجع الغزالي سبب هذا التصور إلى سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التبخر في النظريات، أما أتباعهم فإن قولهم بتكافؤ الأدلة يعود إلى ما رأوه من تناقض أدلة المتكلمين، وأما اعْتِرَاهُم من إشكالات عسر عليهم حلها. فزعموا أن لا حل لها – ولما يرجعوا ذلك إلى قلة في الدراية وقصر في النظر.

[1] عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، د.ط، 1998، ص62.
[2] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، المصدر السابق، ص ص 161-162.

لهذا لجِأوا إلى التفكير بحجة ألا ثقة ببراهين العقول لاختلاف الأكثر فيها. وكان من بينهم الباطنية الذين طردوا القياس وأبطلوا نظر العقل ودعوا إلى الإمام المعصوم[1].

ما يمكن استخلاصه أن الغزالي كان متابعا للمنطق اليوناني وحاول أن يلبسه لباسا إسلاميا، والغزالي نفسه يذكر إتباعه لمنطق اليونان فيقول في كتابه المنقذ من الضلال ص167 "ولا يتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه. إذ لا يخالف فيه أهل التعليم، لأني استخرجته من القرآن الكريم وتعلمته منه، ولا يخالف فيه أهل المنطق، لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له".

فالغزالي في كتابيه "معيار العلم" و "محك النظر" وافق فيهما منطق أرسطو وانب سينا ثم بعد ذلك قرر في مقدمة كتابه " المستصفى من علم أصول الفقه" أن المنطق مقدمة العلوم كلها، وأن من لم يحط بها فلا ثقة بعلومه أصلا.

أدى هذا الموقف من الغزالي لعلم المنطق إلى دخوله في العلوم الشرعية واختلاطه بها خاصة "أصول الفقه"، حيث وقع المزج الحقيقي بينه وبين علم المنطق على يده –الإمام الغزالي– عندما أصل بتلك المقدمة المنطقية في بداية كتابه المستصفى وجعلها مقدمة ضرورية لكل العلوم، يقول الدكتور علي سامي النشار: "اما مزج المنطق الأرسطوطاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبو حامد الغزالي"[2]

سنتحدث عن المزج الذي قام به الغزالي في المبحث الثالث.

[1] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، المصدر السابق، ص162.
[2] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص ص 98-99.

المبحث الثالث: نظرية الحد المنطقي عند أبو حامد الغزالي.

إن التعريف كما يرى أرسطو هو البحث عن الماهية وهو غاية علم التصورات، بل إن التصور والتعريف فكرتان متماثلتان، إن التصور هو أن تغلق في لفظ تعريف شيء في الذهن، وهو عند أرسطو العلم نفسه، برهنة تتخلص في قضية متبادلة، الموضوع والمحمول فيها متساويان، فالتعريف إذا معادلة حقيقية، وهو ما يحدد طبيعة الحد المنطقي عنده وأنه بيان، إنه معادلة حقيقية متساوية الطرفين (المعروف والتعريف) أو (المحمول والموضوع).

وكلمة الحد تساوي كلمة التعريف في معناها المنطقي، وهي تحديد الشيء بذكر خصائصه التي لا يشاركه فيها غيره كالحد الفاصل بين الشيء وغيره بحيث لا يختلط مفهوم الشيء بغيره عند ذكر خصائصه.

"فنظرية الحد المنطقي" أو "التعريف المنطقي" مؤسسها أرسطو، وبناء على هذا يرى "غلوبلو" أن التعريف حكم موضوعه، ومحموله تصوران متساويان وبالتالي فهما تعبيرين لنفس التصور، وأحد هذين التعبيرين هو التعريف بمعنى الكلمة، وهو تحليل لمجموعة من الصفات، وبالتالي التصورات التي تثبت على نفس الموضوعات كالمعرفة تماما."أما الشيء المعرف يمكن إرجاعه إلى اسم بسيط، وهذا هو التعريف اللفظي، فموضوع التعريف إذا هو التصور وعمله يقتضي استبدال جوهري للتصور الغامض بالتصور الواضح"[1]

فنظرية الحد إذا هي من أساسيات تعلم المنطق، والهدف من التعريف هو الوصول إلى تعريف جامع مانع، الذي يمكن أن يقام عليه العلم بماهية الأشياء، وأرسطو المؤسس الأول لعلم المنطق عامة، ونظرية الحد المنطقي خاصة، يرى أن تعريف أي شيء في الوجود، ينبغي أن يكون من الجهات الخمسة، هي مكونات أساسية للتعريف المنطقي عنده. والتي تعرف بالكليات الخمسة "الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام"

[1] علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2000 م ، ص ص 199.198.

جنس: Genus هو الكي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو، وذلك مثل: حيوان بقال على الإنسان، الفرس، الغزال .... وغيرهما مما هو مشترط معهما في الحيوانية.

أما النوع: Specice فهو الكلي "المحمول" المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو مثل: "إنسان" فإنه يقال على علاء الدين، خالد، عبد القادر وغيرها من أفراده ومثل "معدن" المقول على الذهب، الفضة، الحديد والنحاس.

الفصل: Difference هو الكلي المقول على كثيرين في جواب أي شيء هو في ذاته هو يميز الماهية عما يشاركها في الجنس، مثل "ناطق" يميز الإنسان عما يشاركه في الحيوانية.

الخاصة: Proprium هي الكلي المقول على كثيرين في جواب أي شيء هو في عرضه، وذلك مثل الضاحك، المتعجب والمتدين، فإن كلا منهما كلي يقال على كثيرين "أي يحمل عليها" هي افراد الإنسان مع أنه ليس تمام الماهية، ولا جزء خارج عنها، ولكنه خاص بها لذلك سميت خاصة[1].

العرض العام: Accident كله خارج عن الماهية يقال عليها وعلى غيرها وذلك مثل "الماشي" فإنه يقال على الإنسان والفرس، لكنه ليس تمام الماهية ولا جزءها، بل هو خارج عنها، يحمل عليها، وعلى غيرها لذلك سمي عرضا عاما[2].

مثال: لتوضيح الكليات الخمسة:

الإنسان	حيوان	ناطق	ماشي على رجلين	ضاحك
نوع	جنس	فصل	عرض عام	خاصة

[1] محمود يوسف، المنطق الصوري (التصورات، التصديقات)، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1994، ص ص 58-59.
[2] المرجع نفسه، ص60.

هذا التقسيم لمكونات الحد المنطقي الذي يتمثل في الكليات الخمسة، أجريت عليه تعديلات من قبل " فورفريوس"، الذي استبدل التعريف بالنوع، ثم اعتبر الكليات ألفاظ لا صفات. وما نلاحظه على كليات "فورفريوس" هو اعتباره نسبية الجنس والنوع، أي أن الجنس والنوع نسبيان، الواحد بالنسبة للآخر، فالنوع نوع بالنسبة إلى الجنس، والجنس جنس بالنسبة للنوع كما تتعدد الأنواع والأجناس صعودا وهبوطا، بحيث يمكن أن يكون النوع جنسا بالنسبة إلى أنواع أخرى داخلة تحته، ويمكن أن يكون الجنس نوعا بالنسبة إلى أجناس يتدرج تحتها فالأجناس والأنواع في صفاتها كتصورات عليا وسفلى ليست أفكار مطلقة.

"أما أنواع الحد المنطقي" عند ارسطو هما نوعين من الحد: وأول حد هو "الحد الميتافيزيقي" هو ما يسمى " بالتعريف بالحد" أو "الحد التام" أي التوصل إلى الماهية بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له، ومجرد الإدعاء بالحد الحقيقي، والتوصل للماهية، يثبت صلة الحد الوثيقة بالميتافيزيقيا الأرسطوطاليسية، ووضع أرسطو إلى جانب هذا التعريف الذي يقيد ماهية الشيء، "تعريف لا يفيد" أو "الحد اللفظي" فهو يعين علاقة لفظية بين الحدود والحد الذي يشير غليه لكنه لا يفيد في ماهية الشيء"[1].

أما نظرية الحد عند ابن سينا عبر عنها في تعريفه "الحد القول الدال على ماهية الشيء" هذا ما اتفق عليه "ابن سينا" مع المناطقة "الأرسطوطاليسيين"، حيث جعل الغرض من الحد ليس هو التمييز كيف، ولا أن يكون من الذاتيات من دون اعتبار زيادة بل أن يتصور به المعنى كما هو، وموقف المشائيين بصفة عامة يجمعون على وظيفة الحد وهي: الدلالة على ماهية الشيء المعروف أي "بمعنى تصوير المحدود ومعرفة حقيقته"[2]

فابن سينا يبين غرضهم وهو تصور الشيء بالمعاني الذاتية بحيث يشتمل على التصور عن كل معرفة وعلم إما تصور أو تصديق، فالتصور هو العلم الأول الذي يكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصور ماهية الإنسان. والتصديق يكتسب بالقياس مثل تصديق بأن للكل

[1] علي سامي النشار، المنطق الصوري، المرجع السابق، ص199

[2] محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون الجزائر، د.ط، د.س، ص ص 64-65.

مبدأ، فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية. و كل واحد منهما منه ما هو حقيقي ومنه ما هو غير حقيقي.

الحد المنطقي عند ابن سينا يتكون من النوع، الفصل النوعي خاصة، العرض العام.

أما أبو حامد الغزالي الذي اشتغل بالمنطق وتأثر بطريقة أهل الكتاب، خالف علماء أصول الفقه في بيان معنى الحد، واتى بتفصيل يوافق المناطقة، وذلك في كتابه "المستصفى في علوم الفقه، ومحك النظر" فهو يعتبر الحد إنما هو ما يذكر جوابا عن الأسئلة التي تكون في المحاورات وبالتالي لا يمكن أن نجيب في جميع الأسئلة بالحد فالحد مختص بجواب بعض الأسئلة لا كلها، وبالتالي تكون الصيغ والمطالب أربعة.

1-ما يطلب بصيغة (هل): وهي تختص بطلب الاستفسار عن أصل الوجود مثل هل الله موجود؟ أو بطل حال الموجود ووصفه مثل هل الله خالق البشر؟

2-ما يطلب بصيغة (ما): تستعمل لطلب ثلاثة أشياء:

أ- طلب شرح لفظ بها "ما العقار؟" جوابه الخمر.

ب- طلب لفذ محرر جامع مانع يتميز به المسؤول عنه عن غيره مثل ما الخمر؟ أي ما حد الخمر؟ جوابه المائع الذي يقذف بالزبد ....

ج- طلب ماهية الشيء وحقيقته وذاته مثل: ما الخمر؟ جوابه: هو شراب مسكر معتصر من العنب، يكون كاشف عن حقيقته .

3-ما يطلب بصيغة (لما): وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سيأتي حقيقته.

4-ما يطلب بصيغة (أي): وهو طلب تمييز ما عرف جملته عما اختلط به فإذ قيل "ما الشجرة؟" جوابه: إنه اسم، ينبغي أن يقال أي جسم هو؟ فيقول "نام"[1].

ففي هذه المطالب الأربعة لا يكون الحد جوابا عنها في نظر الغزالي إلا في المطلب الثاني "ما يطلب بصيغة ما"، إذ يقول "وسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة

[1] ابو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، تح: أحمد فريد المزيدي، جامعة الأزهر القاهرة، د.ط. د.س، ص256، كذلك في المستصفى ص36.

بالاشتراك"[1] فهو يسمي كل قسم باسم، ويشترط في القسم الثالث أن يشتمل على جميع مفردات الشيء، أي ما اشترطه الأصوليون من شرط الجمع.

يقول الغزالي: "فلنخترع لكل واحد اسما، ولنسم الأول حدا لفظيا، إذ سائل لا يطلب به إلا شرح اللفظ، ولنسم الثاني حدا رسميا، إذ مطلب مرتسم بالعلم غير متشوق إلى درك حقيقة الشيء، ولنسم الثالث حدا حقيقيا، إذ مطلب الطلب منه درك حقيقة الشيء"[2] أي لغزالي قسم الحد إلى ثلاثة أنواع، حد لفظي، حد رسمي، حد حقيقي، كما يشترط الغزالي في الإنسان الذي يريد أن يحد شيئا، أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية في عملية تحديده، فالصفات الذاتية تكون داخل ملهية الشيء، وحقيقته بحيث لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، واللازمة ما لا يفارق الذات البتة، لكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه. أما العارضة ما ليس من ضرورته أن يلازم، بل يتصور مفارقته إما سريعا كحمرة الخجل، أو بطيئا كصفرة الذهب.

هذا فالحد الحقيقي يشترط فيه ألا يشتمل إلا على الذاتيات، وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، و "الماهية: ما يصلح أن يقال في جوا ما هو" فإن القائل: ما هو "يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي"[3]. والصفات الذاتية إذا تغيرت تؤثر بشكل من الأشكال في ماهية الشيء، بحيث يتغير الجواب عن الماهية ففي هذه الحالة يجب ذكر ما يدخل في الماهية في وقتها الحالي، لا بما كانت عليه.

ومثال على ذلك كما قال الغزالي: "وأما ما هو أخص من الإنسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شيخا أو صبيا، أو كاتب أو أبيض أو محترقا، فشيء منه لا يدخل في الماهية إذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره، فإذا قيل لنا: ما هذا؟ قلنا: إنسان، كان صغير فكبير، أو قصيرا فطال، فسئلنا مرة أخرى: ما هو؟ لست أقول من هو، كان الجواب ذلك بعينه، كذلك الماء

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى من أصول الفقه، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، كلية الشريعة، المدينة المنورة، د.ط. د.س، ص37.

[2] ابو حامد الغزالي، محك النظر، المصدر السابق، ص57، أنظر المستصفى ص37.

[3] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، المصدر نفسه، ص42.

إذا سخن فقيل: ما هو؟ قلنا ماء، كما في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخار ثم هواء، ثم قيل ما هو؟ تغير الجواب"[1]، فإذا انقسمت الصفات التي ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها، وإلى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية.

وبالنسبة للحد اللفظي، والرسمي فيعتبر أمرهما سهلا، لأن السائل قانع بأبسط الأجوبة، إما بتبديل لفظ مكان لفظ، أو إبداله بوصف عرضي جامع مانع، كتبديل لفظ العقار بالخمر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع، كما يشترط الغزالي في الحد الحقيقي وظائف تبين ماهية الشيء، وإلا سيكون رسميا أو لفظيا، وهذه الوظائف هي:

1-أن تجتمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، ويقصد بالفصول ذلك القيد الذي به يحترز عن غيره، مثال:(إذا قبل لك- مشيرا إلى ما ينبت من الأرض- ما هو؟، تقول " جسم" لكن لو اقتصرت عليه لبطل علك "الحجر"، تحتاج إلى زيادة، فتقول "نام" فتحرز به عن ما ينمو هذا الاحتراز يسمى "فصلا" أي فصلت به المحدود عن غيره)[2]

2-أن يذكر الحاد جميع الذاتيات، ولو كانت ألفا بتقديم الأعم على الأخص، فلا تقول:"نام جسم" بل العكس.

3-ألا يذكر الحاد الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب مثل: إذا قيل "ما الخمر؟" لا تقل جسم مسكر مأخوذ من العنب، بل لو قلت مانع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف، بل ينبغي أن تقول "أثر بمسكر" فإنه الأقرب الأخص ولا تجد بعده جنس أخص منه، إذا ذكرت الجنس اطلب بعده الفصل، إذا الشراب يتناول سائل الأشربة.

4-أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة، والمشتركة المترددة، واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك.

وبعد هذا يقرر الغزالي أن تعريف الحد الحقيقي عندما لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي "هو القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس، لأن

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص 44.
[2] ابو حامد الغزالي، محك النظر، المصدر السابق، ص 259، أنظر المستصفى ص 39.

ذلك تبع للماهية بالضرورة، ولا يحتاج إلى التعرض للوازم والعوارض، فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات"[1].

وفي تعريف الحد يقول الغزالي، يجب أن تستقر المعاني في العقل اولا، ثم بعد ذلك تأتي بالألفاظ الدالة على هته المعاني، فهذا هو السبيل القويم والمنهج السليم عكس ما يقدم الألفاظ على المعاني، وعلى هذا الأساس، الأشياء في الوجود أربعة مراتب:

1-حقيقة في النفس.

2-ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم.

3-تأليف (مثاله بصوت وحروف) تدل عليه، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

4-تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على لفظ وهو الكتابة، والكتابة تبع اللفظ، إذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، العلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه.

وهذه الأربعة، الأولى منها والثانية حقيقة ثابتة لا تتغير، أما الثالثة والرابعة تتغير بالاختلاف الإعصار والأمكنة (الأمم)، لأنهما موضوعان بالاختيار.

وبما أن الحد مأخوذ من المنع، فهذا المنع يتجلى في هذه الأربعة بشكل واضح لكن الحد في العادة لا يطلق على الكتابة ولا على العلم.

فكل شخص يقبل نوع معين من الحدود، فالبعض يقبل تكرير اللفظ، ومنهم من يقبل الحد الرسمي، أي تعداد لوازمه وعوارضه، ومنهم من لا يقبل إلا الحد الحقيقي بمعنى ضرورة ذكر الذاتيات في الحد.

ومن هنا جاء الاختلاف والتعدد في الحدود، هذا ما جعل الغزالي يقول بتعدد الحدود، "فتعلم صناعة الحد فغذا ذكر لك اسم، وطلب منك حده، فانظر فإن كان مشتركا فاطلب عدة

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى، المصدر السابق، ص67.

المعاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فإن الحقائق اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود"[1].

مثال، إذا قيل ما الإنسان؟ لا تطمع في حد واحد فالإنسان مشترك بين أمور:

- إذ يطلق على انسان العين - وله حد.
- إذ يطلق على إنسان المعروف - وله حد.
- إذ يطلق على إنسان الممنوع على الحائط المنقوش- وله حد.
- إذ يطلق على إنسان الميت - وله حد.

وعلى هذا إذا اختلفت الاصطلاحات يجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته: إنه بعض العلوم الضرورية بجواز الجائرات واستحالة المستحيلات".

بالاعتبار الثاني:"إنه غريزة تهيأ بها النظر في المعقولات". وتعدد الحدود هنا خاص فقط بالحد اللفظي والرسمي، لتعدد الأسامي والمترادفات في الأول (أي اللفظي)، وتعدد العوارض واللوازم في الثاني (أي الرسمي)، أما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون متعددا، باعتبار أن الذاتيات لا تتعدد، لكن يجوز أن تختلف العبارات المترادفة فيه.

لكن إذا لم يكن المستمع يعلم أن المحدود متصف بها، الصفات الذاتية، امتنع تصوره له وإن علم أنه متصف بها كان قد تصور المحدود بدون حد مثال: إذا قيل: "الإنسان حيوان ناطق هنا إذا لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا، كان متصور لمسمى الحيوان الناطق ولا يعلم أنه إنسان احتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن لم يكن متصورا لمسمى الحيوان الناطق احتاج إلى شيئين، إلى تصور ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان تصور الإنسان بدون حد[2].

رغم أننا نجد الغزالي قسم الحد على ثلاثة: "لفظي، رسمي، حقيقي" وقوله باختلاف الحدود، نجده يميل إلى رأي المناطقة القائلين بصعوبة الحد الحقيقي لعدم التمكن من إعطاء حد

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى، المصدر السابق ، ص ص.68.69.
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت لبنان، د.ط، د.س، ص82.

للعلم، لصعوبة واشتراك معانيه، بل ذلك عسير في أكثر الأشياء، وأكثر المدركات الحسية يتغير تحديدها، فلو أردنا أن نجد رائحة المسك، أو طعم العسل، لم تقدر عليه، وبالتالي نعجز عن تحديد الإدراكات، والمقدور هو الشرح العلم بتقسيم المثال "التقسيم أن نميزه عما يتلبس به، ولا يخفي وجه تميزه عن الإرادة والقدرة، وسائر صفات النفس وإنها يلتبس بالاعتقادات، ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن، لأن الجزم منتف عنهما، والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز، ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل، فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به، والعلم مطابق للمعلوم، وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به، عن تلقف لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد"[1].

أما المثال فهو إدراك البصيرة الباطنية تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر، ولا معنى للبصر الظاهر إلا بالانطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من إنسان العين، كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلا، فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صورة المعقولات على ماهية عليها، وأعني بصورة المعقولات حقائقها وماهيتها، فالعلم عبارة عن اخذ العقل صورة المعقولات وهيئاتها في نفسه وانطباعها فيه، كما يظن من حيث الوهم انطباع الصورة في المرآة.

يخلص الغزالي في الأخير إلى أن أشرح بالتقسيم والمثال يغنياننا عن تكلف التحديد.

نخلص إلى أن الغزالي مثله مثل المناطقة اشترط في التصور أن يكون بالحد الحقيقي الذي يشتمل على الصفات الذاتية، والذي يكون مركب من الجنس والنوع، وهذا ما نجد متعذر ومتعسر عند ابن تيمية، ويستحيل أن نتصور به حقيقة من الحقائق بدليل أننا نتصور الكثير من الحقائق دون اللجوء إلى حد[2].

كما يذكر ابن تيمية أن القصد من الحد هو التمييز لا التصوير، ومن ثم يكون الحد في حقيقته ليس إلا اسما من الأسماء وتنبيها للذهن إلى الأشياء الموصوفة بعد أن يكون غافلا

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص ص 78-79.
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 50.

عنها، وكلما قلت الأفراد كان التمييز أيسر كقولك حيوان ناطق[1]. هذا يعارض ما ذكره الغزالي، من اشتراط ذكر جميع الصفات المحددة في الحد فموقف ابن تيمية من الحد أن هذا الأخير –الحد– يؤتى به التمييز بين المحدود وغيره، لا لبيان حقيقة المحدود من غيره، فدوره دور الاسم.

نخلص في الأخير إلى أن الغزالي تأثر بالمنطق، وخالف علماء أصول الفقه في بيان معنى الحد، كما أن أعطى أربع صيغ للإجابة على الأسئلة بالحد لأن الحد مختص بالجواب على بعض الأسئلة، وبالتالي قسم الحد إلى ثلاثة أقسام (لفظي، رسمي، حقيقي)، وأعطى شروط للإنسان الحاد، كذلك اشترط أن يكون الحد الحقيقي مشتمل على الذاتيات، وله وظائف تميزه عن الحد الرسمي واللفظي، فالغزالي اتبع رأي المناطقة.

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 50.

الفصل الثالث: العلم وعلاقته بالمنطق عن الغزالي

المبحث الأول: تصنيف العلوم عند الغزالي وموقفه منها

المبحث الثاني: علاقة العلوم بالمنطق عند الغزالي

المبحث الثالث: موقف بعض الفقهاء والمفكرين من فكر الغزالي

لم تتوقع العلوم الإسلامية على نفسها، بل انفتحت على العلوم الأمم الأخرى فأخذت منها واستعارت آلياتها ومفاهيمها، بما يلائم خصوصياتها اللغوية والعقدية والمعرفية، هكذا تداخلت العلوم الإسلامية مع العلوم المنقولة، فاشتغل علماء الإسلام بها قراءة واستيعابا ونقدا وتوظيفا، وكان لحركة الترجمة التي عرفها العالم الإسلام دورهم في تعميق التداخل الخارجي بين العلوم الإسلامية وبين غيرها من العلوم، فاتصل تراثنا الأصيل بتراث الأمم الأخرى ولا سيما فارس والهند واليونان، واتصلت هذه الروافد كلها بتراثنا الأصيل.

وقد نتج عن هذا التفاعل تأثر علومنا بتلك العلوم الوافدة تأثيراً يتفاوت في عمقه ووضوحه من علم لأخر، ولئن سلمت بعض العلوم الإسلامية في ظهور الأولى من التأثر فإنها لم تسلم في مراحلها الأخيرة من تللك العلوم "علم أصول الفقه" الذي كانت نشأته الأولى أصيلة على الرغم من أن بعضهم يجادل في ذلك بأدلة مردودة وحجج مدحوضة، لأن الدارس لنشأة علم أصول الفقه يجد أن ولادته كانت طبيعية بعد النقاش الفقهي الذي ساد في منتصف القرن الثاني الهجري، والذي استدعي من علماء الأمة آنذاك وضع قواعد الاستدلال والاستنباط، فانبرى لهذه المهمة الإمام الشافعي بتصنيفه كتاب "أبواب علم أصول الفقه"[1].

والبحث في الإجماع وضبط القياس وتكلم في الاستحسان، وقد أراد من ذلك أن يكون علم الأصول ميزانا ضابطا لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، وان يكون قانون كليا يجب معرفته ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور وهكذا كانت نشأة علم أصول الفقه أصيلة، إلا أنه وكغيره من العلوم انفتح وتفاعل مع علوم الحضارات الأخرى، وخصوصا مع العلوم اليونانية (الفلسفة والجدل والمنطق) وبالأخص المنطق الأرسطي الذي يعتبر اول وافد على أصول الفقه، وتجسد تداخله مع علم أصول الفقه، وهذا مانحن بصدد سرده في هذا الفصل محاولين الإجابة عن التساؤلات التالية :

[1] زين العابدين المغاربي، الأسس النطقية لتشييد علم أصول الفقه، السبت 5 مارس 2017، الساعة: 22.35، مأخوذة عن الموقع www.mominoun.com

ما مدي الترابط بين علم المنطق والعلوم الأخرى عند الغزالي ؟ وكيف صنفها وماهي ردود الأفعال الموجهة لفكر الغزالي ككل ؟

يقوم تصنيف العلوم عند الغزالي على نظرة متسامحة ونزيهة للعلم في أكثر الأحيان، وعلى تغليب العلوم ذات الطابع الأخروي (وليس الدينوي) في أحيان أخري، فالنظرة الاولى تظهر حينما يقرر أن الكثير من العلوم العقلية والفلسفية فوائد مع عدم منافاتها للدين "فإذا كان ذللك معقولا في نفسه مؤيد بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغي أن يهجر ويترك[1] ومع هذا فله موقف حاسم من تصنيف العلوم الفلسفية بناه على الحكم الشرعي منها فيقول في كتابة المقاصد" أما الرياضيات فهي النظر في الحساب والهندسة وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد أما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادر فيها، وأما المنطقيات فأكثر على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإرادات دون المعاني والمقاصد، إذا غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذللك مما يشترك فيه النظار، وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ..."[2].

ويؤكد على الفكرة نفسها في كتابه التهافت فيقول بعد أن يذكر المسائل العشرين التي هدم فيها الفلاسفة أصلا لا من أصول الدين :"...فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية، وأما الرياضيات فلا معنى لأنكارها ولا للمخالفة فيها ترجع إلى الحساب والهندسة وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيها خلاف به مبالات وقدم الغزالي عدة تصنيفات للعلوم :ففي إحياء علوم الدين يقدم تصنيفه للعلوم الأكثر شهرة وتداولا بين الباحثين والدارسين له، حيث عقد الباب الثاني من كتاب العلم في العلم المذموم، وأقسامها وأحكامها...الخ.

[1] ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 232.
[2] محمد حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مجلد 1، تقديم محمد البهي، دار المعارف، ط4، 1998.

أساس التصنيف هنا هو الحمد وذم الشر عين وفي خطته ومنهجه في تصنيف كتابه "مقاصد الفلاسفة" كما يعرض لنا الغزالي تقييم العلوم عند الفلاسفة المشائيين.

لكنه في الرسالة اللدنية يقدم تصنيفا متميز للعلوم يقوم على أساس العلاقة الوثيقة بين الشرع والعقل، فيقول "اعلم أن العلم على قسمين أحدهما: شرعي، والأخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، ثم أخد بيان أقسام العلم الشرعي والعقلي.

في جواهر القرآن قدم تصنيفا يقوم على أساسين:

أولهما: أنه حصر تصنيفه في العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله، أما العلوم الأخرى كعلم الطب، والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بدون الحيوان... وغير ذلك فلا يتوقف على معرفتها . بحسب قوله . صلاح المعاش والمعاد، وهذا الأمر يؤخذ على الغزالي في الحقيقة، لأن كثيرا من هذه العلوم كالطب، وغيره من العلوم النافعة ينصلح به حال المعاش، وصلاح المعاد من صلاحه.

ثانيها: أنه حاول أن يستخرج هذا التصنيف من القرآن الكريم، بذكر مجامع ما تنطوي عليه سور القرآن الكريم وآياتها، وما يتعلق بتلك المجامع من العلوم، وهذه المجامع عشة أنواع "ذكر الذات، والصفات، وذكر الأفعال، وذكر المعاد، والصراط المستقيم، أعني جانبي التزكية والتحلية، وذكر أحوال الأولياء، وذكر أحول الأعداء، وذكر محاجة الكفار وذكر حدود الأحكام"، ثم أخذ في بيان كيفية استيعاب أنواع العلوم الدينية كلها من هذه المجامع سواء علم اللغة، أو الفقه وأصوله[1]، ومال في موضع إلى تصنيف العلوم بناء على أساس علمي، والمقصود بالعمل هنا هو العمل الموصل إلى السعادة، وبناء على هذا الأساس يطرح

[1] ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، المصدر سابق، ص 372.

على الطالب السعادة تصنيفا خاصا جدا للعلوم في ميزان العمل، يقوم على أن العلم منقسم إلى علم نظري، وعلم علمي، أما النظري فكثير وأما العلمي فثلاثة علوم وهي:

علم النفس: بصفاتها وأخلقها وهو مقصوده من كتابه "ميزان العمل"

علم السياسة: أهل البلد ويؤكد في النهاية على أن أهم هذه الثلاثة "تهذيب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تُعد عدالتها إلى الرعاية البعيدة من الأهل والولد، ثم إلى أهل البلد.

وفي كتابه "إحياء علوم الدين" يقسم العلم إلى علم معاملة، وعلم المكاشفة[1]. والمقصود بالعلم الذي هو فرض عين وهو علم المعاملة، وهو العلم الذي تضمنه الحديث عن مباني الإسلام "بني الإسلام على خمس"، ومن وجهة أخري فالعلوم عنده تنقسم إلى شرعية، وغير شرعية، ف**الشرعية** هي ما استفيد من الأنبياء، ولا يرشد العقل ولا التجربة إليها، و**غير الشرعية** هي ما استفيد من غير الأنبياء بالعقل، والتجربة، ومنها ما هو ممدوح وما هو مذموم وما هو مباح، ويقوم تقييم الغزالي للعلوم على عدة معايير:

- مدي منفعة هذه العلوم للإنسان من حيث خدمتها لعلوم الدين، كعلوم النحو و اللغة
- مدي منفعتها للإنسان في حياته الدينية،
- مدي منفعتها للإنسان في حياته الدنيوية، كعلم الطب والحساب والطبيعة،
- مدي منفعتها في تثقيف الإنسان والعمل على استمتاعه بالحياة، وتأثيرها في الحياة الاجتماعية، كعلوم الشعر والتاريخ والسياسة.

لا يذم العلم إلا أن يكون مؤديا إلى ضرر، أو لا فائدة فيه، وقد اتخذ الغزالي في تصنيفه العلوم منهج معين، وذلك نتيجة الشك المبكر الذي اعترى الغزالي مما أثر على تنظيم حياته العلمية، فقد حصر من خلال الفرق الموجود في عهده ثم نظر فيها، وهنا ألف وصنف على هذا الترتيب:

[1] ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر سابق، ص 3.

أ: علم الكلام

ب: علم الفلسفة العقلية

ج: مذهب أهل التعليم (الباطنية)

د: التصوف

بهذا نستطيع بوجه إجمالي إذا وقع بين أيدينا كتاب من كتبه أن نعرف على وجه التقريب متي ألفه، والروح المسيطرة عليه إلا أن هذا الشك الذي انتهجه الغزالي، ومبكرا مع عدم توفيقه عن التصنيف، والتأليف طوال رحلته الفكرية، جعل هناك أراء كثيرة له تبدو متعارضة، فقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية لم يطرأ عليها فتور حتى في أثناء ذلك الوقت الذي اعتزل فيه العالم ليمارس حياة التصوف[1]، وفي هذه الفترة مثلا ألف كتابه الرئيسي "إحياء علوم الدين" فلا بد لدفع التعارض بين آرائه ومعرفة رأيه من مراعاة ما مر به من مراحل فكرية، وقد ترتب على هذا الشك المنهجي عند الغزالي وضوح الاتجاه النقدي عنده، من حيث نقده لوسائل المعرفة، ونقده للمذاهب والوظائف، والأفكار والفرق، وسيؤثر الاتجاه النقدي عند الغزالي تأثيرا مباشرا على مناهج التصنيف عنده، مما جعله يصنع كتبا بأسرها من خلال اتجاهه النقدي كأعماله في نقد الفلاسفة، والباطنية وغير ذلك، أو يغير اتجاهاته التصنيفية الأخرى كما فعل في كتبه الكلامية الأخيرة[2]، وكما فعل في اتجاهه إلى التصوف مصنف ومؤلفا فيه لا يقف الاتجاه النقدي عنده على نقد المتكلمين، والفلاسفة والباطنية وحسب، بل سنجد عنده نقا واضحا وعميقا للصوفية أيضا، فبعد أن يوضح "الغزالي" في كتابه ميزان العمل وهو آخر ما ألف منهج الصوفية كما يراه ويقارنه بمنهج النظار، يقرر انه لا يطلق الترجيح بأحدهما بل يختلف ذلك بحسب الحال، ومن ثم فليس من الصواب إطلاق القول بميل الغزالي المطلق إلى التصوف.، الاتصاف بناحية المنهجية الواضحة سواء من

[1] ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر سابق، ص3.
[2] المصدر نفسه، ص29.

ناحية منهج البحث، أو من ناحية منهج التصنيف، أما من ناحية منهج البحث فيقوم منهج الغزالي البحثي على خطوات واضحة ومحددة منها:

- رفض التقليد وإيثار الاستبصار.
- الفطرة الأصلية نقطة ارتكاز في منهج نقد العقائد والمذاهب، ومناقشة مواقف الفرق طلبا للحق.
- البحث عن اليقين عن طريق النور الإلهي.
- التشكيك في المحسوسات والمعقولات.
- الشك المنهجي.
- الجمع بين الفلسفة والدين.
- تعدد الموقف العلمي متكلما وفيلسوفا وصوفيا، وفقهيا وأصوليا.

يمكن القول بأن مشكلة المنهج عند الغزالي بعد تحوله الفكري باتجاه التصوف، ويمكن القول دون أن تشوبه أدني مبالغة، أن رحلته بعد ذلك ماهي إلا بحث عن الحقيقة، وقد أمتعنا الغزالي عن هذه الرحلة في كتابه الشهير "المنقذ من الضلال"[1]. الذي خصه لبيان رحلته في البحث عن الحقيقة، وقد خطي هذا الكتاب باهتمام الباحثين، ووصف بأنه فريد من نوعه في الثقافة الإسلامية، وقليل الشبه في الآداب العالمية بأسلوبه ومعانيه ووحدة أغراضه، كما أن مصنفاته أثناء هذه الرحلة ماهي إل مرآة لها، حيث لم يتوقف الغزالي في أي مرحلة من تلك الرحلة عن التأليف، والتصنيف وهذا الأمر لابد من أخذه في الحساب عند دراسة آراء الغزالي، وتطورها حتى لا يتهم بالاضطراب، والوصول الى السعادة هو الهدف الاسمي للجميع، وإنما المشكلة تتبلور في طرق الوصول إليها.

قد حاول الغزالي من خلال التصنيف أن يقدم طرقا واضحة ومحددة، وسهلة في الوصول إلى السعادة التي هي غاية الكل من خلال كتابه "ميزان العمل" وأنه لا طريق إلى السعادة

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر سابق، ص89.

إلا بالعلم والعمل الأساس النفسي هو أحد الأسس التي يقيم الغزالي كتبه في التصوف عليها هو يدرك اختلاط الناس في مداركهم، واستعداداتهم، من ثم يقدم لكل طائفة منهم من العلوم، والمعارف ما يناسبها، ويؤكد الغزالي على أن علم النفس بصفاته، وأخلاقه هو أهم العلوم العلمية لأنه متى قام بتهذيب النفس وسياسة البدن، ورعاية العدل من هذه الصفات.

حتى إذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الرعية من الأهل، والولد، ثم إلى أهل البلد فبتحصيل علم تهذيب النفس، والعمل به يحصل العلمان العمليان الأخران، كيفية المعيش، وسياسة البلد كما يعد الأساس الأخلاقي أحد تللك الأسس أيضا التي وجهت منهج التصنيف الصوفي عند الغزالي، وسيطر على قسط لا يستهان من مصنفاته الأخيرة، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن الغزالي هو الذي دوَن علم الأخلاق الإسلامي، وفلسفته وجعله بقوم على روح إسلامية صوفية، وإن كان قد اقتبس، واستفاد من مختلف الدراسات الفلسفية في هذا الموضوع حيث تتسم مصنفات الغزالي كملاحظة عامة بشيء من التكرار، فالشاهد أو المثال تجده في كتب متعددة له بنصه، وصياغته، وأحيانا يتجاوز التكرار إلى فعل بتمامه، فمثلا الفصل الذي عقده في "الإحياء" لبيان معني الروح والنفس والقلب، والعقل هو نفسه في معارج القدس[1].

إضافة إلى ذلك تميزه بالإكثار من الشواهد الدينية، وكتابه "إحياء علوم الدين" أوضح مثال على، هذه كثرة الإحالة في كتبه الأخرى فلا يكاد الإمام الغزالي يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر دون أن يشير فيها لذلك الكتاب، ويحيل عليه وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يعمل شيئا من كتبه ولم يرجع عن شيء مما جاء فيها، حتى تلك التي ألفها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية أسلوب الغزالي غير غامض، وأفكاره واضحة جلية، تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول وإن كان قد يعتريه شيء من الضعف أحيانا نتيجة أنه كان يؤلف على جناح السفر اهتمامه بتعدد مستويات الخطاب، فتارةً يخاطب الخاصة تارةً يخاطب العامة، وهو مجيد في كل ذلك.

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص25.

فالغزالي أتهم وأنجد في تأليفه فصعد إلى مستو الخاصة حينا فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية، لا يشوبها لبس، ولا يخالطها غموض، ونزل إلى مستوي العامة أحيانا فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه، وبالمقدار الذي يري أن الشارع كلفهم به.

والغزالي يراعي لكل طائفة مألفهم، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم، أما من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدها فليدرسهْ في كتبه التي يضن بها على الجمهور واحتفظ بها لنفسه وللخاصة ككتابه المضمون به على غير أهله ومعارج القدس[1].

في ضوء هذا الاهتمام بمستويات الخطاب تأتي الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عند الغزالي: فمنها ما هو مصنف للعامة الذين لم ينالوا حظا من الثقافة الدينية كالدرة الفاخرة بداية الهداية، ومناهج العابدين، ومنها ما هو مصنف للخاصة الذين يملكون القدرة على التفكير بالمستقبل، وهذه ملاحظة مهمة لفهم عمل الغزالي العلمي، ولتحليل مناهج التصنيف عنده. ويشدد الغزالي على ضرورة حفظ طالب العلم في بداية أمره من اختلاف الآراء المذاهب، لأن ذلك مما يُشتته، ويعوقه عن الإدراك مما يعني أنه في منهج التصنيف للمبتدئين لابد أن يراعي هذه القاعدة من السمات العامة لمنهج التصنيف عند الغزالي:

– الابتداء وكما فعل في رده على الباطنية بشرح المذهب الذي يريد نقده أولا، وبتأليف مستقل كما فعل في مقاصد الفلاسفة.

– الاعتماد على الخطابيات في إصلاح القلوب مما يستولى به على قلب القارئ من الآيات والأحاديث، والآثار وحكايات الصالحين.

– استعمال الخيال والإكثار من التمثيل، الإصلاح، والتجديد و الإحياء.

هذه أهم أغراض الغزالي التي يستخدمها في مصنفاته، الإصلاح الفكري، والإصلاح الصوفي والإصلاح التربوي ...[2] وقد كانت لفكرة الإصلاح والتجديد والإحياء أثرها البالغ في

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، تر: محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1417هـ، ص ص 35-37.
[2] محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط.1، 1996، ص21.

منهج تصنيف الغزالي، سواء الفلسفي أو الكلامي أو حتى الصوفي، كما تعود قيمة الغزالي كمفكر ومصلح، ومجدد إلى حيوية أفكاره و واقعيتها، ومدي قابليتها للتحقق الفعلي، فهو قادر دائما على نقد الواقع وتقييمه، وأعماله عامة كانت جدلاً مباشرا مع الواقع الفكري والاجتماعي في عصره، وقد كان له دور بالغ الأثر في مجالي التصوف، والفكر الإسلامي.

القدرة على توليد الأفكار: فالأفكار والآراء تكتسب عند الغزالي أهمية خاصة عنده، حتى وإن كانت بعض هذه الأفكار مسبوقة عند غيره من الفلاسفة، والمفكرين السابقين، وذلك نتيجة تميز "الغزالي" بالقدرة على أن يولد الأفكار الجديدة من الأفكار السابقة، وعلى أن يطور الأفكار المكررة ويكسبها معاني جديدة، ويوظفها توظيفا غير مسبوق[1].

الرؤية الفلسفية المتفائلة: تحدث الغزالي عن تغير الأخلاق الإنسانية إلى الأفضل، ورؤيته المتفائلة في ذلك تعكس عمق رؤيته كفيلسوف تربوي للأساس الخلقي الذي تبني عليه المجتمعات، وتنشأ عليه الأفراد، وتؤكد عليه خيرية الإنسان، وتفسح باب الأمل أمام المربين والمعلمين في قدرتهم على بناء أجيال سليمة، والوصول بالنفس الإنسانية إلى أقصي درجات الكمال.

الواقعية : جاءت أفكار الغزالي التربوية في غاية التنظيم، والترتيب، والموضوعية، هذا فضلا عن موائمتها للطبيعة الإنسانية، فلم تكن أفكار فلسفية تحلق في الخيال، وتنشد عالما مثاليا لا يرتبط بالواقع، وهذا يكسبها حيوية، وقوة علاوة على قدرتها على البقاء، والاستمرار وأن تظل محل الاهتمام عبر الأجيال.

التكامل: يتسم منهج التصنيف عند الغزالي بالتحليل الدقيق، وينبهها إلى ضرورة التوفيق العقل والنقل والقلب، خاصة في التعامل مع الموضوعات التربوية من خلال حس قوي بالتاريخ التربوي، والواقع المعاش الذي أراد إصلاحه والنهوض به.

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص38.

ترتيب التعلم: يري الغزالي أن طالب العلم بعد أن يحصل الأساسيات الأولية من العلم، عليه أن ينظر في كل العلوم نظرة إطلاع أولية سريعة ليعرف به مقصده وغايته، ثم يختار لنفسه بعد ذلك ما يتبحر به، ويشتغل بالأهم مما يعود عليه على مجتمعه بالخير فيستوفيه "ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة بل يراعي الترتيب ويبتدئ بالأهم"[1]، وبعد أن يتقن مجال تخصصه عليه أن ينظر إلى الفروع القريبة منه، ويحاول الاستفادة منها لتعاون العلوم بعضها البعض، كما عليه ألا يعادي علما من العلوم، وأفكار الغزالي في هذه القضية تعكس واقعيته من جهة، ومنهاجيته من جهة أخري.

وهو يوصي دائما بالانتقال من البسيط إلى المركب ثم يطالبه بعد ذلك بالغوص في أعماق العلم الذي يريد التخصص فيه، وكل ذلك له تأثيره المباشر على مناهج التصنيف فلا بد للمتعلم أن يجد من المصنفات ما يساعده على ذلك، ومن المعتقد أن الغزالي هو أول من طبق نظرياته في التعلم على مصنفاته، وعالج مناهجها في ضوئها.

تخطي مناهج التصنيف المعتاد: يمتاز الغزالي بهذه القدرة، والتي تتجلى في العديد من مؤلفاته ومنها على سبيل المثال كتابه "القسطاس المستقيم" فلا تقف أهمية الكتاب عند حد محاولته إقامة القياس على دعائم دينية، واستخراج أصول القياس أو مقدماته من القرآن الكريم، بل تتجاوز ذلك إلى الطريقة غير المألوفة التي عرض بها الغزالي مضمون كتابه حيث اعتمد على منهج التصنيف الحواري كما ابتعد عن استخدام الاصطلاحات المنطقية المعروفة[2].

واستعاض عنها بألفاظ أخري وضعها وضعا، ونص على أن هذه الأسامي من ابتداعه معلل ذلك باهتمام بالظاهر دون اللب، فتأتي أحكامهم قائمة على مظاهر الأشياء، فأراد أن يعرض لموضوعه بطريقة يستوعبها الناس، وقد وصل تجاوزه للمعتاد عنده إلى أن يحاول تسمية علم

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفي من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص39.
[2] ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق، ص201.

المنطق نفسه بأسماء جديدة فهو القسطاس المستقيم، ومعيار العلم، والميزان، ومحك النظر ومدارك العلوم.

كما حاول تحرير المنطق من الفلسفة، وجعله معيار للعلم بوجه عام وميزانا للتفكير أيا كان مضمونة، ولم يكن الأمر مجرد تطويع المنطق، واستخدامه في الأغراض الكلامية والفقهية، فالغزالي لا يري المنطق شيئا دخيلا على مثل هذه الدراسات شرحا مكرها إلى هذه المناطق المعرفية الجديدة، وإنما هو من سّكانها وموّاطَنيها وما ارتباطه بالفلسفة وجعله خاصا برجالها إلا خيال وحيلة في الإضلال.

منهج التصنيف الحواري: وقد اتبعه في القسطاس المستقيم متجاوز خطة التصنيف التقليدية في الدراسات المنطقية. مقيما منهج تصنيفه على الحوار. والكتاب كله حديث سمار يتوجه به الغزالي لمن يريد أن يستمع إلى أسماره، وبهذا المنهج في التصنيف يكسر الغزالي حاجزا نفسيا ربما يكون قائما بين موضوعه، وقارئه ربما يخص الغزالي بعض رسائله بمنهج خاص في التصنيف[1]. يديره حول مشكلة، أو مسألة بعينها، ويبني تصنيفه عليها، كما فعل في مشكلة المتشاوية حيث صنف من أجلها "إلجام العوام" وقد تقدم الحديث عنه في مناهج التصنيف الكلامية ومشكاة الأنوار.

فمشكاة الأنوار لها وحدتها التأليفية الخاصة التي تمتاز بها والتي دارت حول معنى قوله تعالى "الله نُورُ السَّموَاتِ وَالأَرْضِ" وإن كنا نري لبعض أجزائها نظيرا في كتبه السابقة عليها، وذلك مثل كلامه عن حديث الحجب في أواخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء يظهر بعد تحليل مضمون هذا الكتاب أننا بإزاء عمل فلسفي له قيمته، ففيه نواة لمذهب فلسفي إشراقي أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والإبستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس، وإن كان الجانب الأول هو الغالب[2].

[1] ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق، ص201.
[2] ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق، ص20.

أبو حامد هنا يقدم نظرية فلسفية إشراقية يحاول في ضوئها أن يُؤَوِل آية النور وحديث الحجب، بل يبحث عن الأسرار الإلهية التي ينطويان عليها جليا في منهجه الخاص في التأويل، ولا جدال أن الجانب الفلسفي من الرسالة يجب أن يستخلص من التأويلات الإشارية التي وصفها الغزالي على الآية والحديث، وما احتويا من رموز وإشارات وما خرج منهما وفرع عنهما من تخريجات وتفريعات، وبهذا أتت الرسالة فريدة في بابها من بين مؤلفات الغزالي، لها وحدتها التأليفية الخاصة التي تمتاز بها والرسالة في أصلها إنما ألفها الغزالي إجابة لمن سأله أن يثبت له أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بالتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة، والأخبار المروية مثل قوله تعالى "الله نُورُ السَّموَاتِ وَالأَرْضِ" ونلمس في هذه الرسالة إرهاصات فلسفية إشراقية في فكر الغزالي، سنجد لها تأثير عند فلاسفة الإشراق من بعده، وخاصة عند قطب الدين الشيرازي، أما من جهة خطة التصنيف فقد قسمها الغزالي إلى ثلاثة فصول فيُظهر فيها ولعة المعتاد بالأمثلة، والتقسيمات والتصنيفات.

لكن لا الجديد فيها هو ظهور بعض التراجم التي لم نعتدها من الغزالي مثل: "دقيقة – حقيقة – الحقائق . إشارة"، ورغم أنه يتناول موضوعا رمزيا وإشاريا بالأساس، وهو بيان المقصود بالنور والمشكاة والمصباح، والزجاجة والشجرة والزيت، والنار الواردة في الآية الكريمة، إلا أنه بالغ رحمه الله في الإيضاح، والتمثيل والبيان، بحيث يتضح قدر الطاقة ما في الآية الكريمة من إشارة ومز كالقسطاس المستقيم[1].

وهذا الأخير الذي تناول فيه ميزان المعرفة، واهتم بالرد على نظرية المعرفة عند الباطنية أجْرَاه في صورة حوار بينه وبين رفيق من رفقاء أهل التعليم مستخرجا لها من القرآن الكريم على ما سبق قريبا عند الحديث عن نظرية المعرفة عند الغزالي، ونختم بأن السمة الأكثر أهمية في منهج التصنيف الغزالي أن له خطة تصنيف واضحة في كتبه عامة، كإحياء علوم الدين في علم التصوف، وهو يتجه عادة اتجاها منهجيا صارما في التصنيف، فيقسم المادة

[1] ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، المصدر السابق ص20.

العلمية للكتاب ككل إلى أقسام رئيسية يسميها أرباعا، أو أقطابا، أو أبوابا، ثم يتفرع من التقسيم الرئيسي بتصنيفات، وتعريفات أخري تتدرج تحتها، ويتنوع في تسميتها إلى حد ما بين فصول وأنماط، وأصناف.

وتكاد تكون هذه سمة أساسية وغالبة في منهج تصنيف الغزالي مما اتسم بهذه السمة من مصنفاته، وكتاب "إحياء علوم الدين" يعتر أشهر كتبه، والحقيقة أن هناك مؤلفات عدة قبله تضمنت نفس الموضوعات، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، استمد منه الغزالي كثيرا إلا أن كتاب الإحياء تميز عن سائر الكتب التي سبقته بأشياء عديدة منها حسن التنظيم والتبويب، وحسن العبارة وجزالتها، ويسر الأسلوب وبساطته.

قد نص الغزالي بوضوح وفي مقدمة الكتاب على خطته فيه فيقول: وقد أسسته على أربعة هي: ربع العادات وربع العبادات وربع المهلكات وربع المنجيات، وصدرت الجملة بكتاب العلم، لأنه غاية المهمة، "لأكشف أولا عن العلم الذي تعبد الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم الأعيان بطلبه وأُميز فيه العلم النافع من الضار..."[1].

ثم واصل تقديم خطته وبيان أن كل ربع يشتمل على عشرة كتب، وقد ذكر فهرسها بالكامل في المقدمة، ثم وضع السبب الذي من أجله أتى الكتاب على أربعة أرباع فيقول "وإنما حملني على تأسيس هذا الكتاب على أربعة أرباع أمران: أحدهما وهو الباعث الأصلي أن هذا الترتيب في التحقيق، والتفهيم كالضرورة لأن العلم الذي يتوجه إلى الأخرة ينقسم إلى علم المعاملة، وعلم المكاشفة، والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب"[2]، ثم أشار إلى علم المعاملة ينقسم إلى: ظاهر وباطن **الظاهر**: عادة وعبادة، **والباطن**: محمود ومذموم، وقال: فكان المجموع أربعة أقسام، ولا يشد نظر في علم المعاملة عن هذه الأقسام، وربما لجأ الغزالي إلى منهج التصنيف (المعارضة) كما فعل في كتاب المراقبة، والمحاسبة من إحياء علوم الدين، والذي عارض فيه كتاب

[1] ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص ص 22-23.
[2] محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، الأسرار المرفوعة عن الاخبار الموضوعة، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. س، ص133.

معادلة النفس المنسوب عادة إلى هرمس، فعارضه الغزالي بنموذج إسلامي من نفس القالب، وتتردد فيه أحيانا نفس المعاني.

لكن الغزالي حرص كل الحرص على أن يصغه بصيغة الإسلامية القرآنية، وإن القارئ لهذا الفصل من كتاب الإحياء ليدهشه هذا القالب الذي صبت فيه عباراته، إذ لا نجد هذا القالب عند كتاب إسلامي آخر قبل الغزالي، ولا بعده، فروح كتابات الغزالي طابعها إيماني عميق وكتابات هرمس يقلب عليها روح وثنية يونانية، رغم ما يشوب كتاباته في معادلة النفس من زهد وغنوصية ظاهرة، ويحدثنا الغزالي عن منهجه في تصنيفه هذا الكتاب الشهير فيقول "... لقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتبا، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور:

الاولى: حل ما عقدوه وكشف ما أجملوه.

الثاني: ترتيب ما بددوه وتنظيم ما فرقوه.

الثالث: إيجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه.

الرابع: حذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه.

الخامس: تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الفهم، ولم يتعرض لها في الكتب مطلقا إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكرا أن يتفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه ويغفل عنه رفقاءه"[1].

يتبين لنا أن منهج تصنيف الغزالي فيه منهج إشاري سلوكي يعتني فيه بالجانب العملي، وخطته فيه تأتي في ثلاثة فنون:

الفن الأولى: في السوابق والمقدمات يشمل بيان حقيقة الاسم، والمسمى، والتسمية، وفيه أربعة فصول.

الفن الثاني: في المقاصد، والغايات يشمل بيان معاني أسماء الله تعالى، وفيه ثلاثة فصول.

[1] ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص24.

الفن الثالث: في اللواحق والتكملات، ويشتمل بيان أن أسماءه تعالى تزيد على تسعة وتسعين توفيقا، وفيه ثلاثة فصول.

مع ملاحظة أن شرحه للأسماء الحسنى يشمل الناحية اللغوية، والكلامية، والسلوكية، حيث يختم كلامه على كل اسم كريم منها بقوله: "التسمية حظ العبد من... ثم يبين حظ العبد من الاسم الذي يشرحه من الناحية السلوكية، أو الأخلاقية، أو التعلق القلبي، أو نحو ذلك من المعاني الصوفية"[1]

وكتابه جواهر القرآن الذي قسمه على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في المقدمات والسوابق وفيه تسعة عشر فصل.

القسم الثاني: في المقاصد، وفيه نمطان.

القسم الثالث: في اللواحق، وفيه قسمان، في كل منها عشرة أصول.

وهو كتاب عجيب الشأن يجمع فيه الغزالي الكلام في تصنيف العلوم، بناء على أساس قرآني على ما سبقت الإشارة إليه قريبا، وبين جميع أدلة الطريق الصوفي وكيفية السلوك إلى الله من خلال آيات القرآن الكريم، وقد يترك هذه المنطقية الصارمة في لحظة، ويسير بطريقة تبدوا أكثر سلاسة وتلقائية، كما فعل في "ميزان العمل" والذي ذكر بعض الدارسين أن الإمام الغزالي ألفه في أخر أيام حياته، بعد أن اهتدي إلى نظرية الكشف الصوفية وأرتضي منهجهم في طلب الحقيقة، فراح يعمل لتأييده، ونشره بالكتب المختلفة، والدروس المتنوعة ويري بعض الباحثين هذا الكتاب يفصل في دقته كتاب "إحياء علوم الدين" وهو مقابل لكتابه "معيار العلم"، ويؤكد مدخل ميزان العمل على أن الغزالي يعطي أهمية كبري للمعايير والموازيين، لأن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا، وبعضها طريق إلى بعض[2].

وهذا كله كما هو واضح له أثره في منهج التصنيف، التي لا بد أن تخاطب كل مرحلة في الطلب بما يناسبها، وإذا كان الغزالي يوجه كلامه للمتعلم، فهو في الوقت نفسه يتوجه لازما

[1] ابو حامد الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق، ص341.
[2] المصدر نفسه، ص360.

للمصنفين لكي يضعوا من المصنفات ما يساعد المتعلم على السير في طلب العلم بطريقة منظمة، وتراعي مراتب العلوم المرتبة ترتيبا ضروريا على حد تعبير الغزالي.

المبحث الثاني: علاقة العلوم بالمنطق عند الغزالي.

بعد هذه الجولة الإجمالية في نواحي هذين الجانبين: المنطق والعلوم التي تخصص بها أبو حامد الغزالي تظهر لدينا مجموعة من خلال موازنتنا من أجل معرفة مدى الترابط والتداخل الحاصل بينهما حيث نلحظ أن المنطق الفقهي الأصولي مع الغزالي إلى مبحث أكثر ثراء، ذلك أن اصطلاحات جديدة رأت النور لتصبح حجر الزاوية في مفهوم "التصور" وفي نظرية الاستدلال الفقهي نقرأ في "مقاصد الفلاسفة" ليس المنطق حكرا على الفلاسفة، إنما هو طريقة ضرورية تزودنا بآلة للفكر يتوسل بها في مجالات أخرى، ويعود الغزالي إلى التنويه بالمنطق في مقدمة كتابه "المستصفى" حيث يؤكد:بقوله "لا ثقة لمن لا يحيط بعلمه أصلا"[1]، والمراد من قوله أن من لم يحط بعلم المنطق وتعلم شروطه وقوانينه فلا وثوق فيهما بنتيجة من علوم،أي أن المنطق يعتبر مقدمة العلوم كلها وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه.

كما درس الغزالي القياس المنطقي وقام بمزجه بالجانب الفقهي ونلحظ هذه الدراسة في كتبه المتأخرة خاصة كتاب "المستصفى والقسطاس المستقيم"، حيث اصطلح على مصطلح القياس بالميزان الذي يعلن المكيال كما أعطى أيضا لأشكال القياس مصطلحات جديدة، وإذا رجعنا وبحثنا عن هذه المصطلحات لوجدناها من القرآن الكريم مستندا ومقتبسا من الآيات التالية:

لقوله تعالى في سورة الرحمن:" **وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)**".

وقوله تعالى أيضا في سورة الحديد: "**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (25)**".

[1] ابو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، المصدر سابق، ص14.

وبهذا يكون الغزالي قد قسم الأقيسة إلى قياس حملي وأشكاله ثلاثة، وقياس شرطي بصورته المتصلة والمنفصلة، وقابلها بالميزان.

أولا **ميزان التعادل**": وهو يقابل القياس الحملي وينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام بكفيه المتعادلين.

أ- **الميزان الأكبر**: وهو يقابل القياس من الشكل الأول.

ب- **الميزان الأوسط:** وهو يقابل القياس من الشكل الثاني.

ج-**الميزان الأصغر**: وهو يقابل القياس من الشكل الثالث[1].

أ- إرجاع الشكل الأول من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأكبر:

وكان هذا الميزان لسيدنا إبراهيم عليه السلام حسب دراسات الغزالي للفقه وذلك حين حاجه في ربه الملك نمرود حيث قال تعالى في سورة البقرة: "**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258)**"،

وإذا تمعنا في صورة هذا الميزان وجدناه يكشف لنا أمثلة الشكل الأول من القياس أرسطو، وذلك على الشكل التالي:

كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله مقدمة كبرى.

إلهي هو القادر على إطلاع الشمس مقدمة صغرى.

إلهي هو الله النتيجة.

وبلغة الرموز نقول:[2]

كل وك ك: الحد الأكبر.

[1] ابو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، المصدر السابق، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص ص 14-17.

كل ص و ص: الحد الأوسط.

كل ص ك ص: الحد الأصغر.

وهذا النوع من الشكل يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى محمولا في المقدمة الصغرى، وللتأكيد على ذلك استخدم الغزالي أيضا مجموعة من الأمثلة المتعلقة بالجانب الفقهي حيث يقول:

كل مسكر حرام

كل نبيذ مسكر

كل النبيذ حرام[1]

ومن هذا المثال نعلم أن المقدمة الكبرى صادقة من الشرع والمقدمة الصغرى صادقة من المشاهدة الحسية، وبذلك يكون صدق النتيجة لازما عن مقدمات معلومة بالحد الأوسط

ب-إرجاع الشكل الثاني من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأوسط:

ويعود هذا الميزان بدوره أيضا إلى إبراهيم الخليل عليه السلام لقوله تعالى في سورة الأنعام: "**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77)**"، وهذا الميزان يكشف لنا أمثلة الشكل الثاني قياس أرسطو على الشكل التالي:

القمر يأفل

الإله لا يأفل

إذن القمر ليس بالإله

وبلغة الرموز

كل ك و

[1] محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق وعلم تصول الفقه، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2014، ص 166.

كل ص و

لا ك ص

وهذا النوع يكون فيه الحد الأوسط محمولا في المقدمتين، كما يشترط في هذا الشكل أن تكون إحدى المقدمتين سالبة حيث يستغرق الحد الأوسط مرة واحدة في المقدمتين وتكون دوما النتيجة سالبة، كما يرى الغزالي أن الله علم رسوله وخاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم الوزن بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن الكريم[1]، وقد اكتفى الغزالي بذكر أحدهما في قوله تعالى في سورة الجمعة: "**قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (6) وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدَا (7)**"، وصورة هذا الميزان على هذا **الشكل:**

كل ولي يتمنى لقاء ربه

اليهودي لا يتمنى لقاء ربه

إذن اليهودي ليس ولي الله

رمزيا:

كل ك و

لا ص و

لا ص ك

ومن هذا المثال نعلم أن المقدمة الكبرى صادقة بالتجربة الحسية، والمقدمة الصغرى صادقة بالمشاهدة والحس وبهذا تكون النتيجة لازمة لزوما ضروريا منطقيا[2].

ج- إرجاع الشكل الثالث من القياس الحملي إلى ميزان التعادل الأصغر:

[1] محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق وأصول الفقه، المرجع السابق، ص167.

[2] المرجع نفسه، ص نفسها.

وهذا الميزان مأخوذ من القرآن الكريم ردا على المشركين في قوله تعالى في سورة الأنعام: " **مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ (91)**".

وهذا الميزان يكشف لنا أمثلة الشكل الثالث من قياس أرسطو على الشكل الآتي:

موسى منزل عليه الكتاب

موسى عليه سلام البشر

إذن ... بعض البشر منزل عليه الكتاب[1]

بلغة الرموز : كل وك

كل و ص

بعض ص ك

ومن هذا المثال نعلم أن الحد الأوسط يكون موضوعا في المقدمتين وتكون النتيجة جزئية دائما ويقوم هذا الميزان على بيان أن كل وصفين اجتمع على شيئين واحد، فبعض احد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر بالضرورة ويلزم على أن يوصف به كله، أما وصف كله فلا يلزم لزوما ضروريا باللغة يكون بعض الأحوال وقد لا يكون[2].

د- إرجاع القياس الشرطي المتصل إلى الميزان التلازم:

وهذا الميزان ورد في القرآن الكريم بآيات عديدة لقوله تعالى في سورة الإسراء "**قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا (42)**"

وصورتها كالآتي: 1-لو كان للعالم إلهان لفسد العالم

لكن معلوم أنهما لم تفسدا

إذن..... ليس للعالم إلا عالم واحد

[1] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، المصدر السابق، ص 57.

[2] محمود محمد علي محمد، العلاقة بين المنطق وعلم أصول الفقه، المرجع السابق، ص ص 167-168.

2-لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيلا

ومعلوم أنهم لم يبتغوا إليه سبيلا

إذن....نفي الإلهية سوى ذي العرش

وبلغة المنطق الرمزي: إذا كانت ق كانت ك ق: المقدم

لكن ليس ك ك: التالي

إذن ليس ق

ومعلوم أن لزوم هذه النتيجة مرتبط بالقاعدة المنطقية التي تنص على أن رفع التالي يلزم عنه رفع المقدم، حيث أن " نفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما وهنا نلاحظ معرفة الغزالي الدقيقة بهذا النوع من القياس وقواعد وحالات صدقة، وحالات كذبة إضافة إلى استبدال الغزالي لمصطلحي المقدم والتالي بمصطلحين جديدين وهما الملزوم واللازم.

أ- إرجاع القياس المنفصل إلى قياس التعاند:

وهو مستند من القرآن في قوله تعالى في نبيه صلى الله عليه وسلم في سورة سبأ: " **قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (24)**"[1] وصورة هذا الميزان.

إنا أو إياكم لعلى ظلال مبين أصل

ومعلوم أننا لسنا في ظلال أصل

إذن....انكم في ظلال مبين نتيجة ضرورية[2]

حسب المنطق الرمزي:

إما ان تكون ق او ك

[1] سورة سبأ، الآية 24.

[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، المصدر السابق، ص 65.

لكن ليس ق

إذن ك

[(ق∨ك)~ق∁ك]

وهو عبارة عن قياس شرطي منفصل، أو ما يعرف عند الأصوليين بالاستدلال بطريق "السبر والتقسيم"، يتكون من مقدمة كبرى شرطية منفصلة تفيد الضاد والتناقض ومقدمة صغرى حملية تثبت أو تنفي أحد طرفي المقدمة الكبرى ونتيجة تستنتج فيها صدق أو كذب الطرف المتبقي، ولزوم النتيجة السابقة "إذن أنكم لفي ظلال" يرتبط بالقاعدة المنطقية" رفع أو نفي المقدم يلزم عنه رفع أو نفي التالي"، ولتوضيح الأمر الأكثر يقدم الغزالي مثالا بسيطا قائلا: "إن من دخل دارا ليس وفيها إلا بيتان ثم دخل أحدهما فلم نره، فنعلم علما ضروريا أنه في البيت الثاني"[1]

ولقد لخص الغزالي قواعد أوحد هذا الميزان بأن كل ما انحصر في قسمين فيلزم من ثبوت احدهم نفي الأخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، غير انه اشترط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، أي أن يكون بين الطرفين عناد تام فيؤدي صدق أحدهما إلى كذب الأخر، وكذب احدهما إلى صدق الطرف الأخر، أما في حالة القسمة المنتشرة فالأمر يختلف كقولك: "زيد إما بالحجاز أو العراق" أو "هذا العدد إما خمسة أو عشرة" فاستثناء عين واحد ينتج بطلان عين الآخر، أما استثناء نفي الواحد فلا ينتج إلا الانحصار في الباقي الذي لا ينحصر لأنه لو قلنا أن زيد بالعراق لاستنتجنا نقيض هذه القضية أي أنه ليس بالحجاز والعكس صحيح، لكن إذا قلنا في المقدمة الحملية أنه ليس بالحجاز فإننا لا نستطيع أن نستنتج بالضرورة أنه بالعراق، وكل هذا يكشف عن مدى تأثر مصطلحات الغزالي المنطقية بالجانب الفقهي، كما حاول أيضا في كتابه "مقاصد الفلاسفة" توضيح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه، مؤكدا على يقينية المنطق أما معيار

[1] ابو حامد الغزالي، محك النظر، مرجع سابق، ص 53.

العلم فقد وضع فيه الغزالي أهمية المنطق مبينا شموليته للعلوم النظرية والعقلية منها والفقهية، وعدم وجود فوارق بين النظر في الفقهيات والنظر في العقليات من الناحية الصورية أو الشكلية ولكن الخلاف البسيط من الناحية المادية فقط حيث يقول:"فإنا سنعرفك فقط"[1].

وفي كتابه "القسطاس المستقيم" يدافع الغزالي عن المنطق معتبرا إياه المنهج الوحيد الذي ينبغي أن يحتكم إليه الجميع، وأن قوانينه يمكن أن تزن بها مختلف المعارف والعلوم حيث يقول "هيهات لا أدعي أني أزن بها (قوانين المنطق) المعارف الدينية فقط بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية"[2]، غير أن حكم الغزالي على المنطق يمكن أن نستخلصه في كتاب متأخر عن كل الكتب المنطقية وهو " المنقذ من الظلال" والذي قسم فيه الغزالي درجة الطلبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية، رافضا طرق الفرق الثلاث أولى مبينا أن المنطق لا يعلم شيء منه بالدين نفيا أو إثباتا حتى يرفض" بل هو جنس ما ذكر المتكلمون، وأهل النظر من الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبرات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبيات"[3].

ولو بحثنا عن أسباب دفاع الغزالي عن المنطق لوجدنا أن هناك الكثير من الأسباب والدوافع التي يمكن حصر أهمها فيما إيمانه بفائدة المنطق في مجال الدراسات الفقهية وإمكانية تطبيق مبادئ القياس المنطقي على أمور الفقه كما بين في كتابه "المستصفى" حيث أدرك الغزالي أن قبول القياس الفقهي يتوقف على الأداة إلى ذلك هو المنطق ومعقوليته والأداء إلى ذلك هو المنطق، كما نجد أيضا – أبو حامد الغزالي– يؤكد أن المنطق جزء لا يتجزأ من علم أصول الفقه ويظهر ذلك جليا في مقدمة كتابه "المستصفى" حيث قال "أعلم أن إدراك الأمور على ضربين: إدارك الذات المفردة كعلمك

[1] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، المصدر السابق، ص 60.
[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، المصدر السابق، ص71.
[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص 80.

بمعنى الجسم والحركة والعالم الحديث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة الثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها غلى بعض بالنفي أو الإثبات".

وهذا مخالف لما اعتبره "عبد الرحمان طه" الذي يرى أن علم أصول الفقه جزء من المنطق وليس المنطق جزء من علم الأصول، أي أن المنهجية الأصولية منطق بحد ذاتها، فالمنطق وفقا لطه هو نسق مختار يلتزم به من اختاره في ترتيب النتائج حتى النهاية، مشيرا إلى التطور الهائل الذي عرفه العلم من ظهور أنساق جديدة تستعص الإحاطة بها كلها، مبررا تعدد الأنساق بتعدد العقول، أو تكوثر العقول كما يصطلح عليه، ويعتبر طه المنهجية[1]

الأصولية هي عطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي العربي، وهذا لانفتاحنا على الأنساق الأخرى خصوصا المنطق الأرسطي الذي استغفل النظار المسلمون على تقريبه تداوليا كاشتغال الغزالي على آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق، أم أصول الفقه حسب "طه عبد الرحمان" فموضوعية" العلم بأحكام الشريعة عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"، أو " العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق"، والفقه هو الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال"، ولا شك أن هذا الوصل نجده قضية سبق وأن أثيرت خصوصا مع أبي حامد الغزالي في كتابه "المستصفى"، حيث استعمل الكتاب بمقدمة منطقية بعنوان "بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدود والبرهان"، يقول الغزالي" أعلم أن إدراك الأمور على الأمور على ضربين: **الأول:** إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحديث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسامي المفردة[2].

الثاني:" إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات...."

[1] طه عبد الرحمان، من مقدمات تجديد الغزالي لعلم أصول، 128 مارس، 2015، موقع مؤمنون بلا حدود.
[2] ابو حامد الغزالي، معيار العلم، المصدر سابق، ص112.

كما نجد أيضا –أبو حامد الغزالي– يؤكد ان المنطق عنصر أو جزء لا يتم الاستغناء عنه في علم أصول الفقه ويظهر ذلك من خلال نظريات التي استنبطها من علم المنطق كنظرية الحد التي تحثنا فيها مطولا في الفصل الثاني، ونظرية القياس: وهذه النظرية على وجه الخصوص قد استخدمها الغزالي في مؤلفه" معيار العلم" تحت مصطلح الحجة في الاستشارة إلى مبحث القياس، ففرع الحجة إلى أضرب ثلاثة هي:

القياس والاستقراء والتمثيل، وينقسم القياس بدوره إلى ثلاث أنماط هي: القياس العلمي والقياس الشرطي المتصل والشرطي المنفصل حيث أشار إلى أن هذا الأخير معروف لدى المتكلمين تحت اسم السبر والتقسيم، وسمى القياس الشرطي المتصل" بنمط التلازم وأطلق على القياس الشرطي منفصل" نمط التعاند" ولم يستثن إلا القياس العلمي ومن هذا "الغزالي" يحاول أن يبني الفائدة التي تجني من القياس في التقليد الأصولي، ولبلوغ هذا المسعى انتقى أمثلة من مجال الفقه، كما الفقه كما يتضح ذلك من خلال النظر في القياس الافتراضي.

أ–**القياس الافتراضي:** دأب أهل الأصول كلما سعوا في أعمار القياس اليوناني في مجال الفقه على أن يستعملوا كلامهم بنظرية القياس الافتراضي بعد ذلك إلى القياس الشرطي المتصل والمنفصل، حيث يقول الغزالي في هذا الباب:" القياس الشرطي المتصل" يتكون من مقدمتين: إحداهما الأول بعينها أو بصيغة النفي، ويقترن بها لفظ الاستثناء أمثاله أن كان العالم حادث صانع فنقول " إن كان العالم حادثا فله صانع" مركب من قضيتين حمليتين قرن بهما حرف الشرط وهو قولنا ولكن العالم حادث" قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء وقولنا " فله صانع" نتيجة وهذا ما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات، فأن نقول إن كان هذا النكاح صحيحا فهو مفيد للحل، لكنه صحيح، فإذا فهو مفيد للحل وكذلك نقول" هذا المصلي محدثا في صلاته بالصلة"، لكنه محدث فيلزم بطلان الصلاة لكن الصلاة ليست باطلة وهو نقيض التالي، ويلزم أنه ليس بمحدث وهو نقيض مقدم فلا يلزم صحة الصلاة ولا بطلانها[1].

[1] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، المصدر سابق، ص 149.

ب-القياس الشرطي المتصل:

نجد عند الغزالي الأقيسة المشتملة على قضايا شرطية تتفرع إلى متصلة ومنفصلة فالقياس الشرطي المتصل يشتمل على مقدمتين: تتألف الكبرى منهما قضيتين مسبوقتين بصيغة الشرط، بينما تتضمن الصغرى إحدى القضيتين أو نقيضها.[1]

إن الاستدلالين الصحيحين هما اللذان ينتقي عن مقدمتهما الصغرى إما المقدم الموجب أو نقض التالي السالب، وهذه بعض الأمثلة التي يستقيها الغزالي من الفقه ليدل على هذين الضربين من الاستدلال:

-إذا كان المصلي محدثا فصلاته باطلة

إنه محدث فإن صلاته باطلة

-إذا كان المصلي محدثا فصلاته باطلة

لكن صلاته صحيحة فهو إذا ليس بمحدث

وحسب المنطق الرمزي: إذا كان "س" إذن "ش"

لدينا "س" إذن نفضي إلى "ش"

وإذا كان "س" إذن "ش"

فإن انتقاء "ش" يفضي إذن إلى انتقاء "س"

أي معناه: إذا حصل الأول حصل الثاني، الأول حاصل إذا الثاني حاصل

وإذا حصل الأول حصل الثاني، انتقى الثاني، إذن ينتقي الأول

وهكذا يبقى الغزالي وفي لأفكار الفلاسفة وذلك فيما يخص تقسيم القياس الشرطي المتصل إلى إيجاب ونفي بحسب الاستدلال، ويكمن الفارق بين هاتين الصيغتين فيما يمتنع في المقدمة الصغرى في حالة الإيجاب تقضي المقدمة الصغرى القضية السابقة إما اللاحق وإما

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى، المصدر سابق، ص 26.

نقيض السابق، وهكذا فإذا كانت الصلاة صحيحة، فإن المصلي يكون قد توضأ، لكن المصلي قد توضأ لا يعني لزاما أن الصلاة صحيحة أو أنها باطلة، لأن الصلاة قد تبطل لأسباب أخرى[1].

ويحصل الأمر نفسه إذا نحن أقصينا نقيض القضية السابقة: "لكن الصلاة باطلة" فلا ينتج عن هذا المصلي توضأ أو أنه لم يفعل

[1] الغزالي، المستصفى، المصدر سابق، ص26.

المبحث الثالث: أهم الانتقادات الموجهة إلى فكر الغزالي ككل.

الغزالي كذلك لم يعرف المنطق إلا من كتب ابن سينا، ومن ثم فلا يصح القول بتقسيم المنطق إلى ما كان مخطوطا أو مشوبا، بالفلسفة وما كان خالصا منها ومن جهة أخرى فإن نسبة دعوى تصفية المنطق من الفلسفة للغزالي لا تصح كذلك لعدة أوجه:

منها تطابق وتوافق مادي كتاب (مقاصد الفلاسفة) (معيار العلم) و (محك النظر) مع ملاحظة أن الغزالي قصد في كتابه (المقاصد) حكاية آراء الفلاسفة الغزالي في المسائل والموضوعات مع كتب من قبله كالفارابي وابن سينا ومنها أن الغزالي لم ينتقد منطق الفلاسفة، ولم يتكلم عنه في كتاب (التهافت الفلاسفة) والذي قصد فيه بيان مساوئ وعوار الفلسفة، فلو كان يعتقد أن لها أثرا فاسدا في صناعة المنطق لبين ذلك، بل الواقع انه نص على صواب الآراء المنطقية وأن الخطأ فيها نادر[1].

ومنها: اشتمال كتب الغزالي المنطقية على مجموعة من المباحث الفلسفية، وخاصة كتابه الأوسع (معيار العلم) حيث أشار الغزالي في آخره إلى أنه دخل في تفصيلات متعلقة "بالفلسفة لا المنطق"، لذا كان في (المعيار) مبحث الوجود، ومصادر الإدراك او ما يسمى بالنظرية المعرفة تقسيمات الموجودات، ومبحث المقولات وجميعها أبحاث فلسفية محضة إلى جانسرده إلى قائمة من المصطلحات والحدود الفلسفية، وتجدر الإشارة في المقام إلى صحة ما نسب غلى الغزالي من تخليصه للمنطق لشوائب الفلسفة[2]

كما يرى أن "أبي حامد الغزالي" فإنه قد أدخل مقدمة من المنطق اليونانية في أول كتابه المستصفى ونعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر وصنف كتاب سماه القسطاس المستقيم ذكر فيه خمس موازين: الثلاث الحمليات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين،

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي "الفلسفة الإسلامية"، ج 9، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط .1، د.س 1978، ص 185.
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تح: عبد الصمد، مؤسسة، الريان، بيروت، ط1، د.س، ص ص 09-10.

وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف في ثقافتهم، وبين كفرهم بسبب مسالة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد، وبين في آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل غلى اليقين وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين وكان أو لا يذكر في كتاباته كثيرا امن كلامهم[1]، إما باعتبارهم وأما بعبارة أخرى ثم في آخر مرة بلغ في ذمهم وبين ان طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريق المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصودة، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة ولم يغن عنه المنطق شيء لكن ما وقع من خلال حياته وغير ذلك صار كثيرا من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلط طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا وان ما أدعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح المسلم عند العقلاء[2].

ولا يعلم أنه مازال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة وجمهور المسلمون يعيبون عيبا مجملا لما فيه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله ما يناقض العلم والإيمان، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والتكفير والضلال فرار من لازم ليس فيه دليل على نفيه، نقد كلامهم في الحد: فاعلم أنهم بنو المنطق على الكلام في الحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس واعتبر أن الحد إنما هو ما يذكر جوابا عن الأسئلة والمطالب إلى أربعة مطالب:

وقد بين ابن تيمية في نقضه عدم حاجة المسلمين لتعلم المنطق وهو يملكون القدرة على الفهم والتحليل، وان تعلم المنطق اليوناني لا يفيد شيئا على الإطلاق ورد على من قال أنه فرض كفاية قائلا "فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه إذ من هذه

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع السابق، ص 249.
[2] المرجع نفسه، ص 73.

الحالة فإنما أتى من نفسه لترك ما أمر الله به من حق حتى احتاج إلى الباطل[1] فالمنطق في رأيه باطل لا يهدي إلى الحق المتمثل في الإسلام ولهذا قويت هجمته على المنطق وذلك بمقارنته بالدين الإسلامي ففي رأيه أن المنطق لا يرقى إلى مستوى هذا الدين وإتباع المنطق، ما هم بالعداوة الرسول، حيث يرى أن المنطق هو سبب إفساد الثقافة الإسلامية وخلط الفلسفة اليونان بالتعاليم الشرع الإسلامي والبدل الذي يرى فيه التخليص منه يكمن في بناء منطق إسلامي قائم بذاته لا يرتبط بفلسفة ومنطق اليوناني وانه لفهم الدين فلا يملك المنطق القدرة على إفهامهم له كما يقول :"إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة صار عند عقلاء الناس من أهل الملل أن المنطق منظمة التكذيب بالحق والعناد والزندقة، والنفاق"[2]

منف إلى هذا ما ورد عنه في كتابه "الرد على المنطقيين" خاصة ما يتعلق بالنظرية الحد وأقر أن المنطق علم سقيم لا يحتاجه الذي ولا ينتفع به الغبي حيث قال "....أما بعد... فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينفع به البليد، لكن كنت أحسب أن قضايا صادقة بل رأيت لها صدقا يجرمنها، ثم تسنت لي فيها بعد خطاء طائفة....."

وفيما يخص نقد ابن تيمية للحد وذلك من جانبين:

الأول: لا ريب أن النافي عليه الدليل كالمنبت والقضية سواء أكانت سلبية أو إيجابية إذ لم تكن بديهية لا بد لها من دليل، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم فقولهم: لا تحصل التصورات إلا بالحد " قضية سالبة وليست بديهية فهم مطالبون بالدليل وإذا لم يقيموا دليلا كان هذا قولا بلا علم، وهو أول ما أسسوه فكيف تجعل هذه القاعدة التي لم يقيموا عليها دليلا أساسا لميزان العلم، وهم يزعمون أن هذا العلم آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ.

الثاني: قولهم أن التصور الذي ليس بديهي لا ينال بالحد باطل لأن الحد هو القول الحاد

[1] حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط.1، 2003، ص ص 94-96.
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص ص8-9.

فالحد في تعريفهم: هو القول الدال على ماهية المحدود.

فلا شك أن المعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد، فإن الحاد الذي ذكر الحد، إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم، أنه لا يعرف إلا بعد الحد، فإن عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول، فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم التسلسل أو الدور[1].

ثالثا: لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد قال: لو كان الحد مفيدا لتصور المحدود لما يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فمن الممتع أن يعلم المعروف المحدود قبل العلم بصحة المعرف، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم المحدود إذ الحد المخبر عنه من غير تقليد للمخبر وقبول قوله

رابعا: إن الأمم جميعهم من أهل العلوم المقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون غلى معرفتها، ويحققون من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد[2] ولا نجد أحد من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا الطب ولا عن هذه الحدود.

خامسا: أن سامع الحد إن لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام والعلم لأن اللفظ دال على المعنى وموضوع له مسبوق بتصور المعنى وإن كان متصورا المسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه امتنع أن يقال إنما تصوره بسماعه.

سادسا: صناعة الحد وضع اصطلاحي غير فطري حيث قال فهذا ابن تيمية[3]: "هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقة العلمية أو هي مع ذلك مخالفة لصريح العقل، وكما عليه الوجود في مواضع، فتكون باطلة ليست من الأوضاع المجردة كوضع أسماء الأعلام، فإن تلك فيها منفعة وهي لا تخالف عقلا ولا وجودا وأما وضعهم

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 8-27-38
[2] محمود عباس العقاد ، مجموع الفتاوي، المرجع السابق، ص 18-44-93-75.
[3] ابن تيمية، الرد على المنطقين، المرجع السابق، ص ص 27-28.

فمخالف لصريح العقل والوجود، ولو كان وضعًا مجردا لم يكن ميزانا للعلوم والحقائق فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها، فالعلم بأن الشيء الحساس أو غير الحساس ليس هو من الصناعات الوضعية بل هو من الأمور الحقيقة الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة لا سيما هؤلاء يقولون إن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في فكره، كما أن العروض ميزان الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها.

لكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معني ولا يقلد في التعليقات أحد بخلاف العربية فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف مابه يعرف مقادير المكيلات والمدونات والمزروعات والمعدودات فإنها تفتقر إلى ذلك غالبا لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي كعادة الناس في اللغات.

سابعا: اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتي واللازم غير ممكن وهو أن اشتراطهم مثلا ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في الآخر أن يجعله عرضيا لازما للماهية.[1]

ثامنا: أن يقال المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات دون الفرضيات، ومبني هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي وهم يقولون الذاتي ما كان داخل الماهية، والعرضي ما كان خارجا عنها وقسموه إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، وهذا

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع سابق، ص 28

الكلام الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين الفرق بين الماهية ووجودها ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها.

فا**لأصل الأول:** قولهم أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها وهذا شبيه بقول من يقول المعدوم شيء، وهو من أفسد ما يكون، وأصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجود يعلم ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك فقالوا: لو لم يكن ثابتا لما كان كذلك كما أن نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فتخيل الغالط أن هذه الحقائق والماهيات الأمور ثابتة في الخارج[1].

والتحقيق أن ذلك كله أمر ثابت في الذهن والمقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن وليس هو في نفس الأمر لا موجودا ولا ثابتا، فالتفريق بين الوجود والثبوت، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم.

وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة في الخارج غير الأعيان الموجودة في الخارج، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة وهذه التي تسمى المثل الأفلاطونية، ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا أيضا ذلك في المادة والماهية والمكان فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج وهي الهيولى الأولية التي بنوا عليها قدم العالم، وغلطهم فيها جمهور العقلاء.

والكلام على ما الفرق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضع، والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه في المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها في الخارج هو مبني على هذا الأصل الفاسد، وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود ما يكون الخارج منه وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما في النفس وما في

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع سابق، ص 29.

الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه، وأما تقدير حقيقة ألا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهو باطل.

و**الأصل الثاني:** وهو الفرق بين اللازم للماهية والذاتية لا حقيقة له، فإنه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن الصفات اللازمة وأمكن أن يجعل[1] الوجود الذي في الخارج مجردا عن هذه الصفات اللازمة، وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها كان هذا بمنزلة أن يقال هذا الوجود بلوازمه وهما باطلان فإن الزوجية والفردية للعدد مثلا مثل الحيوانية والنطق للإنسان، وكلاهما إذا خطر للبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة، وما ذكروه من أن جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في الذهن فباطل من الجهتين.

الأول: أن هذا خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم، ويؤخرون هذا وهذا حكم محض، وكل من قدم دون ذا فإنما قلدهم في ذلك[2].

الثاني: أن هذا الخبر عن الوصف ذاتيا للموصوف هو أمر تابع لحقيقة التي هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره.

تاسعا: أن فيما قولوه دورا فلا يصح وذلك أنهم يقولون أن المحدود لا يتصور إلا بذكر صفاته الذاتية ثم يقولون الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية، ولا يعرف أن الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو الحدود، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها، فتتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات، ويتوقف معرفة الذاتيات فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات، وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم، وبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق لكن قالوا هذا ذاتي وهذا غير ذاتي

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع السابق، ص 100-101-102.
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 62-63-64.

بمجرد التحكم ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره فإذا لم يعرف المحدود إلا بالحد والحد غير ممكن لم يعرف وذلك باطل، وأنهم يقولون للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض في الطرد أو في المنع والمعارضة بحد آخر، فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة أخرى ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصوره المحدود علم أنه يمكن تصوره المحدود بدون الحد وهو المطلوب.

وقد قال ابن تيمية:" إن الحدود إنما هي أقوال كلية كقولنا حيوان ناطق ولفظ يدل على معنى ونحو ذلك، فتصور معناها لا يمنع من وقوع الشركة فيها، وإن كانت الشركة ممتنعة لسبب آخر فهي إذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها وإنما تدل على معنى كلي والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج، فما في الخارج لا يتعين ولا يعرف بمجرد الحد وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء فالحد لا يفيد تصور حقيقة أصلا"[1]، كما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا وإنما أدخل هذا من تكلم في أصول الدين والفقه بعد "الغزالي" في أواخر المائة الخامسة وهم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني، وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمغتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم فعندهم إنما يفيد الحد التميز بين الحدود وغيرها وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي وغيرهم[2].

ثم إن ما ذكره أهل المنطق من صناعة الحد لا ريب أنهم وضعوها وضعا قد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم وهم إذا تدبروا وجدوا أنفسهم يعملون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية.

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع السابق، ص ص 84-89..
[2] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 14.

وفيما يخص القياس يرى ابن تيمية أن القياس لا يفيد علما إلا بواسطة قضية كلية موجبة فلا بد من كلية جامعة ثابتة في كل قياس، وهذا متفق عليه معلوم أيضا، ولهذا قالوا الاقتباس عن سالبتين ولا عن جزئيتين وإذا كان كذلك وجب أن تكون العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة وقواعدها التي تبنى عليها وتحتاج إليها.

ثم قالوا: إن مبادئ القياس البرهاني هي العلوم اليقينية التي هي الحسيات الباطنة والظاهرة والعقليات والبديهيات والمتواترات والمجربات وزاد بعضهم الحدسيات وكذلك التجربة تقع على أمور معينة محسوسة وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه وهو قياس التمثيل.

وأما البديهيات هي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، فإنها لا تفيد العلم بشيء والقياس لا يفيد العلم إلا بواسطة لقضية كلية، فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني، وهذا بين لمن تأمله وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف[1].

كما قالوا إن العلوم لا تحصل إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي، وعندهم لا بد فيه من قضية كلية موجبة، ولهذا قالوا إنه لا نتاج كالحملي وشرطي المتصل والمنفصل، ولا بحسب مادته لا البرهاني ولا الخطابي ولا الجدلي بل ولا الشعري فيقال إذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهانا من قضية كلية فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية أي من العلم بكونها كلية وإلا فمتى جوز عليها أن لا تكون كلية بل لم يحصل العلم بموجبها والمهملة والمطلقة التي يحتمل لفظها أن تكون الكلية وجزئية في قوة الجزئية، وإذا كان لا بد في العلم الحاصل القياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة، فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيا بطريق الأولى، وإن كان نظريا

[1] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع سابق، ص 125.

احتاج إلى علم بديهي فيقضي إلى دور المعي أو التسلسل في المتوترات وكلاهما باطل[1]، وقولهم أيضا أن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص قول لا دليل عليه بل هو باطل، واستدلالهم على الحصر بقولهم إما أن يستدل بالكلي الجزئي أو بالجزئي على الكلي أو بأحد الجزئيين على الآخر والأول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل، فيقال لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في الثلاثة، فإنكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئي على جزئي قياس التمثيل لم يكن ما ذكرتموه حاصرا، فقد بقي الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه هذا ليس مما سميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا وهذه هي الآيات[2].

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالا بكلي على جزئي بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين استدلال بجزئي على جزئي وباستدلال كلي على كلي.

موقف فقهاء المغرب:

كان موقف فقهاء المغرب من توجه الغزالي موقفا سلبيا حيث كان اهتمامهم –علماء الأندلس– بكل العلوم ما عدى الفلسفة والمنطق، وكثيرا ما كان ملوكهم يأمرون بإحراق كتب الفلسفة والمنطق حيث يذكر صاعد في طبقاته أن أبو عامر محمد بن عبد الله بن محمد إلى خزائن الحكم، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل وأمر بإحراقها وإفسادها فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وملل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغاير وفعل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس وتقبيحا لمذهب الخليفة الحكم، كما ذكر أن المنصور ابن أبي عامر أحرق كتب المنطق، ويروي ابن طلموس (ت 620 هـ) في كتابه "مدخل لصناعة المنطق" زهد علماء الأندلس في صناعة المنطق فقد حرموا تعلمه وتعليمه، ويذكر أن

[1] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 125.
[2] محمود عباس العقاد، مجموع الفتاوي، المرجع السابق، ص 100.

الغزالي نفسه لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق ولكنه تحت أسماء أخرى كالمعيار والمحك والميزان حتى يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له[1]، ومن هنا قبلت كتب الغزالي في أواخر دولة المرابطين بالرفض حيث يقول عبد الواحد المراكشي (ت:674 هـ) "ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب أمر أمير المسلمين علي بن يوسف بإحراقها وتقديم بالوعيد الشديد من سفك الدماء واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واستند الأمر في ذلك[2]، وشاطره الرأي ابن طلموس قائلا:

"ولما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها وكلام خرج عن مفادهم عن مسائل صوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين يعتمد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، قبعت عن قبوله أدهانهم ونفرت عنه نفوسهم وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة، فهذا الذي في كتب الغزالي"[3].

كما أقدم ابن رشد بالدفاع عن الفلسفة والفلاسفة في كتابه "تهافت التهافت" في الرد على نقد الغزالي للفلاسفة خاصة الفلسفة الإلهية في كتابه "تهافت الفلاسفة" وتعرض أيضا إلى نقد آراء المتكلمين في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة".

[1] محمود محمد علي، العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص137.
[2] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر، د.س، د,ط، ص203.
[3] ابن طلموس، المدخل لصناعة المنطق نقلا عن العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، ج1، المطبعة الأبيرقية مجريط، 1916،
ص137.

خاتمة

إن ما توصلنا إليه من نتائج بعد ما مررنا به من دراسة وتحميص ونقد أن المنطق من أوائل العلوم التي اعتنى بها العالم عامة وعلماء الدولة الإسلامية خاصة ومن أبرز المفكرين والعلماء الذين اعتنوا بعلم المنطق تدعيما وتأليفا "أبو حامد الغزالي" الذي أعطاه قيمته بأن جعله مقدمة العلوم كلها وأقر أنه أحد العلوم المتفرعة عن الفلسفة والتي بنيا عليها أيضا برغم من أن هذا العلم في الأساس ظهر عند اليونان خاصة عند أرسطو ' ثم انتقل إلى العرب و المسلمين عن طريق حركة الترجمة في العهدين الأموي و العباسي، ويعود السبب الرئيسي في ترجمة كتب المنطق و قواعده إلى افتقار اللغة العربية إلى اللغة المنطقي.

كما دفعت صعوبة الترجمة ورداءة الترجمات إلى إعادة النظر في بعض الترجمات وتصحيحها، ولم يقتصر عمل علماء المسلمين على الترجمة والنقل فحسب بل تعدوه بمراحل، حيث شهدت الفترة التي عايشها "أبو حامد الغزالي" تطورا في استخدام علم المنطق وذلك سواء من الناحية الفكرية أو الاصطلاحية وإذا كانت مواقف المسلمين من المنطق تباينت بين معارض ومؤيد، فإن هده المواقف استندت إلى المصطلحات النابعة من المنطق بعينه.

إضافة إلى هذا فإن للجانب العقائدي والفقهي عند الغزالي أثر بليغ على المنطقة بصفة عامة ومصطلحا ته المنطقية كمصطلح الميزان هو مفرَد لمصطلح القياس الأرسطي ويظهر

هذا الأثر بوضوح في مؤلفاته وكتبه الأولى خاصة كتاب الحدود وكتاب مقاصد الفلاسفة، فإنه سرعان ما تحول انطلاقا من الفقه الإسلامي المتبني لمصطلح العلم المنطقي إلى مرحلة الإبداع من خلال استبدال مصطلحات فقهية بما يناسبها من مصطلحات منطقية خاصة في كتبه المنطقية "كالقسطاس المستقيم "و"محك النظر" و"المستصفى في علم الأصول" .

قائمة المصادر والمراجع والدوريات

القرآن الكريم

قائمة المصادر:

1: الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق وتقديم: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الأولى، 2000.

2: الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تقديم وتحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة 6، د.س.

3: الغزالي أبو حامد، فضائح باطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1964.

4: الغزالي أبو حامد، محك النظر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، د.ط، د.س.

5: الغزالي أبو حامد، ميزان العمل، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة1، 1964.

6: الغزالي أبو حامد، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، د.ط، د.س.

7: الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة: صلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، طبعة الأولى، 1988.

8: الغزالي أبو حامد، القسطاس المستقيم، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، الكتبة التوقفية القاهرة، د.ط، د.س.

9: الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة1، 2003.

10: الغزالي أبو حامد، المستصفي من علم أصول الفقه، الجزء الأول، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، د.ط، د.س.

قائمة المراجع :

1: إبراهيم رحاب، عيسى سليمان، أبرز علماء العرب والمسلمين، دار الكتاب الحديث، د.ط، 2003.

2: إبن بطلموس، المدخل لصناعة المنطق نقلا نقلا عن العلاقة بين المنطق والفقه، الجزء الأول، المطبعة الإبيرقية مجريط، 1916

3: إبن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد، مؤسسة الريان، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى، د.س,

4: إبن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1960.

5: إبن سينا، منطق الشفاء، تقديم: أحمد فؤاد الأهواني، دار الكتب، د.ط، د.س.

6: إبن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمان عمير، دارالجليل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1412.

7: الأعسم عبد الأمير، الفيلسوف الغزالى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د.ط، 1998.

8: البهي محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار غريب، القاهرة، الطبعة السادسة، 1982

7: التوحيدي أذبوحيان، الإمتناع والمؤانسة، الجزء الأول، تصحيح: أحمد أمين وأخر، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.س.

8: الحارثي وائل بن سلطان ، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مركز نماء البحوث والدراسات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

9: العجم رفيق، المنطق عند الغزالي، دار المشرق، د.ط، د.س.

10: العقاد محمود عباس، مجموع الفتاوي، الجزء التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1978.

11: الفاخوري حنا، خليل جر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الجزء الثاني، دار الجيل، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1993.

12: الفارابي أبو نصر، إحصاء علوم الدين، تحقيق: عثمان أمين، دار بيليون، باريس، د.ط، 2005.

13: الفارابي أبو نصر، عيون المسائل، القاهرة، د.ط، د.س.

14: الفلاحي عبدالله محمد، نقد العقل بين الغزالى وكانط، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

15: القاري محمد أبو حسن نورالدين الملا الهروي، الأسرار المرفوعة عن الأخبار الموضوعة، دار الأمانة مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.س.

16: النشارعلى سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر، د.ط، د.س.

17: النشارعلى سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 2000.

18: بخيت محمد حسين مهدي، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2014.

19: بدوي عبد الرحمان، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، د.س.

20: بدوي عبد الرحمان، مؤلفات الغزالى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977.

21: خلاف عبد الوهاب ، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، د.ط، د.س.

22: ديكارت رني ، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات،بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، 1988.

23: ريشرنيقولا، تطور المنطق العربيـ ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1985.

24: زقزوق محمود حميدي، المنهج الفلسفي بين الغزالى وديكارت، المجلد الأول، تقديم: محمد البهي، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1998.

25: زكريا جميل عصام، مصادر فلسفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع الأردن، الطبعة الأولى، 2012.

26: زيدان جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثالث، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،

القاهرة، د.ط، د.س.

27: السيوطي جلال الدين، صون المنطقوالكلام عن فني المنطق وعلم الكلام، الجزء الأول، تحقيق: على سامي النشاروسعادعلى عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، د.ط، د.س.

28: صالح حسن بشير، علاقة المنطق باللغةعند الفلاسفة المسلمين، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الطبعة الأولى، 2003

29: صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت لبنان، د.ط، د.س.

30: قمير يوحنا، فلاسفة العرب "الغزالى"، الجزء الأول، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة منقحة، د.س

31: محمد على محمد محمود، العلاقة بين المنطق وعلم أصول الفقه، دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، .2014

32: مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، .1986

33: مهران محمد، المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، .1996

34: يعقوبي محمود، إبن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية بن عكنون الجزائر، د.ط، د.س.

35: يوسف محمود، المنطق الصوري، دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى، 1994.

.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1: ابن حسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، الجزء الخامس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.س.

2: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر بيروت، د.ط، د.س.

3: حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2009.

4: دوزي رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقل وتعليق: جمال الخياط، الجزء العاشر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة الأولى، 2000.

5: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، د.ط، د.س.

6: عمر أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.

7: مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لنشر المطابع الأميرية، د.ط، 1988.

8: مغنية جواد محمد، مذاهب فلسفية وقاموس المصطلحات، دار كتبة الهلال، بيروت، لبنان، د.ط، د.س.

9: وجدي محمد فريد، دائرة المعارف القرن العشرين (الرابع عشر، العشرون)، المجلد السادس،دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.س.

قائمة الدوريات والمجلات:

1: العابدين زين ، الأسس المنطقية لتشيد علم أصول الفقه، الموقع مؤمنون بلا حدودwww.mominoun.com،

2: العمري سلطان بن عبد الرحمان بن حميدة، الحد الأرسطي، رسالة لنيل ماجستير في العقيدة، إشراف: مسعود بن عيد العزيز العريفي، 2008م.

3: الملاحمة عامر سلامة، الغزالي وحكمه على الفلاسفة في ضوء الوافد والنص الديني، تاريخ وصول البحث:2011، تاريخ تقديم: 2012، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد 10، العدد 3، 2014م

4: عبد الرحمان طه، من مقومات تجديد الغزالي لعلم أصول الفقه، الموقع مؤمنون بلا حدود www.mominoun.com

5: كيورك كرومي، إبراهيم سامي محمود، إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد الثامن، العدد 15، 2014م.

الفهرس: **الصفحة**

مقدمة..... ا

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي.....6

المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم.....6

المبحث الثاني: نبذة على حياة الغزالي.....17

المبحث الثالث: فكر الغزالي (فلسفة)..... 29

الفصل الثاني: المنطق عند أبو حامد الغزالي.....41

المبحث الأول: بدايات المنطق في الإسلام.....41

المبحث الثاني: موقف الغزالي من المنطق.....53

المبحث الثالث: الحد المنطقي عند الغزالي.....68

الفصل الثالث: العلم عند الغزالي وعلاقته بالمنطق.....79

المبحث الأول: تصنيف العلوم عند الغزالي وموقفه منها.....79

المبحث الثاني: علاقة العلوم بالمنطق عند الغزالي.....95

المبحث الثالث: موقف بعض الفقهاء والمفكرين من فكر الغزالي.....107

الخاتمة.....**119**

قائمة المصادر والمراجع.....122

الفهرس.....127