الجانب المنطقى
فى فلسفة الغزالى

الأستاذ الدكتور
محمد عبد الستار نصار
الأستاذ بقسم العقيدة ومقارنة الأديان

الجانب المنطقي

في فلسفة الغزالي

الأستاذ الدكتور محمد عبد الستار نصار

الإمام الغزالي من المفكرين القلائل ، الذين جمعوا في اتساق واتزان بين العلوم العقلية والعلوم النقلية ، كما أنه يعد من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين حفلت حياتهم الفكرية بتطورات وتدرجات ، انتهت في آخر المطاف إلى الإيمان الكامل بأن الحقيقة في نصاعتها وعمقها ، لا تحصل إلا بنور يقذفه الله في القلب متى كان الإنسان مستعداً لذلك .

وعلى الرغم من أن الموقف النهائي لدى الغزالي ، يقرر أن الكشف الصوفي هو الذي يرينا الحقيقة التي لا يمارى فيها (١) ، وأن طرق تحصيلها الأخرى من حسية وعقلية ، غير مأمونة ، إلا أن الرجل قد وقف في مرحلة — من مراحل حياته — سابقة على هذه المرحلة ، أمام العلوم العقلية ، التي أفرزتها عقول الأوائل من الفلاسفة اليونانيين وشراحهم ، ومن سار على دربهم من فلاسفة الإسلام ، أقول : لقد وقف أمامها فاهماً ودارساً ومتعمقاً وناقداً ، واضعاً أمام ناظريه حقيقتين بارزتين :

(١) الحقيقة الأولى :

مدى اتساق هذه العلوم مع حقائق العقل المقررة البعيدة عن الإلف والعادة

(٢) الحقيقة الثانية :

مدى موافقة أو مخالفة هذه العلوم للحقائق التي جاء بها الوحي المعصوم .

(١) المنقذ من الضلال ص : ١٥٠ .

وبوضع هاتين الحقيقتين أمام الباحث المسلم ، تسقط تلك الأحكام السريعة والمواقف الهشة ، التي وقفتها بعض العقليات ، حين حكمت على علوم الأوائل ، حتى إن بعضها قد وصل به الأمر إلى تحريم هذه العلوم جميعها ، على اعتبار أن الوسط الذي انبثقت منه ، لم يكن على الحنيفية السمحاء ، بل كان وثنياً ، وقد انسحب هذا الحكم على العلوم المفيدة ، التي لا تعلق لشيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً كعلوم الرياضة مثلاً (١) .

ومن جانب آخر لا يرقى في نظر الغزالي إلى المستوى الصحيح موقف الذين يؤمنون بالفكر الوارد أشد الإيمـــان ، حتى ولو كان فيه ما يستحق المناقشة أو الاستدراك ، اعتقاداً منهم بحسن سمعة قائليه ، أو نصاعة أفكارهم في جانب معين من جوانب الفكر المختلفة ، إن هذا الموقف الكلي ، القابل لكل أنمـــاط نتاج العقليات السابقة ، فيه تعميم مرذول ، لا يقل في عدم مطابقته للحقيقة عن موقف الصنف الأول ، الذين ردوا هذه العلوم بالجملة .

وإذن فالموقف الصحيح في نظر أبي حامد ، أن تختبر هذه العلوم في ضوء الحقيقتين اللتين أشرنا إليهما من قبل ، وهذا ما طبقه في منهجه حين نظر إلى علوم السابقين ، وعلى وجه خاص بالنسبة للمنطق .

وبهـــذا يتبين لنا أن العقلية الإسلامية أخذت ثلاثة مواقف واتجاهات متباينة إزاء العلوم الموروثة ، هي :

(١) — موقف الرفض المطـــلق .

(٢) — موقف القبـــول المطـــلق .

(٣) — موقف الانتقاء بعد النقد وبيان مواضع الخلل في بعض جوانب هذا الفـــكر .

وكان المنطق الأرسطي باعتباره معيار العلوم العقلية هو أبين جوانب علوم الأوائل التي ظهرت فيها هذه الاتجاهات ، وسننظر في هذه المواقف لنبرز رأي الغزالي فيها .

---

(١) نفس المصدر .

الموقف الأول : الرافضـــون :

لم يكن موقف الرفض هذا ، قاصراً على مدرسة بعينها ، وإنما انبثق من أكثر من اتجـــاه ، فقد قال به بعض اللغويين ، كما أقرّه كثير من المتكلمين الأوائل ، كما تشبث به أيضاً كثير من علماء السلف ، وكان لكل مدرسة من هذه المدارس المختلفة أساس واضح للرفض ، يخالف الأساس الذي اتخذته الأخرى ، وإن جمعها موقف واحد وانتهت إلى نتيجة واحـــدة .

الإمام الشافعي والمنطق الأرســـطي :

فأما الذين رفضوه على أساس من كفاية اللغة العربية ، وطرق دلالاتها على معانيها وأن الحاذق فيها يستغنى بذوقه وعقله عن المنطق ، فإن أقدم ما وصل إلينا في هذا المقام ، ما ذكره السيوطي عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه ، أنه قال : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب ، وميلهم إلى لسان أرسطو(١) .

وإذا صح أن الشافعي قد قال هذا النص ، فإن غاية ما يمكن أن يفيده هو أن اللسان العربي المبين ، متى استقامت به ألسنة الناس ، وعرفوا طرق دلالة الألفاظ على معانيها ، وأدركوا أسرار اللغة العربية ، فإن هذا كله يغني عن دراسة المنطق . وكأن الرجل قد أدرك هنا أن النفس الإنسانية عادة ما تنبهر بكل جديد ، ويستهويها كل وارد ، وإزاء هذا ، لابد من التنبيه على قضية التمسك بميراث الأُمة ، والعض عليه بالنواخـــذ .

وقد قيل عن الشافعي إنه كان يعرف لغة اليونان(٢) ، فإذا صحت هذه الرواية فإنه يمكن أن يقال : لعل الرجل قد أدرك أن خصائص اللغة العربية

---

(١) صون المنطـــق ص : ١٥ .

(٢) ذكر أبو عبد الله الحاكم في مناقب الإمام الشافعي أنه قـــال حين سأله الرشيد عن علمه بالطب : اعرف ما قالت الروم مثل ارسطاليس ومهراريس وفورفوريوس وجالينوس وبقراط بلغاتهم) .

وما تتميز به عن اللغة اليونانية ، قد يكون سبباً في هذا الجهل ، الذي أشار إليه ، وقد أشار إلى الفرق بين خصائص اللغات ، عالم الظاهر المعروف « ابن حـــزم » فقال في معرض حديثه عن معنى الاستفهام كما تفيده اللغـــة العربية : « ومن أحكم اللغة الطينية (اللاتينية) عرف الفرق بين المعنيين الذين قصدنا في الاستفهام » (١) .

ووجه الربط بين اللغة والمنطق في نظر كثير من الباحثين ، أن اللغة تخضع للمنطق في تركيبها ، والسبب في ذلك ، أن الفاعل في التطور اللغوي ، هو العقل الإنساني ، وهو لا يسير سيراً طبيعياً إلا إذا حكمته قواعد المنطق (٢) وعلى هذا فمن المستحيل أن يكون المنطق معزولاً عن تأثيره في اللغة ، وقد رأينا هذا بشكل واضح لدى بعض اللغويين والنحويين في تراثنا الإسلامي ، وقد أفادنا في هذا الباب ، البحث الممتاز الذي أخرجه الشيخ « أمين الخولي » تحت عنـــوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » .

وفي هذا المقام مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهي : أن الحكم على المنطق الأرسطي — كما صوره الشافعي — بأن إحكام اللغة العربية يغني عنه ، لا يتأتى إلا ممن خبر هذا المنطق وعرف أهدافه وغايته ، في ضوء معارفه الممتازة بأسرار اللغة العربية ، فهل يعني هذا أن الإمام الشافعي قد درس المنطق الأرسطي دراسة تؤهله إلى المقارنة بينه وبين اللغة العربية ثم حـــكم عليه بهذا الحكم الذي معنا ؟

الذي يغلب على ظني في هذا المقام أن الشافعي لم يفعل ذلك ، أعني أعنه لم يدرس العلاقة بين المنطق الأرسطي واللغة العربية ، على الصورة التي تؤخذ من هذا الحكم ، وذلك لسببين :

أولهمـــا : أن الرواية التي تقرر معرفته للغـــة اليونانية — وهي التي ذكرت في مناقبه — لا تخلو من مبالغة ، كما هو شأن معظم الروايات التي ترد في المناقب ، وهي في نظر كثير من الأثبات ، قد سيقت بغير إسناد ،

(١) التقريب لحد المنطق ص ١٩ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوي . المنطق الصوري ص ١٥ .

وإن كثيراً منها قد لفق ، ولعل أوضح ما فيها من الكذب ما قررته من أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن ، حرضا الرشيد على قتل الشافعي ، وهذا باطل ، لأن دخول الشافعي بغداد كان بعد موت أبي يوسف ، ولأن الرجلين كانا أتقى من أن يسعيا في قتل رجل مسلم كالإمام الشافعي .

ثانيهما : أن دراسة الشافعي للمنطق الأرسطي في اللغة العربية — بعد تضعيف رواية معرفته باللغة اليونانية — أمر يتوقف فيه العقل كثيراً ، ذلك لأن المنطق الأرسطي بدأت ترجمته في عصر أبي جعفر المنصور(١) ، أي أن الشافعي قد عاصر بداية الترجمة ، وإذا كانت ترجمة علوم الأوائل — والمنطق من بينها — قد أصلحت وعدلت أكثر من مرة ، حتى استقامت في القرن الرابع الهجري تقريباً وإذا كان تأثير الفكر الوارد في الفكر الموروث لا يظهر إلا بعد من مدة كافية لهضمه ، وتبين الأمر منه ، فإن هذا كله يؤكد أن الإمام الشافعي ، لم يكن على علم بالمنطق الأرسطي ، يؤهله لأن يحكم عليه حكماً دقيقاً على الصورة التي نقلها عنه السيوطي . وإن كان هذا لا يمنع من أن يكون الرجل قد اطلع على ما ترجم منه في عصره — بغض النظر عن قيمة الترجمة — ثم اقتنع في قراره نفسه بأن في اللغة العربية غنية عن دراسة المنطق ، أو أن يكون قد خشى على العقلية الإسلامية أن تؤخذ بالفكر الوارد ، وتترك تراثها — كما سبق أن أشرنا — ويكون المراد بالموقف هنا : التخفيف من حدة الانبهار بكل دخيل قبل ويكون المراد بالموقف هنا : التخفيف من حدة الانبهار بكل دخيل قبل إحكام العقلية الإسلامية بما في تراثها من مواقف إيجابية ، وما أكثرها .

ولعلّ أولى ما ينبغـــي أن يُرَدَّ في هذا المقام ، أن السيوطي قد حمل كلام الشافعي ما لا يحتمله ، إذ قرر أن مفهوم ما ذكره عن الإمام الشافعي هو « التحريم » أي تحريم دراسة المنطق ، وذكر هنا قياس المنطق على علم الكلام ، لأن الإمام كان يقول بتحريمه ، إذا قام على الجدل والمراء ،

(١) ابن النـــديم . الفهرست ص : ٣٣٦ .

اللذين قد تتفرق بهما الأُمة ، والحق أن القياس هنا غير صحيح ، لأن المنطق ليس إلا ميزاناً لا يمكن أن يتأثر بالموزون ، وهو لا ينظر إلى مادة الفكر ، بل إلى صورته ، ومتى استقامت المسائل والقضايا — أياً كان نوعها من عقدية وفقهية — على قواعده ، فإن حكمه عليها يكون صحيحاً ، ومتى جاوزت قواعده كانت غير ذلك .

ثم كيف يغيب عن السيوطي ما جاء في كتاب « الرسالة » للإمام الشافعي ، من ترتيب وتبويب وتفريع وتقسيم وتعريف واستدلال ، مما يدل على أن عقليته كانت منطقية بفطرتها ؟ .

إن كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً يرون أن الشافعي عند المسلمين مثل أرسطو عند اليونان إن لم يكن أحذق منه ، محتجين بما اشتملت عليه « الرسالة » من نظام منطقي ممتاز(١) ، بل إن الأمر قد وصل ببعضهم إلى الحد الذي يقرر معه أن الإمام الشافعي قد وقع في عمله هذا تحت تأثير المنطق الأرسطي نفسه(٢) ، وإن كان هذا الحكم في نظرنا قد جاء سريعاً وخالياً من التثبت العلمي .

مما سبق يتبين لنا أن الموقف الصحيح للإمام الشافعي ، هو أنه لم يقل بتحريم المنطق ، وفي نفس الوقت لم يقل بضرورة الأخذ به كمعيار للعلوم النظرية ، بل رأى أن في الميل إليه مع عدم احكام أُصول اللغة والدين ما يكون سبباً في الجهل والضلال(٣) .

أبو العباس الناشيء والمنطق الأسطي :

لم يؤثر عن العالم اللغوي أبي العباس الناشيء المعروف بابن شرشير شيء مستقل يبين لنا موقفه من المنطق ، ولكن رأيه في هذا العلم قد جاء في بعض الكتب التي أرخت لظاهرة مواجهة الفكر الإسلامي في بعض اتجاهاته

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلا مية ص : ٢٢٠ .

(٢) د . علي سامي النشار : مناهج البحث ص : ٧٠ .

(٣) د . محمد نصار : المدرسة السلفية ص ٢٦٦ .

للفكر الوارد . وأوضح من ذكر موقف « الناشيء » من المنطق ، هو المفكر والفيلسوف ، أبو حيان التوحيدي في كتابه « المقابسات » و « الامتاع والمؤانسة » ذكر ذلك تحت عنوان : في المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني » وفي هذا الفصل أورد « التوحيدي » المناظرة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي اللغوي ، وبين « متى بن يونس » المنطقي وفيها يذكر السيرافي ما توجه به أبو العباس الناشيء من نقد للمنطق ، فيقول : « وهذا الناشيء أبو العباس قد نقض عليكم ، وتتبع طريقكم ، وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال ، وما زدتم على قولكم : لم يعرف أغراضنا ، وإنما تكلم على وهم »(١) .

وبجانب هذه المناظرة ، ظهر كتاب على جانب كبير من الأهمية ، ألفه أحمد بن الطيب السرخسي ، تلميذ الكندي ، أول فيلسوف عربي مسلم ، عنوانه : « الفرق بين نحو العرب والمنطق » وهذا الكتاب وتلك المناظرة ، يدلان دلالة واضحة على أن العلاقة بين النحو والمنطق ، أخذت في القرن الرابع الهجري شكلاً حاداً ظهر فيه بعض النحويين بمظهر التمسك بكفاية النحو عن المنطق ، وهو في نفس الوقت يكشف عن وجود تيار آخر ، مثله أولئك الذين يتعصبون لكل وارد ، تعصباً تتفاوت درجاته بين الخفة والتشدد ، بناءً على ما يظهر لكل فريق من الحق الذي يستند إليه في موقفـــه .

ويبدو أن هذا الصراع قد حمل فريقاً من المفكرين على المناداة بأن العداء بين المنطق والنحو أمر مصطنع ، لأن العلمين يعبران عن الحقيقة الواحدة في مظهريها : الداخلي والخارجي ، يتكفل المنطق بالجانب الأول ، ويستقل النحو بالجانب الثاني ، وكان « التوحيدي » صاحب هذه الفكرة ، والمدافع عنها ، حيث قال : « وبهذا يتبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو ، والبحث في النحو قد يرمي بك إلى جانب المنطق ،

(١) المقابسات : ص ٨٢ .

ولولا أن الكمال غير مستطاع ، لكان يجب أن يكون المنطقي نحوياً ، والنحو منطقياً ، وخاصة أن النحو واللغة عربية ، والمنطق مترجم بها ، ومفهوم عنها (١).

وقد تكفل بتدعيم هذه العلاقة بين النحو والمنطق ، « أبو سليمان المنطقي » أحد تلاميذ التوحيدي . ولكن يظهر أن محاولة التخفيف من الصراع بين النحو العربي والمنطق الأرسطي على هذا الشكل الذي رأيناه ، لدى التوحيدي وتلميذه لم تستطع أن تؤدي الدور الحقيقي في هذا المقام ، ذلك لأن الإنسان ابن ثقافته — كما يقال — وأن أصحاب الثقافة الموروثة الأصيلة ، لم يستطيعوا أن يهضموا علوماً واردة ، قد تكون مشوبة بما يعكر عليهم صفو فكرهم وعقيدتهم ، وهذه ظاهرة لا يمكن أن تخلو منها حضارة من الحضارات . لذا رأينا باحثاً له أصالته في ميدان المعارف الإسلامية يتبنى نفس الموقف الذي وقفه « الناشيء » من قبل ، ونعني به « أبا محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة » .

ابن قتيبة والمنطق الأرسطي :

الحقيقة التي لا جدال فيها أن ابن قتيبة ، من أصحاب المعارف الأصيلة ، التي نظرت إلى التراث الإسلامي نظرة فاحص متأمل مدقق ، ولعل أوضح دليل على ما نقول ، ما جاء في كتابه الممتاز « تأويل مشكل القرآن » ففيه نظرات لغوية دقيقة ، واستقراء لاستعمال الكلمة الواحدة في سياقاتها المتعددة ، وفيه أيضاً عمق في دلالة الألفاظ على معانيها ، إنه يقف بالقاريء أمام عقلية عرفت أسرار الاستعمالات اللغوية ، وطرائق التعبير . بحيث يخرج الدارس لهذا الكتاب ، وهو معجب بمعرفة أسرار الأسلوب القرآني ، ومنهج الكتاب العظيم في التعبير ، بالطريقة التي يظهر معها أن « المشكل » من آيات هذا الكتاب إنما يكون لمن لم يتدبره ، وأما أولئك الذين يعيشون معه عيشة متأمل دارس ، يفتح له قلبه وفكره ، فإنه لا يغلق عليه شيء من أسرار هذا الكتاب المعجز ولا يستقيم ذلك إلا لمن صفت نفوسهم ،

(١) المقابسات من ص ١٦٩ — ١٧٧ .

ولم يشغلهم شيء عن الجلوس إلى مائدة القرآن ، يتغذون على ما فيها من طيبات البيـــان والحـــكمة (١) .

وكأن « ابن قتيبة » بهذا العمل العظيم الذي جاء في هذا الكتاب أراد أن يقول لنا بكل وضوح ، إن فهم كتاب الله لا يتوقف على شيء من علوم الأوائل ، حتى ولو كان هذا العلم هو علم المنطق ، وإنما يتوقف على الاستعداد للفهم والتدبر وإحكام أسرار اللغة العربية التي نزل بها هذا القرآن .

أما موقفه من المنطق ، فقد جاء في تقديمه لكتابه المعروف « أدب الكاتب » فقد ذكر في المقدمة أن في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يلزم ذلك من معرفة دقائق اللغة وأسرارها وأساليبها ووجوه استعمالاتها غناء عن كل فكر دخيل ، ثم يذكر أن أرسطو واضع المنطق ، لو قدر الله أن ظهر بعد نزول القرآن وسمع ما فيه من حكمة ، وقرأ ما جاء على لسان الرسول من بيان ، وما خلفته العقلية الإسلامية من علوم في الدين والفقه واللغة والنحو لعد نفسه من البكم ، ولأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب » (٢) .

ويتبين مما سبق أن رفض « ابن قتيبة » للمنطق ، قائم على اعتبار الاكتفاء بالموروث ، وهذا في تقديرنا له ما يبرره ، ولكن هذا الموقف لا يرقى إلى موقف الذين يبينون ما في هذا العلم من مآخذ ، لأن موقفهم والحالة هذه يكون موقفاً علمياً ، وليس موقفاً تعصبياً ، وقد علمنا الإسلام أن البرهان هو الحكم في مقام النزاع ، وأما الأحكام الكلية ، فإنها وإن كانت صحيحة في بعض جوانبها ، إلا أنها تغفل مبررات الأحكام العلمية الراسخة ، وهي القائمـــة على الدراسة والتمحيص .

وقد كان هذا الحكم الذي أصدره « ابن قتيبة » على المنطق الأرسطي مثار سخرية وتندر من الدكتور طه حسين ، فقد عد موقفه هذا موقفاً رجعياً (٣) ، وقد تبعه في هذا الموقف بعض الباحثين ، المولعين بتراث

(١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٠ — ١٣ .
(٢) أدب الكاتب : ص ٦ .
(٣) مقـــدمة كتاب : نقد النثر لقدامة ابن جعفر ص ١١ .

الأوائل ، ممن لم يتمكن التراث الإسلامي من عقولهم وقلوبهم ، فولوا وجوههم شطر الفكر الوارد ، كأنه المورد العذب ، السائغ شرابه .

المتكلمون الأوائل والمنطق الأرسطي :

يقرر بعض الباحثين أن القرن الخامس الهجري كان فيصلاً بين عصرين من عصور التفكير الإسلامي ، بل يذهب إلى ما هو أكثر تحديداً ، فيرى أن الإمام الغزالي أبا حامد كان نهاية مرحلة من مراحل هذا التفكير ، وبداية مرحلة جديدة (١) وأن المسلمين قبله كانت لهم نظرات في المنهج خالفوا بها المنطق الأرسطي ، ظهرت هذه المخالفة عند من ذكرناهم من اللغويين ، كما ظهرت أيضاً لدى فريق آخر ، وهم : المتكلمون ، والأُصوليون .

لقد كان للمتكلمين قبل الغزالي موقف من النظريتين الرئيسيتين ، اللتين جاء بهما المنطق الأرسطي ، ونعني بهما : نظرية الحد ، ونظرية الاستدلال قامت على رفض النظرة الأرسطية لهما ، وانطلقت في بنائهما على أساس مخالف ، سواء كان ذلك من حيث طريقة تركيب الحدود والأقيسة الاستدلالية ، أم من حيث الغاية منهما .

فأما في الحدود ، فقد نظر المتكلمون إلى ماهية الأشياء على أنها أمر اعتباري ومتى كانت كذلك ، كانت تابعة للمعتبر ونظره ، وليست الماهية حقيقة مقررة خارج الذهن ، وفي هذا ما يفيد أن الغاية من الحد ليست كاشفة عن ماهية المحدود وحقيقته ، بل عن تصور المحدود في ذهن الحاد ، وإذا كان الأمر هكذا ، فإن القول بوجود الكليات في الخارج من الأجناس والفصول والأنواع والخواص ، على أنها أُمور ثابتة مقررة ، يصبح لا معنى له ، لأن هذه الكليات ليست إلا أمراً منتزعاً من أفراده ، وليست أمراً مستقلاً بذاته . ومتى صح هذا ، فإن الغاية من الحد لا تكون سوى تمييز المحدود عن غيره ، وفي هذا من السهولة واليسر ما يجعل هذه النظرة عملية ، أكثر من نظرة المنطق

(١) د . النشار : مناهج البحث ص ٧٣ .

الأرسطي إلى الحد ، ذلك لأن الكشف عن ماهية الشيء المعرف — وهي الغاية من الحد في المنطق الأرسطي — أمر عسير المنال ، لأنها تقتضي أن يكون المعرف على علم تام بأجناس وفصول الشيء المعرف ، ومعرفة درجة كل منهما منه ، وفي هذا كثير من مثارات الغلط والخلط باعتراف المناطقة أنفسهم .

وأما في طرق الاستدلال ، فقد ذهب المتكلمون فيها مذهباً بعيداً عن منطق أرسطو ، فقد استعملوا طرقاً غير طرقه ، كطريقة قياس الغائب على الشاهد وإنتاج المقدمات للنتائج ، والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ، والسبر والتقسيم ، والإلزامات وما لا دليل عليه يجب نفيه .

وبالجملة فإن هذه الطرق قد اكتشفها المتكلمون أثناء مباحثهم النظرية غير متأثرين فيها بأي فكر وارد ، وإذا كان المنطق الأرسطي ، قد أخذ بلب فريق من الباحثين في هذه المرحلة ، التي شجع فيها أُولو الأمر دراسة علوم الأوائل بما فيها المنطق ، فإن هؤلاء كانوا يذهبون إلى أن العقلية الإسلامية كفيلة بأن تقعد لنفسها من المنهج ما به تتوصل إلى أهدافها ، في التعريفات أو في طرق الاستدلال ، وفي هذا رفض صريح للمنطق الأرسطي .

الموقف الثـــاني : المؤيدون للمنطـــق والآخذون به :

عبر عن أصحاب هذا الاتجـــاه « ديبور » في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام » بأنهم : الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو ، متأثراً بالأفلاطونية الجديدة(١) ، ثم عد من بين هؤلاء من نسميهم بالفلاسفة التقليديين الذي دارت محاولاتهم الفلسفية حول مهمة التوفيق بين عناصر الفلسفة وما جاء به الدين الإسلامي الحنيف ، مثل : الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق ، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في المغرب .

ولا يعنينا في هذا المقام ، بيـــان الجهـــد الذي بذله أصحاب هذا الاتجاه في مجال المنطق شرحاً وتفصيلاً وتوضيحاً ، وما يمكن أن يكون لهم من

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام : ص ١٧٦ الترجمة العربية .

إضافة في هذا العلم ، لأن هذا مجاله الدراسات المطولة ، وإنما يعنينا أن نبين الأساس الذي جعل هؤلاء يقفون هذا الموقف .

وإذا كان الأساس الذي بنى عليه الرافضون ، هو التمسك بالتراث ، والاقتصار عليه ، خشية أن يزاحمه الفكر الوارد ، فهل يعني هذا أن قبول هؤلاء للمنطق إنما يقوم على عدم تقديرهم للموروث من علومنا الإسلامية ؟ أم يعني أنه لا ضير من معرفة علوم غيرنا ، فإن كان فيها من الخير أخذنا به ، وإن كان فيها من الشر عرفناه ؟ اعتقد أن نظرة الآخذين بالمنطق الأرسطي لم تكن رافضة لعناصر تراثنا . وإنما كانت معبرة عن طبيعة العقلية المتحررة ، التي لا تحبس نفسها في إطار فكري محدد ، وقد كان لهذا الموقف ما يبرره في نظر كثير من الباحثين ، ذلك لأن قضية التفاعل الحضاري بين الثقافات لا تؤمن بتلك النظرة الضيقة التي تقطع ما بين الحضارات من صلات ووشائج ، بل ترى أن التطور البشري سلسلة ، يسهم فيها كل طور إنساني بما شاء له أن يسهم ، وفي النهاية تبقى العناصر الحضارية الإنسانية التي تتغيا رقي الإنسان في ذاته ، علامة بارزة ، تشير إلى من قال بها ، بالأصالة والتقدير .

وقد يشفع لهؤلاء أن الإسلام دين عالمي ، وأن عالميته هذه تتخطى أي نطاق جغرافي ، كما تتجاوز أية حقبة تاريخية ، وهذا يعني أن هذا الدين كفيل بأن يسع في نطاقه كل ما أفرزته العقلية الإنسانية ، ليحكم لها أو عليها .

وبجانب هذا التبرير العام الذي قررناه ، طالعتنا بعض التبريرات الخاصة التي جاءت على لسان بعض هؤلاء الذين آمنوا بهذا المنطق ، وقد ظهر هذا لدى مفكرين كبيرين من مفكرينا ، وأعني بهما : الكندي والفارابي ، فأما الأول فقد قرر أن العلوم الفلسفية — والمنطق مدخل إليها — ليس فيها ما يخالف الدين في شيء ، لأن الحقيقة واحدة ، وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها ، فعندما يعبر « العقل » عن هذه الحقيقة ، نسمي عمله هذا « فلسفة » وعندما يعبر « الدين » عن نفس الحقيقة يقال عن ذلك : إنه من عمل الوحي ، وفي نظر الكندي أن « الله » الذي أنزل الكتب ، كوحي

من السماء على الرسل والأنبياء لتقود الناس إلى الحق ، هو نفسه « الله » الذي أعطى للإنسان العقل ، كي يستلهمه في إدراك الحـــق (١) .

وإذا كان المنطق ليس إلا تنظيماً لسير العقل نحو التعريف الصحيح والاستدلال الصحيح ، فإن الأخذ به يصبح ضرورة عقلية ودينية معاً في نظر هذا المفكر . وأظهر مثال يوضح هذا الموقف ، أن الكندي قد استخدم المقدمات المنطقية الرياضية في إثبات تناهي العالم وبالتالي إثبات وجود الله .

وأما الفارابي فيبدو — كما قال عنه ديبور — أنه لم تكن لديه نزعة النقد التي تميز بين المذاهب والأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ، وهذا هو الذي جعله يتجاوز ما بين المذاهب الفلسفية من فروق (٢) . ولذا جاء منطقه مزيجاً من النظرات الأرسطية ، وما أضافه الشراح اليونانيون ، في الوقت الذي رأينا له فيه نظرات مستقلة جديدة ، وبخاصة في علاقة الفكر باللغة .

وإذا كانت نفس المعلم الثاني تنزع منزع التوفيق بين الآراء والمذاهب ، كما يتضح ذلك من عمله الذي أجهد فيه نفسه في الجمع بين رأيي الحكمين أفلاطون وأرسطو . فإن الإقرار بالمنطق كمعيار توزن به الآراء ، أمر لا ينكـــر ، وهذه الآراء إما أن تكون للإنسان حين يفـــكر ، أو عندما يسمع آراء غيره ، وإذن فلا غنية عن المنطق حين نزن تفكيرنا أو تفكير غيرنا (٣) .

إن الفارابي يقرر هنا مسألة لها وجاهتها ، ففي نظره أن جملة ما تفيده قواعد اللغة — أي لغة — هو تقويم اللسان الناطق بتلك اللغة ، وهذا أمر محدود ، وأما جملة القوانين التي تفيدها صناعة المنطق ، فإنها عامة ، تشترك

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى ص ٩٧ ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق وتقـــديم د . محمد عبد الهـــادي أبو ريدة .
(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام : ص ٢٠٠ .
(٣) إحصاء العـــلوم : ص ١٣ .

فيها كل العقول من جميع الأمم (١) ، لأن العقل أعم من اللسان . وبذلك يصبح المنطق ضرورة عالمية ، وليس ضرورة محلية .

الإمـــام الغـــزالي والمنطـــق الأرســـطي :

أشرنا باختصار إلى المبررات التي ساقها الآخذون بالمنطق الأرسطي في العالم الإسلامي ، كما صورها كل من الكندي والفارابي ، ولو قدر لهذا البحث أن يكون مستوعباً ، لبين أن هؤلاء كانت تسري في عقولهم عناصر التفكير المنطقي الأرسطي ، وأنهم لم يتجاوزوه إلا بالعرض ، ولم يحاول أحد ممن ذكرناهما أو غيرهما أن يبرز روح التراث الإسلامي في مواجهة هذا المنطق كما فعل الغزالي ، لقد نظر إلى سابقيه فألفاهم بين راد لم يقـــم رده على أساس عقلي صحيح ، وبين قابل ، لم يبين مواضع الزلل فيما يمكن أن يحتوي عليه هذا العلم . لذا نرى أن صنيع الغزالي في هذا المقام كان معبراً عن العقلية الإسلامية الحية ، التي لاترفض إلا بالدليل ولا تقبل إلا بالبرهان . وهذا في نظري هو أولى المواقف بالقبول والتقدير .

لقد ذهب الغزالي في كتابه « مقاصد الفلاسفة » إلى القول بأن العلوم المنطقية أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، ولم يقف عند هذا الحد ، ولكنه بين أن المنطق مظهر من مظاهر التفكير الإنساني العام ، وأن الخلاف بينه وبين الطرق التي يستعملها المحققون من نظار المسلمين ، ليس إلا في الاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد ، لأن الغاية من العلوم المنطقية هي تهذيب طرق الاستدلال ، وهذا قدر مشترك بين جميع النظار من كل الأمم (٢) .

ولعل في هذا ما يطلعنا على الموقف المبدئي لحجة الإسلام ، من علم المنطق ، فهذا العلم ليس صواباً كله . كما أن واضعه — وهو أرسطو — ليس له من فضل سوى تنظيم ما كان يتخذه المفكرون قبله من مناهج للتفكير ،

(١) نفس المصـــدر : ص ١٩ .

(٢) مقاصد الفلاسفة : ص ٦ .

وإضافة ما يمـــكن أن يكونوا قد غفلوا عنه . وحجة الغزالي هنا واضحة ومقبولة تماماً ، ذلك لأن الفكر الإنساني المنظم ، أمر يرجع إلى طبيعة الإنسان ذاته ، والإنسان في كل مراحل التاريخ ، لابد أن يكون قد اتخذ لنفسه طرقاً ومناهج للتفكير ، وهذه الطرق هي التي جعلته يشيد حضارته ، ويرقى بذاته إلى المستوى الذي أهلته له مواهبه ، وبهذا يتبين أن فضل أرسطو في وضع علم المنطق ، لا يعدو أن يكون فضلاً في التنظيم والتبويب .

فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن المعلم الأول قد أفاد كثيراً من جهود السابقين من أمثال سقراط وأفلاطون ومن سبقهما ، في بناء منطقه (١) فإن كلام الغزالي هنا — وهو أن الخلاف بين ما جاء به المنطق من مسائل تقود العقل إلى التعريف الصحيح وتهذب طرق الاستدلال وبين طرق التفكير العلمي التي وضعها الإسلاميون قبل اتصالهم بمنطق أرسطو ، ليس إلا خلافاً في الاصطلاح وأن هذا المنهج قدر مشترك بين جمع النظار من جميع الأمم — يصبح قولاً مقبولاً .

وقضية عموم التفكير المنطقي وعدم احتكار أمة بعينها له ، مسألة رددها الغزالي في كتبه الفلسفية التي ألفها بعد كتاب المقاصد ، ففي كتابه « تهافت الفلاسفة » يذكر أن المنطق ليس خاصاً بأمة دون أخرى ، ولا بطائفة دون سواها وأن قول الفلاسفة بأنه قانون تفكيرهم ليس قولاً صحيحاً ، لأنه يقابل ما يسمى عند المتكلمين باسم « النظر » أو « الجدل » أو « مدارك العقول » وأن الفلاسفة حين يغيرون عبارته فإنما يقصدون التهويل ، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم « المنطق » ظن أنه فن غريب ، لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة (٢) .

إن هذه النغمة التي نسمعها في تبرير الغزالي لقبول المنطق ، لم نعهدها من قبل لدى الآخذين به من المفكرين السابقين ، وكأن الرجل أراد ،

(١) د . زكي نجيب محمود . المنطق الوضعي ص ٥١ .

(٢) تهافت الفلاسفة : ص ٨٢ .

أن يقول للرافضين للأخذ بالمنطق : على رسلكم فإن هذا العلم ليس خاصاً بأمة دون سواها ونحن — أمة الإسلام — لنا من مناهج التفكير مثل ما كان للسابقين ، والفرق بيننا وبينهم في درجة دقة منهج كل منا ، وأراد في نفس الوقت أن يقول لمن آمن به ، واتخذه منهجاً له ، ينبغي ألا يكون الانبهار بالفكر الوارد هو أساس هذا القبول ، فإن عندنا من المنهج ما يشاكله وإن خالفه في الاصطلاح .

ولا شك في أن قول الغزالي بأن منطق أرسطو هو نفسه منطق المسلمين في أشكاله المعروفة ، قول فيه نظر ، إذا قلنا بالمماثلة التامة بين المنطقين ، وأما إذا قلنا بأنه كان للمسلمين طرق في التعريف وطرق في الاستدلال وضعوها لأنفسهم من خلال مباحثهم النظرية ، كما أن في المنطق الأرسطي طرقاً للتعريف وأخرى للاستدلال ، وأن المماثلة بين المنطقين إنما تكون في الصورة العامة ، فإن هذا القول يكون مقبولاً ، وفي تقديري أن الغزالي كان يقصد المشاكلة بين المنطقين في إطارها العام ، لا في صورها الجزئية .

بعد هذا التعليل للأخذ بالمنطق ، يذكر الغزالي مهمة هذا العلم ، والفائدة التي يثمرها ، فيقرر أن مهمته : « تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر » ولما كانت العلوم النظرية مطلوبة ومستحصلة ولما كان كل طالب لا يحسن الطلب ، ويهتدي إلى طريق المطلب على الوجه الصحيح ، الذي يؤمن معه الزلل ، فقد دعت الحاجة إلى تعلم هذا العلم ، حتى يكون معياراً للنظر وميزاناً تقاس به الآراء ليعرف صحيحها من سقيمها (١) .

ويرى أبو حامد أن قواعد هذا العلم تطبق في كل العلوم النظرية ، ولا فرق فيها بين ما أُطلق عليه اسم : العلوم العقلية ، وبين الفقهيات ، إلا في مآخذ المقدمات وفي ذلك يقول : « إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره ، بل في مآخذ المقدمات فقط » (٢) .

(١) معيار العلم : ص ٢٢ .
(٢) نفس المصدر .

ويظهر من دراسة كتاب « معيار العلم » أن أبا حامد قد أكثر فيه من الأمثلة المأخوذة من علم الفقه ، وكأنه تعمد هذا ليثبت للمتشددين من الفقهاء ، الذين رفضوا استخدام الطرق المنطقية ، في مباحثهم ، أن هذا العلم يطبق في الفقهيات والعقليات على السواء .

إن هذا الإيمان الغامر بقيمة استخدام المنطق في الدراسات الفقهية ، هو الذي حمل الغزالي على أن يقول في مقدمة كتابه « المستصفى » بأن دراسة المنطق ومعرفته من الضروريات ، ومن لم يحط بقواعده فلا ثقة بعلومه أصلاً (١)

وكانت هذه الدعوة مثار غضب شديد من أصحاب النزعات المحافظة ممن أتوا بعده ، حتى قرر شيخ الإسلام « ابن تيمية » أن أبا حامد كان منعطفاً خطيراً في تاريخ الفكر الإسلامي ، يوم ذهب إلى سحب الثقة من كل العلوم التي لا تتخذ المنطق معياراً لها ، يقول في ذلك : « . . . فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى ، وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علومه »(٢) ويقرر أن المحققين من النظار كانت لهم مناهج قبل الغزالي تتسق مع الفكر الإسلامي الأصيل ، ولا تمت بأية صلة إلى المنطق الأرسطي .

وفي تقديري أن الحملة على الغزالي في هذا المقام لا مبرر لها ، لأن حجة الإسلام وجد نفسه أمام تيارين متباعدين في علاقتهما بالمنطق الأرسطي ، إن هذا المنطق في ذاته ليس فيه ما يخالف ما عليه المسلمون إلا بالاصطلاح ، كما أن الفلاسفة الإسلاميين ، قد خلطوا الحق بالباطل ، يوم حاولوا التوفيق بين عناصر الفكر الفلسفي ، والحقائق الدينية التي جاء بها الوحي ، متخذين من المنطق منهجاً لهم في تحقيق هذا التوفيق .

ثم إنه من ناحية أخرى رأى أن أصحاب الاتجاه المحافظ من الفقهاء والمحدثين ، قد رفضوا استخدام المنطق على غير أساس سليم ، في الوقت

(١) المستصفى : ج ١ ص ٧ .

(٢) الرد على المنطقيين : ص ٧٣ .

الذي يظهر فيه أن هذا العلم ليس إلا معياراً تنظم به البحوث ، وتوزن به الأفكار ، بصرف النظر عن طبيعة العلوم النظرية التي تؤخذ منها مقدمات هذا العلم كما سبق أن أشرنا .

والمسألة الهامة في هذا المقام ، وهي العلاقة بين المنطق والعلوم الدينية وهل يمكن أن يكون بينهما عداء أو لا يكون ، قد بينها الغزالي بياناً شافياً ، فقرر أن المنطق شأنه شأن الرياضيات ، لا علاقة له بالدين لا نفياً ولا إثباتاً ، وأن الآثار السلبية التي قد تؤثر على إلهيات المسلمين ، لا ترجع إلى طبيعة هذا العلم في ذاته ، وإنما ترجع إلى سوء التطبيق لقواعده على بعض مباحثهم ، لأنهم لم يلتزموا بالشروط التي وضعوها حين تعرضوا للبحوث المتصلة بالإلهيات .

ويشير أبو حامد في هذا المقام إلى مسألة في غاية الأهمية ، وهي أن بعض المتسرعين قد ينظرون إلى المنطق ، فيرونه واضحاً ، فيظنون أن ما ينقل عن الفلاسفة من الكفريات يكون مؤيداً بالبراهين المنطقية ، فيظن أن هذا العلم هو السبب الذي تأدى بهم إلى هذا الموقف .

وكأنه أراد بهذا أن ينبه الدارس إلى أن هذه الآفة لا تلحق المنطق لذاته ، بل لأمر عارض ، كما يلحق الميزان بعض الشوب من رداءة الموزون.

وإذا كان الغزالي قد آمن بالمنطق كمنهج ينظم البحوث الفكرية في شمولها وعمومها ، وإذا كان هذا الإيمان قد دفعه إلى أن يؤلف فيه عدداً لا بأس به من الكتب مثل : « محك النظر » ، « ومعيار العلم » ، « والقسطاس المستقيم » فضلاً عن مقدمة المستصفى ، فهل يعني ذلك أن الرجل كان يقصد بفعله هذا أن يتحدى الرأي العام لدى أصحاب الاتجاه المتشدد ، من الفقهاء والمحدثين ، ليعلن في قلب العالم الإسلامي انتماءه إلى منهج الفكر الوارد ؟ .

الحق أن الإجابة هنا هي النفي المطلق ، لأن أبا حامد قد بين — كما سبق أن أشرنا — أنه يرفض تشدد الرافضين ، كما ينكر سوء تطبيق الآخذين

بالمنطق في كثير من البحوث النظرية العقدية . والذي يقرأ المقدمات الأربع ، التي صدر بها كتابه « تهافت الفلاسفة » يدرك تماماً أن الرجل قد أخذ على عاتقه بيان تهافت الفلاسفة ، وتلبيسهم ، وحكمهم ، على الأُمور ، من غير تحقيق وتثبت ، وإظهار ما في كلامهم من تناقض ، يقول في ذلك : « إنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول . ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ، ثم المترجمون لكلام « أرسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم ، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام « الفارابي » أبو نصر و « ابن سينا » فنقصر الكلام على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال » (١) .

ولسنا نرى بعد هذا إلا أن أبا حامد قد أدرك بعمق طبيعة العصر الذي ظهر فيه ، والروح العامة التي تحتلها الدراسات الفلسفية لدى الأوساط المثقفة ، وأن التلبيس على الدين الذي جاءت به الفلسفة ، لا يكشف إلا بمعرفة ما عند هؤلاء من بضاعة ، والمنهج الذي يسيرون عليه في مباحثهم .

ولو أن أبا حامد قد سار في نفس الاتجاه الذي سارت فيه المشائية الإسلامية حين حاولت التوفيق بين حقائق الدين وعناصر الفلسفة ، فجاءت نتائج بحوثها في هذا المقام مجانبة للحق في بعض تصوراتها ، لكان للحكم عليه صورة أُخرى ، ولكنه جرد من نفسه المدافع البارع الذي أتقن أساليب الخصم وانتصر لحقائق الشرع بمنطق العقل .

ثم إن موقفه الآخر مع المتشددين ، يدل على اطراد منهجه ، فالرجل في تطبيقه لقواعد المنطق على العلوم الفقهية ، كما احتواه كتابه « معيار العلم » لم يكن متعسفاً ولا متكلفاً بل جاءت تطبيقاته صحيحة واضحة . وبهذا

(١) تهافت الفلاسفة : ص ٧٦ ، ٧٧ .

يظهر أن الغزالي كان صاحب منهج مستقل ، ونظرة موضوعية إلى الأمور ، وهذا وذاك ، يجعلانه جديراً بأن يكون حجة الإسلام .

ولكن يبدو أن الغزالي كان في مواجهة المتشددين في رفض المنطق ، صاحب حيلة وذكاء ، لأنه لم يكن عنيفاً معهم ، كما كان عنيفاً مع الفلاسفة ، حتى أخرج الفارابي وابن سينا عن ملة الإسلام ، ولأنه من ناحية أخرى لم يعـــط لمؤلفاته المنطقية عناوين تشير إلى هذه الكلمة « المنطق » وإنما أعطى لهـــا عناوين أخرى ، وإن كانت تحمل نفس المضامين التي تحملها تلك الكلمة ، وهي : « محك النظر » و « معيار العلم » و « القسطاس المستقيم » و « مدارك العقول » إنه تعمد ذلك لأنه لا يعني بالخلاف اللفظي بين المصطلحات ، وإنما يعنيه بالدرجة الأولى : المحتوى الأساسي لهذا العلم ، وهذا في تقديري إصرار منه على عدم الاصطدام بمشاعر الرافضين ، حتى يألفوا صحة تطبيق هذا العلم في الدراسات الإسلامية ، ولعلّ هذه الحيلة هي التي حملت بعض الكاتبين على القول بأن أبا حامد غير أسماء هذه الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ، وهي في صناعة المنطق ، وقد عدل عن ألفاظ أهل هذه الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه ، وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتو بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتهان ، فصانه الله عن ذلك بلطفه ، وبما أعطاه من بديع الحيلة (١) .

ويظهر أن الغزالي حين أعلن مشروعية دراسة المنطق ، واتخاذه منهجاً في تنظيم البحث في العلوم الشرعية ، أراد أن يفهم أصحاب النزعة العقلية من المتفلسفين ومن على شاكلتهم أن الفقهاء أصحاب عقول ، وفي نفس الوقت ، أراد أن يبين لهؤلاء الفقهاء أن إنكارهم لهذا العلم ، سيحمل أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقول المنكرين (٢) . هذا بالإضافة إلى إيمـــانه

(١) ابن طلموس : المدخل إلى صناعة المنطق : ص ٣ .

(٢) جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل . ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ص ١٥٥ .

العميق بأن هذا العلم صحيح من حيث ذاته ، في أكثر قضاياه ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

والذي يهمنا أن نعرفه هنا ، هو ما إذا كان الغزالي يسوي بين تطبيق قواعد المنطق في العقليات والفقهياء أم لا ، والحق أنه يصرح في هذا المقام بما لا يحتاج إلى بيان ، بأن طبيعة موضوع البحث هي التي تحدد ذلك ، فإذا كان اليقين مطلوباً في المباحث العقدية ، فإن الفقهيات يكفي فيها الظن ، واليقين والظن هنا ليس تباينهما راجعاً إلى المنطق ، بل إلى مآخذ المقدمات ، وحين يقول بهذا ، فإنه يكون مدركاً إدراكاً تاماً تنوع مقدمات الأقيسة الاستدلالية ، من برهانية إلى جدلية ، ثم خطابية ، إلى آخر أنواع المقدمات المعروفة في المنطق ، وهي التي بتنوعها تتنوع الأقيسة إلى برهانية ، وغير برهانية حسب مادة مقدمات الأقيسة (١) .

محك النظر :

إذا كنا قد لاحظنا حتى الآن أن موقف أبي حامد بإزاء المنطق هو موقف الواثق المطمئن لهذا العلم ، فهل يا ترى ، ظل موقفه هذا هو الموقف النهائي له طوال حياته الفكرية والروحية ؟ الحقيقة أن كتبه المتقدمة في المنطق مثل معيار العلم أو في الفلسفة مثل مقاصد الفلاسفة والتهافت ، أو في الكلام مثل الاقتصاد في الاعتقاد ، ترينا إلى أي حد ظلت ثقته تامة بهذا العلم ، وأنه أفاد منه كثيراً في دراسته ، ولكننا نلمح في مقدمة كتاب « محك النظر » وهو من كتبه المتأخرة إلى حد ما ، نوعاً من الهدوء النفسي حيال الثقة العارمة بالمنطق ، بحيث يبدو الغزالي وكأنه منصرف إلى غير المنصرف الصحيح ، مما يشعر معه القاريء أن ذلك الكتاب كان ارهاصاً بفترة الشك ثم التحول ، التي كانت منعطفاً في حياته الفكرية والروحية . والشاهد على ذلك أن الإمام أبا حامد يشير إلى أن الكتاب قد ألفه تلبية لرغبة صديق لا يرد له طلب ، وأن معاودته التأليف في المنطق ، هي معاودة إلى ما هجر ،

(١) د . محمد نصار : الوسيط في المنطق الصوري . ص ٢٧٨ وما بعدها .

والالتفات إلى ما هجر أمر ثقيل على النفس ، ثم يطلب إلى صديقه في مقدمة هذا الكتاب وخاتمته أن يعاهده على أن يدعو الله له في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة لرغبته كما يطلب إلى أصدقائه وعارفيه جميعاً أن يجأروا بالدعاء له ، سائلين الله له أن يريه الحق حقاً ، ويرزقه اتباعه ، وأن يريه الباطل باطلاً ويوفقه إلى اجتنابه (١) .

فهل يعني هذا أن الإمام قد تغير موقفه من هذا العلم ؟ اعتقد أن الرجل هنا كان يقف موقف المتنازع فيه ، فهو ثاقب النظر قوي الفكر ، ذكي العقل ، وكل هذا يشده إلى الثقة بالعقل وقضاياه ، والمنطق هو العلم الذي يعصم العقل عن الزلل حين يفكر ، ولكنه في نفس الوقت صاحب فؤاد نقي وشعور قوي ، وحس ديني مرهف ، وروح أخذت طريقها نحو ما يصعد بها نحو عالم النور ، وعلى هذا فكل من عالم العقل وعالم الروح يشده إليه ، والتخلص من أحد العالمين للانتهاء إلى الآخر أمر عسير على النفس والعقل ، وإرادة صاحب هذا الموقف تكون أيضاً موزعة توزع نفسه كلها .

ولكن تحليل هذا الكتاب يرينا أن الخـــط العقلي للغزالي لم يتغير ، بل نكاد نلمح من خلاله أن الرجل حاول تأصيل الفكرة التي ذكرها في مقدمة مقاصد الفلاسفة ، وهي التي ذهب فيها إلى أن مدارك العقول قدر مشترك بين الأُمم ، وأن الخلاف بين المنطق وما عليه نظار المسلمين ليس إلا في الاصطلاحات ومآخذ الأقيسة وقد كانت هذه الفكرة ، هي محور الكتاب كله ، أكدها بما ساقه من شواهد من كلام الفقهاء والأُصوليين والبلاغيين وعلماء الكلام ، تدل على صدق ما يذهب إليه ، إنه يثبت أن ما يسميه المناطقة بالقضية هو نفسه ما يسمى عند النحاة باسم « المبتدأ والخبر » وعند البلاغيين باسم « المسند إليه والمسند » وعند الفقهاء باسم : « المحكوم عليه والمحكوم به» وما يسمى عند المتكلمين باسم : « الموصوف والصفة » ، وكذلك الحال في طرق الاستدلال . وإذا كانت هذه العلوم قد ظهرت في محيط الفكر

(١) محك النظر : المقدمة . وانظر : التراث اليوناني ص ١٥٧ .

الإسلامي كعلوم أصيلة - والواقع يثبت ذلك تماماً - قبل أن يبرز أثر المنطق في العلوم الإسلامية ، فإن المقارنة هنا تكون بين منهجين ، اختلفت صورتهما واتحد مضمونها ، وأن لاحقهما ليس تقليداً لسابقهما ، بل هو أصيل أصالة العقلية الإسلامية نفسها ، تلك التي تفاعلت مع دستور هذا الدين ، الذي وجهها إلى التأمل والنظر ، وتدبر القضايا بروية وتؤدة حتى يكون الحكم عليها حكماً صحيحاً .

ومن هذا يتبين لنا أن الإمام أبا حامد وإن كانت ساورته نزعات نفسية نحو قيمة المنطق والعمل العقلي عموماً ، إلا أنها لم تبلغ منه مبلغاً يجعله يدير ظهره للعقل ، لأن الرجل كان يضع نصب عينيه دائماً ما يجري في المجتمع الإسلامي من تيارات فكرية ، قد يكون في بعضها ما يعكر صفو الإسلام ونقـــاءه ، وأن جمهور المسلمين قد رشحه ليكون حجة هذا الدين ، والمدافع عنه ضد التيارات المنحرفة من فلسفية وباطنية وزنادقة ... .. الخ .

القسطاس المستقيم :

يعد هذا الكتاب من أبرز التجارب الفكرية التي دعم بها الغزالي المنطق في العـــالم الإسلامي وذلك لسببين هامين :

أولهما : أنه جاء رداً على طائفة التعليمية الذين لا يؤمنون إلا بما جاء عن طريق الإمام المعصوم .

ثانيهما : أن الغزالي قد أورد فيه بعض الآيات القرآنية التي تحتوي على الموازين العقلية التي تشابه الأقيسة المنطقية .

وتأليف هذا الكتاب على الصورة التي جاء عليها ، يدل على أن أبا حامد كان لا يزال واثقاً كل الثقة بالمنطق ، وهل يمكن أن نعثر على أدلة على هذا أقوى من أن يربط أبو حامد المنطق بالقرآن الكريم ؟ إنه هنا يعلن مرة أخرى مشروعية استعمال هذا العلم في الدراسات الإسلامية ، بعد أن أخرج من القرآن الكريم نمـــاذج للموازين العقلية ، وكفى بهذا دليلاً - في نظره -

يبين لكل ذي عقل ، أن كتاب الله قد احتوى على الأقيسة المنطقية . لأنه الكتاب الذي يخاطب ذوي العقول وأُولي النهي . وعلى هذا فما جاء به المناطقة من مسائل ليس إلا تقعيداً لأمر قائم بنفس كل عاقل ، أودعه الله في فطرته ، وأنزل به كتابه ملائمة لهذه الفطرة .

وهنا نقطة هامة بالنسبة لهذا الكتاب ، وهو أنه جاء في ترتيب كتب الغزالي المنطقية بعد كتاب « محك النظر »(١) ، وهذا يدلنـــا دلالة واضحة على أن نغمة الرجاء التي بثها الغزالي في مقدمة هذا الكتاب في أن يغفر الله له ويهديه إلى الحق ، لم يكن مقصوداً بها التقليل من قيمة المنطق في الدراسات الإسلامية ، ويبدو أنها كانت انبعاثاً نحو تطلع إلى منهج جديد في تحصيل المعرفة لم تكن معالمه قد تبلورت بعد في نفس الإمام الغزالي .

وسنعود إلى كتاب « القسطاس المستقيم » عند حديثنا عن تطبيق الغزالي للمنطق في بعض مجالات المعرفة الإسلامية . وإنما ذكرناه هنا لنكشف عن مسار الخط النفسي والعقلي لحجة الإسلام .

المنقـــذ من الضـــلال :

يمثل هذا الكتاب ترجمة ذاتية لحياة صاحبه ، يبين تطوره الروحي والفكري كما يظهر فيه موقفه بإزاء علوم عصره ، ومن بينها : علم المنطق ، وعلى الرغم من أن الغزالي قرر في هذا الكتاب أن المعرفة الحسية لا تفيد اليقين ، وبهذا تنزع الثقة من جميع المعارف الحسية ، إلا أنه في نفس الوقت — وبمسألة افتراضية بحتة — حاول أن يقول في العقليات ما قاله في الحسيات ، وكان هذا الموقف منه — كما عبر — مدخلاً إلى السفسطة وجحد العلوم ، حتى ينتهي إلى الكشف الصـــوفي .

وكان من الطبيعي هنا أن يقول الغزالي في المنطق مقالة تخالف ما ذكره في كتبه المتقدمة ، على اعتبار أن المصدر الصحيح للمعرفة اليقينية حينئذ ،

(١) د . عبد الرحمن بدوي . مؤلفات الغزالي ص ٧٣ .

ليس هو الحس الذي يدرك عالم الظواهر بانفعاله نحوها ، ولا العقل الذي يدرك المعقولات حين تراعى قواعد المنطق ، وإنما أصبح للمعرفة اليقينية مصدر جديد ، هو « القلب » حين يكون مستعداً بالرياضية والمجاهدة ، لأن يفاض عليه من النور الذي يغمره الله به .

ولكن الغزالي لا يتراجع عن موقفه من المنطق بعد أن تأكد من يقينية المنهج الجديد فقرر في المنقذ نفس ما سبق أن قرره في كتبه السابقة من أن المنطق معيار محايد للعلوم لا دخل له في التأثير على الدين نفياً أو إثباتاً .

ويظهر من كلام الغزالي في هذا الكتاب أن اليقين ليس في الأوليات والضروريات فحسب ، كما أنه فيها لا يكون مؤسساً على كون هذه المقدمات بينة بنفسها أو أثراً لتنظيم منطقي دقيق .

فلربما يغشى على عقل الإنسان غواش تجعله لا يدرك يقينية هذه الأوليات مع أنها في نفسها بديهية ، أو جاءت ثمرة لترتيب للمقدمات على قواعد المنطق . وإنما ينبغي أن يؤسس اليقين بها في نظره على ما يقذفه الله في قلب طالب المعرفة من نور . يقول في ذلك : « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقاً بها على أمر ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمـــة الله الواسعة » (١) .

ولا يمكن أن يفهم كلام الغزالي هنا إلا على أنه يقرر منهجين في تحصيل المعارف والعلوم ، أحدهما : لجمهور الطالبين والمسترشدين ، وهو الذي يستخدمه المنطق كي يوصله إلى نتائج مقبولة في هذا السبيل ، والآخر : للخواص ، وهم أولئك الذين لا يقفون عند معطيات العقل والمنطق ، بل

---

(١) المنقـــذ : ص ٩٣ .

تتحقق لهم المعارف بطريق آخر ، هو الطريق الصوفي(١) ، وكأن الغزالي هنا أراد أن يعطينا تجربته الذاتية في مقابلة المنهج العام الذي ينبغي أن يلتزم به الجمهور من طالبي العلم والمعرفة .

وهذا التوازن بين مطالب الغزالي النفسية والروحية ، وبين استخدام المنهج العقلي العام الذي يمثل قدراً مشتركاً بين جميع العقلاء ، هو السمة البارزة في فلسفة الغزالي في هذا المقام ، وهو توازن يبرز لنا المجال الفسيح الذي تمتع به حجة الإسلام كفيلسوف مسلم ، وصوفي كبير في نفس الوقت ولا نريد بالتوازن هنا ، التعادل بين المنهجين لديه ، فلربما غلب أحدهما على الآخر ، في وقت دون وقت وهذه خاصية لا يتمتع بها إلا أصحاب النفوس الكبيرة والعقول المستنيرة .

وهذا الموقف على أي حال إن دل على شيء فإنما يدل على أن حجة الإسلام قد انعطف بذاته نحو استلهام منهج جديد في تحصيل المعرفة ، وأصبح المنهج العقلي ليس سيد الموقف وحده — وعلى الأخص لدى أصحاب النزعات الروحية — وهذا في حد ذاته لا يعطي للمنطق نفس الاهتمام الذي كان له قبل ظهور هذا المنهج الجديد .

ولا شك في أن الذي يقرأ ما جاء في كتاب « المنقذ من الضلال » عن التجربة الصوفية لدى حجة الإسلام في مقابلة المنهج العقلي ، يحس بأن موقف الغزالي من علم المنطق لا يمكن أن يزاحم منهجه الجديد — بالنسبة له على أقل تقدير — ولكن الدارس يشعر بشيء من الدهش والعجب عندما يتأكد له أن هذه الرؤية إلى المنطق التي جاءت في « المنقذ » لم تكن هي آخر الرؤى التي ساقها أبو حامد في هذا المقام ، ذلك لأن التحقيق العلمي أثبت

(١) يردد الغزالي في كثير من كتبه قضية تفاوت الناس في استعداداتهم ومداركهم ويقرر أن هذا من الفطرة التي فطر الله الناس عليها وأن تعليم المتعلمين ينبغي أن يراعى فيه هذه الفروق ، وهذه الفكرة هي التي يدرسها التربويون تحت اسم : « الفروق الفردية » انظر : مقدمة الاقتصاد في الاعتقاد .

أن كتاب المستصفى يعتبر لاحقاً للمنقذ (١) ، وأن أبا حامد قد عاد إلى الحكم على المنطق من جديد في مقدمة هذا الكتاب ، فقرر ما سبق أن ذكرناه من أن من لم يحط علماً بالمنطق ومسائله فلا ثقة في علمه أصلاً .

أرأيت إلى أي حد ظل هذا العلم أثيرا لدى حجة الإسلام ؟ حتى في آخر كتبه التي تعرضت للحكم على المنطق ، وأن بعض المواقف التي كان يبدو منها ضعف الإيمان به كانت مواقف عارضة ، وهذا كله يرجع إلى ما سبق أن ذكرناه من أن مدارك العقول قدر مشترك بين جميع الأمم ، هذا بالإضافة إلى ما كانت تقتضيه مواقف المواجهة مع أصحاب الاتجاهات التي يرى الغزالي أنها مناوئة للدين ، مما يلزم معه ضرورة الاحتكام إلى قانون عام مشترك ، هو قانون المنطق ، في ميدان الحجاج والدفاع عن هذا الدين .

وحسبنا هذا القدر في بيان رأي الغزالي في المنطق ، لننتقل إلى تجربته في استخدام هذا العلم وتطبيقه من خلال بعض كتبه المنطقية والفلسفية .

نماذج تحليلية وتطبيقية :

سنختار نماذج من بعض الكتب الغزالي المنطقية ونحللها ، لنبين كيف أفاد من هذا العلم في ما واجه به فريق المعارضين من الفقهاء وفريق الفلاسفة المشائيين الذين لم يوفوا بالشروط التي وضعوها لصحة طرق الاستدلال ، حين تعرضوا لمباحث الإلهيات ، وكذلك ما واجه به التعليمية ، الذين لا يؤمنون إلا بما يجيء عن طريق الإمام المعصوم .

في كتاب « معيار العلم » يقرر الغزالي مسألة هامة ، ترينا أن علم المنطق لا تغني عنه الفطرة والغريزة ، لاحتمال أن يرد عليهما ما يحول بينهما وبين الإدراك الصحيح ، إنه يرى أن نسبة المنطق إلى أدلة العقول ، كنسبة العروض إلى الشعر ، والنحو إلى الإعراب ، فكما أنه لا يعرف منزحف الشعر عن

(١) د . عبد الرحمن بدوي . مؤلفات الغزالي : ص ٢٠٢ ، ٢١٦ .

موزونه إلا بالعروض ، ولا يميز صواب الإعراب من خطئه إلا بالنحو ، فكذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بالمنطق (١) .

وهذه المسألة قد قال بها من قبل « الفارابي » و « ابن سينا » ، قررها كل منهما كمدخل عقلي لضرورة المنطق ، بل إن الأمر قد شابه نوع من المبالغة حين يرى فيلسوف كابن سينا أن النحو والعروض مثلاً قد يستغنى عنهما بالفطرة السليمة والغريزة المستقيمة ، في حين أن المنطق لا يمكن الاستغناء عنه بحال من الأحوال (٢) .

ولا شك في أن هذه التفرقة التي قال بها ابن سينا — ويظهر أن الغزالي لم يوافقه عليها — ترينا نوعاً من التحكم في تقرير المسائل ، ذلك لأنه إذا أمكن الاستغناء بالفطرة والغريزة السليمة عن النحو والعروض ، فإنه يمكن أن يقال ذلك في المنطق أيضاً ، وابن سينا قد اعترف في مقام آخر ، بخلاف ذلك حيث قال : « لا ننكر أن يبرهن غير المنطقي ، وأن يجادل غير المنطقي ، وأن يخطب غير المنطقي ، لكن هذه الأشياء بالملكة لا بالقانون ، ومعلوم أن الملكة معارفها ناقصة ، لأنه يجوز أن تزول كما زالت الملكة النحوية عند العرب ، لأنهم كانوا معولين عليها ، فلو كانت لهم قوانين تصدر أفعال الملكة عنها ، ما كان يقع ما وقع ، فليس سواء من له ملكة وعلم بجميع قوانين تلك الملكة ممثلة لعقله ، منزوعة عن المواد ، يرجع إليها فيما يفعل ، والذي له ملكة ساذجة لا تدعمها معرفة بالقوانين » (٣) .

ومن هذا النص ندرك أن ابن سينا قد اعترف بالتسوية بين عدم كفاية الملكة وحدها في المنطق وفي علوم اللسان أيضاً .

الحدود والرسوم :

فإذا تجاوزنا هذه المسألة إلى القضايا الرئيسية لعلم المنطق نرى أن الغزالي

---

(١) معيار العلم : ص ٢٢ .

(٢) المدخل — من منطق الشفاء : ص ١٩ .

(٣) القياس من منطق الشفاء : ص ١٧ .

يكاد يكون مستعملاً لنفس الاصطلاحات التي استعملت قبله ، ولنفس التقسيمات ولنفس النظرة إلى كل مسألة ، فأقواله في مبحث الدلالات والألفاظ المفردة والمركبة هي نفس أقوال المناطقة . ومبحث الحدود أو التعريفات يترسم فيه خطوات السابقين ، إنه يرى أن الحد إما أن يراد به الكشف عن ماهية المحدود وحقيقته ، وإما أن يقصد به تمييزه عما عداه ، والنوع الأول هو ما يسمى « بالحد الحقيقي » بنوعيه : التام والناقص ، والثاني هو « الرسم » بنوعيه : التام والناقص ، ويذكر أيضاً أنواع التعريفات الأخرى ، كالتعريف اللفظي والاسمي ، والتعريف بالمثال والإشارة .

وتمـــام مبحث الحدود والرسوم يتوقف على دراسة المعنى الكلي وتقسيمه إلى ذاتي وعرضي . وضابط وأقسام كل منهما ، وترتيب الأجناس والفصول والأنواع ، ومعرفة الخاصة والعرض العام والفرق بينهما ، وكذلك يتحدث عن مادة الحد وصورته ، فيقرر أن كل مؤلف لابد له من مادة وصورة ، ومادة الحد هي الأجناس والفصول ، وأما صورته فهي الهيئة الحاصلة من إيراد الجنس الأقرب أولاً ، ثم إيراد جميع الفصول الذاتية كلها بحيث لا يترك منها شيء(١) . وينتهي الغزالي من هذه المسألة إلى نقطة هامة أثارها المناطقة قبله ، وهي : إذا كانت ذاتيات الشيء متعينة ، فإن الضرورة تقتضي ألا يكون للمعرف المحدود إلا حد حقيقي واحد .

وهذه الفكرة تقوم عند الغزالي ومن وافقهم من المناطقة على أساس ثبات الذاتيات وعدم نسبيتها . وهي مسألة جديرة بالوقوف عندها لمناقشتها لأن خصوم المنطق الأرسطي قد أوقفوا المناطقة جميعاً أمام هذا السؤال : ما المبرر العقلي الذي يقرر ثبات الذاتيات ؟ ألم يطلعنا الواقع على اعتبار ما ترونه « عرضياً » على أنه أمر ذاتي إذا أُضيف إلى الحـــالة أو الواقعة التي يكون فيها كذلك ؟(٢) . فإذا قلنا مثلاً في تعريف شخص بلغ مبلغاً عظيماً

(١) معيار العـــلم : ص ١٥٣ .

(٢) ينظر بالتفصيل إلى ما وجهه أبو البركات البغدادي في كتابه « المعتبر » من نقد للمناطقة في هذا المقام : ج ١ ص ٤ .

في الكتابة الفنية الأدبية ، حتى أصبحت الكتابة علماً عليه « إنه حيوان كاتب» فإن وصف كاتب من قبيل الخواص لدى المناطقة وهو ليس ذاتياً من ذاتياته ، ولكن النظر إلى الواقع يرينا إلى أي حد أصبح هذا الوصف ملازماً له حتى أصبح الذاتي المقوم وهو « الناطق » غير مذكور والمناطقة من ناحية أخرى يقرون بأن الفرق بين الذاتي المقوم كالناطق مثلاً بالنسبة للإنسان والعرضي اللازم كوصف الكاتب الذي معنا ، قد لا يدرك إلا حين نطيل النظر ، ولما كان الأمر هكذا ، فإنهم قرروا أن مثارات الغلط في الحدود كثيرة ، ومنها : التباس اللازم الذي لا يفارق بالذاتي المقوم ، فيوضع ذاك مكان هذا .

ثم إن الأمر يمكن أن يتوجه إلى المناطقة في شكل إلزام لهم ، لأنهم يعترفون بتعذر الحدود الحقيقة ، لتعذر اليقين في العثور على الذاتيات ، إن هذا كله في نظر الناقدين للمنطق ، يدل على التحكم في وضع الاصطلاح .

وقد أخذ عليهم المفكر الإسلامي المعروف شيخ الإسلام ابن تيمية مسألة التحكم في وضع الاصطلاحات المنطقية ، ثم بين أنهم إذا كانوا يتحكمون في وضع اصطلاحاتهم لعلم يدعون أنه يعصم الذهن عن الخطأ فكيف يقبل كلامهم من الناحية العقلية (١) ؟

وكيفية اقتناص الحدود ، يصورها الغزالي تصويراً يتابع فيه جميع المناطقة قبله فيقول : « إن الحد لا يقتنص بالبرهان ، ولا يمكن إثباته به عند النزاع » ويردد نفس الكلام الذي فصله أرسطو ونقله الفلاسفة المسلمون وبخاصة ابن سينا وينتهي إلى أن « الحدود لا تقتنص إلا بالتركيب »(٢) .

وفي سياق بحثه لنظرية الحدود يضرب أمثلة من الفقه فيقول : « وقوام الأول — التعريف الحقيقي — ذكر جميع الذاتيات التي بها قوام الشيء ، متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً ، ينعكس على الاسم ، وينعكس الاسم عليه،

(١) الرد على المنطقيين : ص ٦٠ .

(٢) معيار العلم : ص ١٥٧ .

كما يفهم من قولنا « شراب مسكر معتصر من العنب » الخمر ، . . وقد يفهم الشيء بما يتميز به عن غيره ، بحيث ينعكس على اسمه ، وينعكس الاسم عليه ، ويتميز لا بالصفات الذاتية المقومة ، التي هي الأجناس والأنواع والفصول فحسب ، بل بالعوارض والخواص ويسمى رسماً . . كما يقال في الخمر « إنه المائع المستحيل في الدن الذي يقذف بالزبد »(١) .

إن هذا الصنيع يذكرنا بما سبقه إليه ابن سينا ، حيث استمد أمثلته المنطقية من التجارب الطبية ، وهذا يدل على أن كلاً منهما إنما كان يسعفه بالأمثلة ما كان يشغله من أنواع المعارف والعلوم .

طـرق الاسـتدلال :

هذه هي باختصار أهم المسائل المتعلقة بالحدود والرسوم كما صورها الغزالي محافظاً على الروح العامة للمنطق الأرسطي ، وهي في نظره — كما يرى المناطقة — مدخل إلى المقصد الاسمي لهذا العلم ، وهو : طرق الاستدلال ، وهي القيـاس والاستقراء والتمثيل .

أ — القيـــاس :

والقياس هو : « قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من قضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً » وينقسم باعتبار نوع القضايا التي يتركب منها ، إلى قياس حملي وقياس شرطي ، والشرطي إلى متصل وإلى منفصل ، وكل من الحملي والشرطي ينقسم إلى اقتراني واستثنائي .

وينقسم القياس باعتبار وضع الحد الأوسط إلى أربعة أشكال ، يغفل الغزالي الحديث عن الشكل الرابع ، كما غفل عنه الشراح السابقون ، اعتماداً منهم على أن الأشكال الثلاثة تغني عنه ، ولأنه من ناحية ثانية ، يخالف الوضع الطبيعي الذي عليه الشكل الأول ، ويبين الغزالي في هذا المقام ترتيب الأشكال من حيث صحتها وكمالها ويضع على رأسها الشكل الأول ، وهو ما كان

(١) نفس المرجع : ص ١٥١ .

الحد الأوسط فيه محمولاً في المقدمة الصغرى موضوعاً في الكبرى ، ويقرر ما قرره المناطقة من قبل أنه الشكل الذي يصحح به عمل الأشكال الأخرى بالرد إليه ، باعتبار أن الإنتاج منه يكون على صورة طبيعية ، ولأنه ينتج المطالب الأربعة ، الإيجاب الكلي والسلب الكلي ، والإيجاب الجزئي والسلب الجزئي .

وفي تمثيله لضروب الأشكال المنتجة ، يورد أمثلة من الفقه ، كما فعل في الحدود وكأنه يريد أن يقول للفقهاء الرافضين للمنطق ، إن هذا العلم جدير بأن يكون منهج الفقيه كجدارته كمنهج للفيلسوف والمتكلم ، ونصه في ذلك : « فإن قيل : فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر (يعني الضروب المنتجة للأشكال : الأول والثاني والثالث) بأمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء ؟ قلنا : نعم نفعل ذلك ، ثم يورد الأمثلة المطلوبة ، ومنها هذا القياس الاستثنائي « إن كان النكاح صحيحاً فهو مفيد للحل ، لكنه صحيح فإذن هو مفيد للحل ؟ » و « إن كان الوتر يؤدي على الراحلة فهو نفل ، لكنه يؤدى على الراحلة فهو إذن نفل » ثم يورد مثلاً من علم الكلام ليبين أن الفقهيات والعقليات سواء في شكل الاستدلال فيقول : « إن كان العالم حادثاً فله صانع ، لكنه حادث فإذن له صانع »(١) .

ب — الاســـتقراء :

يرى الغزالي في تعريفه وتقسيمه ما يراه المناطقة من قبل ، فهو يفيد اليقين إذا كان تاماً ، يعني تصفح جميع أجزاء الظاهرة ، ويفيد الظن إذا لم يكن كذلك ، وكان الاستقراء الناقص مفيداً للظن ، لأنه من الجائز أن يكون لما لم يستقرأ من جزئيات الظاهرة حكم مخالف لما استقرىء ، ولكن الغزالي يأتي هنا بفكرة جديدة ، وهي أن الظن الذي يفيده هذا النوع من الاستقراء لا يقف عند درجة واحدة ، بل يرى أنه كلما كثرت المرجحات قوى الظن ، ويكون ذلك بكثرة الأصول الشاهدة في المسألة ، ويضرب

(١) نفس المرجع : ص ٨١ ، ٨٦ .

لذلك مثلاً فيقول : « إذا قلنا : مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب فيه التكرار ، فقيل : لم ؟ فقلنا : استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين ، ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء ، وقال الحنفي : إنه مسح فلا يكرر ، فقيل : لم ؟ فقال : استقريت مسح التيمم ومسح الخف ، كان ظنه أقوى ، لدلالة جزءين مختلفين عليه ، أما الأعضاء الثلاثة في الوضوء ففي حكم شاهد واحد لتجانسها »(١) .

ويردد الغزالي هنا ما سبق أن ردده كثيراً ، وهو أن الظن كاف في الفقهيات وأن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين ، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين ، وترجيح أحد الاحتمالين أو الاحتمالات يكفي في الأحكام الفقهيـــة .

جـ — التمثيـــــل :

وهو كما ذكر الغزالي « أن يوجد حكم في جزئي معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما » وهذا النوع من طرق الاستدلال قاصر عن إفادة اليقين في العقليات والفقهيات معاً ، فأما كونه لا يفيد اليقين في العقليات ، فلأنه غير مشتمل على الحد الأوسط الذي يبرر تعدية الحكم على سبيل اليقين من الحد الأكبر إلى الحد الأصغر ، بناء على عملية الإندراج ، فإذا قلنا مثلاً : السماء حادثة لأنها جسم قياساً على النبات والحيوان ؛ فإن هذا الكلام لا يفيد اليقين ما لم يتبين لنا أن الجسمية هي علة الحدوث فيهما ، وأما في الفقهيات فإن تعدية حكم الأصل للفرع تؤدي كذلك إلى نتيجة ظنية ، لجواز أن يكون للأصل مدخل ذاتي في الحكم (٢) .

والواقع أن الغزالي هنا لم يخرج التمثيل على نمط القياس الفقهي عند الأُصوليين في اعتبار قياس الغائب على الشاهد ، لأنهم أقاموا حكم الأصل على الفرع على أساس من فكرتي العلية والإطراد (٣) .

(١) نفس المرجع : ص ٩٢ . (٢) نفس المرجع السابق : ص ١٠٢ .
(٣) د . النشار : مناهج البحث ص ١٢٩ .

ويبدو أن فكرته في كفاية الظن الذين يفيده التمثيل في الفقهيات هي التي جعلته ينظر إليه هذه النظرة المنطقية .

مظـــاهر المنطـــق في تهافت الفلاســـفة :

من المؤكد لدى كثير من الباحثين أن كتاب « تهافت الفلاسفة » الذي ألفه الغزالي رداً عليهم ممثلين في « الفارابي » و « ابن سينا » يعد من أكبر الأعمال الفكرية في الإسلام ، لأنه يبرز كفاح صاحبه العقلي ضد التيار المشائي الجارف ، لقد اعتمد فيه الغزالي على المنطق كي يحارب به الفلاسفة ، وكأنه آثر أن يحاربهم بنفس سلاحهم ، ليثبت لهم أنهم لم يوفوا بشروط هذا العلم عندما طبقوه على الإلهيات ، لذا نرى أن أكثر ما أخذه عليهم إنما جاء من ناحية عدم الدقة في تحرير مقدمات أقيستهم ، ولما كان الأمر هكذا ، كانت مقدماتهم غير مسلمة ، وبالضرورة كانت النتائج التي تولدت عن هذه المقدمات غير مسلمة كذلك ، لأن الفلاسفة أنفسهم يعترفون بأن التسليم بصحة النتائج متوقف على التسليم بصحة المقدمات . ولم يكن مراد الغزالي بهذا العمل ، هو بيان قصور العقل في إدراك الحقيقة ، حتى يفسح المجال لمنهج جديد ، هو المنهج الذوقي الصوفي ، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين(١) ، لأن منهـــج الغزالي نفسه في هذا الكتاب ، يرينا إلى أي مدى كان عقله متألقاً عندما استدرك على أدلة خصومه ، عدم اتساقها مع قواعد الاستدلال الصحيح ، وليس يصح — كذلك — ما ذهب إليه نمط آخر من الباحثين(٢) من أن الغزالي كان متناقضاً مع نفسه ، لأنه هدم العقل بالعقل ، وهذا الكلام — في تقديري — في غاية السذاجة ، لأن هذه القضية — هدم العقل بالعقل — تحمل في طياتها دليل سذاجتها وتهافتها ، لأن العقل الهادم غير العقل المهدوم ، وتصور القضية على غير هذا النحو لا يكون تصوراً صحيحاً . وواقع المواجهة بين الغزالي وخصومه يؤكد هذا تماماً ، ثم كيف يصح أن يكون استدراك اللاحق على السابق هدماً للعقل

(١) انظر : د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ص ٨٩ .

(٢) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٧ .

نفسه لدى الطرفين ، ومن المعلوم أن عقول البشر جميعاً ليست بدرجة واحدة ؟ إن هذه القضية التي معنا إذا أخذت بالمعنى الصحيح ، فلا تعني أكثر من أن يكون قد بدا للاحق في عمل السابق ما يكون محلاً للمؤاخذة والاستدراك ، وهذا ما فعله الغزالي مع خصومه من الفلاسفة ، وعملية استدراك اللاحق على السابق مسألة عادية ، تثري الفكر وتنميه ، وتشحذ العقل وتصقله ، ولو كان الناس جميعاً يتكلمون بكلام رياضي لا يقبل الجدل ، لما حق لاحد أن يناقش غيره ، ولكن القضايا التي يتكلم بها الناس ، منها ما هو بدهي ، ومنها ما هو نظري ، والنظري لا يرقى إلى مستوى اليقين ما لم تقم عليه الأدلة التي يسلم بهـا ، وليست كل الأدلة التي تساق على صحة دعوى نظرية ، مسلماً بها ، وعلى هذا فالمنطق نفسه يقرر أن تعديل مسار الاستدلال ببيان ما فيه من مآخذ ، أمر مشروع عقلاً ومنطقاً .

والغزالي هنا لم ينس أنه سينازل قوماً لهم في قلوب الصفوة ، المكان العالي ويدعون في نفس الوقت أنهم أهل النظر والبرهان ، وأن ذلك خاصية لهم دون سواهم . لذا كان من الذكاء بمكان حين قرر أن قضية الرد عليهم مسألة جارية في تاريخ الفكر الإنساني ، فقال : « لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه ، وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم » (١) .

ونراه في نص آخر يبرر الموقف النقدي من الفلاسفة وبخاصة فيما أخذه عليهم في الإلهيات فيقول : « أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات » ؟

أجـل ! ! إن الأدلة النظرية — كما أشرنا — مجال واسع للتأمل والنظر ، ومادامت كذلك فوقوف العقل أمامها ليبين ما قد يكون فيها من خلل ، أمر صحيح ، وليس في هذا نقض للعقل بنفسه كما قيل . وسنضرب

(١) تهافت الفلاسفة : ص ١٢٦ .

لذلك بعض الأمثلة ، توضح إلى أي مدى حصر الغزالي تهافتهم في عجزهم عن إقامة الأدلة الصحيحة على بعض الدعاوي التي يقولون بها .

المسألة الثانية من المسائل التي عارض فيها الغزالي الفلاسفة هي قولهم بأبدية العالم والزمان والمكان ، وهذه المسألة فرع عن المسألة الأولى ، التي يذهبون فيها إلى القول بأزلية العالم . وأقوى الأدلة التي ساقها الفلاسفة في هذا المقام ، هو ما صوره « جالينوس » في قوله : « لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين ، لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد » (١) .

وقد رأى الغزالي أن هذا الدليل غير مسلم المقدمات ، فاعترض عليه بأكثر من وجه ، الوجه الأول في تصحيح شكل القياس فقال : « إن شكل هذا القياس أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلابد أن يلحقها ذبول ، لكن التالي محال فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطي المتصل » وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله : « إن كانت تفسد فلابد أن تذبل ، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم ، إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلابد أن تذبل في طول المدة ، أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالي للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ، بل الذبول أحد وجوه الفساد . ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة ، وهو على حال كماله » (٢) .

والوجه الثاني الذي اعترض به على دليل الفلاسفة ، يقوم على التسليم الجدلي بأن الفساد لا يكون إلا بالذبول ، ولكنه لم يسلم لهم أن الشمس لا يعتريها ذبول أو نقص ، لأن التسليم بذلك لا يكون إلا عند الاطمئنان

(١) تهافت الفلاسفة : ص ١٢٦ .
(٢) نفس المصدر .

إلى صحة هذه المقدمة عند سلامة آلات الرصد ، وكون نتائجها يقينية ، وهذا ما لا دليل عليه ، لأن غاية ما تفيده آلات الرصد هو نتيجة تقريبية فقط ، ويؤكد ذلك أن المثل قد ضرب با لشمس ، وحجمها أكبر من حجم الأرض بكثير . ولا يمكن أن تدرك الآلات بدقة ما يعتريها من نقص واضمحلال ، حتى ولو كان ذلك النقص في حجم أكبر الجبال ، ويضرب الغزالي لذلك مثلاً ببعض العناصر ، مثل : الذهب والياقوت ، وهما يتركبان من العناصر القابلة للفساد عند الفلاسفة ، ولو ظلت قطعة من الياقوت أو الذهب مائة سنة أو يزيد ، لما أدرك الحس ما حصل لها من نقص مع أنها قد نقصت لا محالة .

ثم يذكر الغزالي هنا هذه المماثلة : « فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل على أن هذا الدليل في غاية الفساد (١) .

ومما لا شك فيه أن الوجه الثاني من اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة يؤيده العلم الحديث الذي يقرر أن نسبة الشمس إلى الأرض في حجمها وقطرها تتفاوت كثيراً (٢) ، كما قرر أيضاً أن كواكب المجموعة الشمسية لم تكن هكذا منذ ملايين السنين ، وأن الكون كله قد حدثت له تغيرات هائلة » (٣) .

والمسائل الأخرى التي واجه فيها الغزالي الفلاسفة ، لا تقل صلابته فيها عن هذه المسألة التي ذكرناها . وسنذكر منها المسألة الخامسة التي أثبت فيها عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانية واجب الوجود ، فأورد المسلكين اللذين ذكرهما الفلاسفة ، ثم كر على كل مسلك منهما بالنقض والإبطال .

---

(١) نفس المصدر : ص ١٢٧ .

(٢) د . أحمد زكي ، الشمس أقرب الكواكب إلينا ، مجلة العربي العدد ١٣٩ .

(٣) أصل الأرض والكواكب ص ٢٤ الترجمة العربية .

فأما مسلكهم الأول فهو : لو فرض إلهـــان ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما ، وما قيل عليه أنه واجب الوجود فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعلة فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ، ونحن لا نريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات »(١) .

وقد رد على هذا المسلك بقوله : « قولكم : نوع واجب الوجود لذاته أو لعلة ، تقسيم خطأ في وضعه ، لأن لفظ واجب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم : إن الذي لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ، فأي معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا : له علة له ، سلب محض ، والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لغيره »(٢) .

وهـــكذا نرى الغزالي يبين من أول الأمر خطأ تقسيمهم لنوع واجب الوجود وينتهي إلى أن عبارات الفلاسفة التي يوردونها في أدلتهم إما أن تكون مجملة وإما أن تكون مبهمة ، وقصدهم من ذلك التلبيس .

والحق أن من يقرأ كتاب « التهافت » يحس بكثير من الإعجاب ببراعة الإمام الغزالي في قوة معارضته ودقة استدلاله ، ويخرج بانطباع واضح عن مدى عمـــق الرجل في تتبع مواطن الخطأ في طريقة إيراد الفلاسفة لأدلتهم ، وهذا كله يدل على قدرة الغزالي واستيعابه لقضايا المنطق وطريقة تطبيقه ، ولا يساورنا شيء من الشك حين نقول : إن الغزالي في هذا الكتاب ، قد أعطانا صورة ممتازة لكيفية تطبيق المنطق في العقليات كما أعطانا في « معيار العلم » صورة مشرقة أيضاً لكيفية تطبيقه في الشرعيات .

---

(١) التهافت : ص ١٦٠ .

(٢) نفس المصدر .

وهنا مسألة لا ينبغي أن نغفل الإشارة إليها ، وهي أن بعض الباحثين من المستشرقين وغيرهم (١) يذهبون إلى أن الغزالي قد أفاد كثيراً في رده على الفلاسفة ، كما جاء في كتاب التهافت من « يحيى النحوي » وبخاصة في المسائل الثلاث التي كفر بها الفلاسفة ، وهي قولهم بقدم العالم ، ونفيهم علم الله بالجزئيات ، وإنكارهم حشر الأجساد ، ويذهب هؤلاء إلى أن « يحيى النحوي » قد رد على « برقلس » حين قال بقدم العالم متابعة منه لأرسطو .

وقد اعتمد هؤلاء في قولهم هذا ، على ما ذكره « البيهقي » في كتابه « تاريخ حكماء الإسلام » والشهرزوري في كتابه « نزهـــة الأرواح » . من أن أكثر ما أورده حجة الإسلام في تهافت الفلاسفة ، إنما هو تقرير لكلام يحيى النحوي ، والذي يظهر لي أن هذا الكلام فيه مبالغة شديدة ، لأن مسألة التأثير والتأثر ، ينبغي أن تكون عليها من الأدلة الصحيحة ما يؤيد القول بها ، واعتقد أن شخصية مثل الغزالي إن صح القول بتأثرها بغيرها ، فإن لها من عمق التفكير ورصانة الفكر وأصالته ما ينفي عنها القول بالتأثر المطلق ، ولعل مما يرشح لهذا أن بعض المستشرقين الذين درسوا الغزالي دراسة وافية لم يشيروا إلى شيء من هذا (٢) .

ويؤكد ما ذكرناه أن كتاب « التهافت » لم يكن وحده هو الكتاب الذي ظهرت فيه قوة حجة الإسلام في الجدل والنقاش ، فهناك بعض الكتب الأخرى التي ظهرت فيها براعته الفكرية ، مثل : « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » وإذا كان لكتاب « التهافت » من ميزة ، فإن ذلك راجع إلى طبيعة موضوعه .

إن قضية التقليل من قيمة العقلية الإسلامية في إدراكها لحقائق الأشياء ، ونضوجها في إثبات ذاتها ، أصبح أمراً سهلاً لدى بعض المستشرقين ومن لف لفهم من الباحثين العرب والمسلمين ، وكأن النبوغ في نظر هؤلاء مقصور

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٣١ ، وحنا الفاخوري ، وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : ج ٢ ص ٢٦٥ .

(٢) انظر : البارون كارادوفو . الغزالي ص ٦٠ .

على عقليات بعينها ، وهذه مسألة لها دلالتها في الحكم على هؤلاء ، وحسبنا أن المنصفين منهم يقرون بالحقيقة ، متى بدت لهم نصاعتها ووضوحها ، فهناك بعض الباحثين الذين قرروا أن الغزالي في هذا المقام كان ملهماً لبعض المفكرين الغربيين ، وبخاصة أصحاب الاتجاه اللاهوتي .

وحسبنا هذا القدر مما أوردناه من كتاب « التهافت » وسنختار كتاباً آخر من كتبه لنأخذ منه بعض النماذج التي تدل على حذقه في المنطق ، وهو كتاب « القسطاس المستقيم » .

الموازين العقليـــة في القـــرآن الكريم :

القرآن الكريم كتاب معجز ، ووجوه إعجازه كثيرة ، ومن بينها الإعجاز العقلي الذي نشعر معه بدقة البراهين واستقصائها ، ولو أن المشركين به فتحوا عقولهم لما وقفوا منه هذا الموقف ، ولقد صدق الله سبحانه ، حيث أشار إلى أن عقولهم وقلوبهم قد أُوصدت دون هـــذا النور الخـــالد : « أفلا يتدبرون القـــرآن أم على قلوب أقفالها » (١) .

ومبنى القرآن الكريم في كثير من المواقف على الإيجاز دون إخلال ، وفي مواقف أُخرى على الإطناب دون إملال ، وما طوى من المعاني في مواقف الإيجاز يشير إليه ما ظهر منها . وهذا — لعمر الحق — هو الأسلوب الحكيم . .

وإذا كان من المعلوم أن القرآن الكريم هو الكتاب الخاتم ، والمصدق لمـــا بين يديه من الكتب والمهيمن عليها ، وإذا كان تاريخ الأديان قد أوقفنا على كثير من الأباطيل التي حرف بها البشر بعض كتب الله — بالإضافة إلى ما اخترعته الأوهام من وثنيات لا يرضاها العقل الصريح ولا يقبلها الدين الصحيح — فإن هذا كله يرينا المهمة الكبرى التي نيطت بالقرآن الكريم ، في تصحيح ما أصابه التحريف ، وبيان بطلان ما جاء به الوهم والتزييف . من أباطيل أُريد لها أن تكون حقائق ، وأوهام قيل عنها إنها من عمل العقل ،

(١) سورة محمد الآية : ٢٤ .

وهي ليست منه في شيء ، هذا بالإضافة إلى كشف ما ترسخ في أذهان كثير من الناس من اعتقادات باطلة من جراء الإلف والعادة .

ومن ثم نرى القرآن الكريم — وبخاصة المكي منه — يجادل الخصوم بمنهاج صارم ، ولكنه في نفس الوقت ، لا يمد حبل الجدل ، ساعة تكون المكابرة والجحـــود والعناد هي طريق الخصم ومنهاجه « فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم » .

وحجة الإسلام قد استلهم هذه المعاني من القرآن الكريم ، وقد جاء كتابه « القسطاس المستقيم » برهاناً على ذلك ، فقد كان رداً على التعليمية الذين يرون أن اليقين لا يأتي إلا عن طريق الإمام المعصوم ، فبين لهم أن القرآن الكريم احتوى على طرائق الاستدلال الصحيح ، وهي موازين العقل التي لا تقبل العدول عنها . وأطلق عليها أسماء « ميزان التعادل » يشير به إلى القياس الحملي . و « ميزان التلازم » مشيراً به إلى القياس الشرطي المتصل ، و « ميزان التعاند » وهو « القياس الشرطي المنفصل » .

أما ميزان « التعادل » فله عنده ثلاث صور ، هي أشكاله الثلاثة وهي :

الأول : وقد سماه الغزالي « الميزان الأكبر » وقد آثر هذه التسمية ليشير بها إلى كمال هذا الشكل وصحته في الإنتاج ، لأنه ينتج المطالب الأربعة : الإيجاب الكلي والإيجاب الجزئي والسلب الكلي والسلب الجزئي .

الثاني : وقد أطلق عليه اسم « الميزان الأوسط » .

الثالث : وقد سماه « الميزان الأصغر » .

الميـــزان الأول : ميزان التعـــادل الأكبر :

في هذا المقام أورد الغزالي قوله تعالى في حجاج إبراهيم عليه السلام لخصمه « نمرود » حين زعم أنه لا إله سواه : « إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من الغرب » ويقرر الغزالي أن صورة هذا الميزان أن تقول :

« كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإلـــه » فهذا أصل أول وإلهـــي هو القادر على الإطلاع » وهذا أصل ثان ويقصد بالأصلين : المقدمتين : الصغرى والكبرى في القياس ، ويلزم من التسليم بصحة المقدمتين التسليم بصحة النتيجة ، ويلزم منهما أن يكون « إله إبراهيم » وهو (الله رب العالمين) هو الإله الحقيقي ، ولا شك في أن كل عاقل لا يجادل في صدق المقدمتين اللتين كون منهما الغزالي القياس ، أخذاً من الآية الكريمة ؛ لأن أولاهما معلومة بالاتفاق والوضع ، وثانيتهما معلومة بالمشاهدة (١) .

ولمـــا كانت الحجة التي ساقها إبراهيم عليه السلام بهذه القوة ، من الإفحام والإلزام ؛ فإن القرآن الكريم بين أنها من الحجج البالغة ، التي أيد الله بها الخليل عليه السلام في قوله : (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم) (٢) .

وكلام الغزالي في تأكيد هذا الميزان ، يسد جميع منافذ الحيلة لدى الخصوم لأنه بين أن المقدمات التي يتركب منها في هذا المقام — وكذا الميزانين الآخرين — إنما تستند إلى الضرورة ؛ ومتى كانت كذلك ، فإن ما ينتج عنها يكون ضرورياً كذلك .

ويلاحـــظ أن الغزالي في تركيب هذا القياس ، وهو من الشكل الأول — كما ذكرنا — لأن الحد الأوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى . قد ذكر المقـــدمة الكبرى أولاً والصغرى ثانياً ، وهو نفس الوضع الذي قال به أرسطو ، لأن شرط إنتاج هذا الشكل هو : كلية الكبرى وإيجاب الصغرى ، ومن المعلوم أن المقدمة الكلية تكون مشتملة على الحد الأكبر ، الذي هو محمول النتيجة ، ومتى تم التسليم بها ، بمعنى : صدق قيام محمولها بموضوعها ، فإن التسليم بالصغرى يكون أمراً طبيعياً ، لأن محمولها — وهو الحد الأوسط — كان موضوعاً في الكبرى التي سلم بها ، وموضوع الصغرى

(١) القسطاس المستقيم : ص ١٦ .
(٢) سورة الأنعـــام الآية : ٨٣ .

أخص من محمولها فيكون الحكم بالحد الأكبر على الحد الأصغر من باب أولى . بناءً على قضية اندراج الحدود وتداخلها .

الميـــزان الثـــاني : التعـــادل الأوســـط :

وقد أورد هنا – أيضاً – قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ، في مقام تعليمنا كيف نهتدي إلى الحق : (لا أحب الآفلين) وكمال صورة هذا الميزان أن يقال : « القمر آفل والإله ليس بآفل » وإنما ذكرنا هذه المقدمة الثانية « الإله ليس بآفل » لأنها مفهومة من منطوق قوله تعالى : (لا أحب الآفلين) ، والقرآن مبناه على الحذف والإيجاز ، ولا شك في أن العلم بنفي الإلهية عن القمر يصبح أمراً ضرورياً ، لأن أفوله معلوم بالحس ، وكون الإله الحقيقي ليس بآفل ، يستفاد العلم بصدق هذه المقدمة ، من أصلين آخرين ، ينتجان العلم بأن الإله ليس بمتغير ، وكل متغير حادث .

وطبيعة هذا الميزان هي طبيعة الشكل الثاني تماماً ، من حيث شروط إنتاجه ، ومتى يستعمل ، وقد عبر عنها الغزالي بقوله : « إن كل مثلين ، وصف أحدهما بوصف ، فسلب ذلك الوصف عن الآخر ، فهما متباينان »(١) .

الميـــزان الثالث : التعـــادل الأصغر :

يفيد هذا الميزان قوله تعالى : (وما قدروا الله حق قدره ، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيءٍ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس) ، ووجه الوزن بهذا الميزان أن نقول : « قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل ، المنتج بين أصلين : أحدهما : أن موسى عليه السلام بشر ، والثاني : أن موسى أُنزل عليه كتاب ، فيلزم منه بالضرورة قضية خاصة هي : أن بعض البشر أُنزل عليه الكتاب » حينئذ تبطل الدعوى العامة بأنه لا ينزل كتاب على بشر أصلاً . والمقدمة الأولى ؛

(١) القسطاس المستقيم : ص ٢٤ .

وهي كون موسى بشراً معلو مةبالحس ، والثانية : وهي كونه أُنزل عليه كتاب ، معلومة بالضرورة باعترافهم (١) وخصائص وطبيعة وشروط هذا الميزان ، هي نفس خصائص وطبيعة وشروط الشكل الثالث في المنطق الأرسطي .

ميزان التلازم : الشرطي المتصل :

يستفاد هذا الميزان من مثل قول الحق سبحانه وتعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً) . وتجري صورة القياس في الآية الأولى ، إذا حللناها عقلياً هكذا : لو كان للعالم إلهان لفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ، فالنتيجة الضرورة نفي وجود إلهين ، وإنما هو إله واحد ، لأن الفساد مرتب على وجود إلهين وهو غير حاصل ، إذن وجود إلهين ممتنع ، وتثبت الوحدانية ، والآية الثانية يؤخذ منها أن تعدد الآلهة مع ذي العرش — الإله الحق — لو كان حقاً لابتغى إليه هؤلاء سبيلاً ، ومعلوم أنهم لم يبتغوا سبيلاً إليه ، إذن تعدد الآلهة مع الإله الحق باطل ، وتثبت الوحدانية ، وصدق مقدمتي القياس — أخذاً من مفهوم الآيتين السابقتين — إنما يكون معلوما إما بالحس والمشاهدة وإما بالتجربة ، وإما بالعقل .

والرابطة لهذا القياس ، أن لازم الشيء تابع له ، فإذا وجد الملزوم وجد اللازم بالضرورة ، وإذا غاب اللازم كان ذلك دالاً على غياب الملزوم ، ولكن نفي الملزوم لا يدل على نفى اللازم ، لاحتمال أن يكون نفي الملزوم لعلة خارجية ، فالطهارة أمر لازم لصحة الصلاة ، ولا يلزم من وجود الطهارة أن تكون الصلاة صحيحة ، لاحتمال أن يكون فسادها بشيء آخر غير الوضوء (٢) .

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٦ .

(٢) القسطاس المستقيم : ص ٣١ ، ٣٢ .

ميـــزان التعـــاند : الشرطي المنفصل :

وحقيقة هذا الميزان : « أن كل ما انحصر في قسمين متقابلين ، فيلزم من ثبوت أحدهما رفع الآخر ، ومن رفع أحدهما ثبوت الآخر » ولا يتأتى هذا إلا إذا كانت القسمة منحصرة في هذين القسمين .

ويؤخذ هذا الميزان من قول الله تعالى : (قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) ولفظ « أو » هنا ليس مراداً به التسوية بين الطرفين ، أو التشكيك في اختصاص كل طرف منهما بأحد الوصفين — الهدى أو الضلال — وذلك لأن منطوق الآية يفيد أن هناك مفهوماً مضمراً بشكل مع هذا المنطوق قياساً كاملاً صورته هي : إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين — وهذا أصل أول — ومعلوم أنا لسنا على ضلال — وهذا أصل ثان — فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية ، وهي أنكم في ضلال (١) .

هذه هي خلاصة ما أودعه الغزالي في هذا الكتاب ، في مقام تأكيد وجود الأقيسة والموازين العقلية في القرآن الكريم ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، بل أراد أن يثبت أن هناك موازين أُخرى ، لا تنتج إنتاجاً صحيحاً ، هي التي عول عليها « التعليمية » في تحصيل معارفهم ، وأطلق عليها اسم « موازين الشيطان » لأنها تقوم على عدم مراعاة شروط الإنتاج الصحيح ، وهذه الشروط قد ذكرها الغزالي مجملة في كتاب « محك النظر » ومفصلة في « معيار العلم » .

ثم ساق الغزالي مثالاً من القرآن الكريم يوضح به مواطن الخطأ في الاستدلال ، وكيف يؤدي ذلك إلى نتائج فاسدة ، يقول الله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقَى الشيطان في أُمنيتِهِ فينسخُ الله مَا يُلقِي الشيطان ثم يحكم الله آياته) وهذه الآية تشير إلى ما

(١) نفس المصدر : ص ٣٤ .

وقع من إبراهيم عليه السلام ، حين أراد أن يؤسس الإيمان بالله رب العالمين — الإله الحق — على استبعاد كل ما لا يصلح أن يكون إلهـاً من الكواكب ، ومتى كانت الشمس كذلك ، وهي في أعلى رتب الموجودات الكونية ، فإن ما سواها يكون أشد بعدا في أن يكون إلهـاً ، وقد قال إبراهيم — كما حكاه القرآن — عن الشمس : (هذا ربي هذا أكبر) ومن المحتمل أن يكون الشيطان قد ألقى في نفسه هذا التوهم — توهم أن تكون الشمس إلهـاً — لأنه وصفها بهذا الوصف — أكبر — وصورة هذا القياس على هذا الشكل الكاذب أن يقال : « الإله هو الأكبر — وهذا أصل معلوم بالاتفـاق — والشمس هي أكبر الكواكب — وهذا أصل ثان معلوم بالحس ، إذن النتيجة الضرورة لهذا القياس الكاذب أن الشمس هي الإلـه .

ومنشأ الغلط في هذا القياس أن وصف « أكبر » قد أعطى مرة للإله ومرة للشمس ، وهذا يوهم أن كل ما هو أكبر فهو إله ، ويعني هذا أن وصفاً واحداً قد أعطى لموصوفين ، والحقيقة في هذا المقام : أنه متى وجد وصف واحد لشيئين ، فلا يلزم منه أن أحدهما هو الآخر ، ألا ترى أن كلمة « لون » إذا قيلت على الأحمر وعلى الأبيض ، فلا يعني ذلك أن الأبيض هو الأحمـر .

وأما إذا اتصف شيء واحد بوصفين ، فإن هذا يوجب بين الوصفين اتصالاً ، ألا ترى أن الواحد منا لو وصف بالعلم والأخلاق لكان بين هذين الوصفين علاقة في تقويم كمال الموصوف .

ثم يضرب الغزالي — بعد ذلك — مثـلاً من واقع منهج التعليمية ، يقرر به أن منهجهم إنمـا يجـيء على هـذه الصورة الفـاسدة للاستدلال ، يقول كثير منهم : إن الحق مع الوحدة والباطل مع الكثيرة ، ومذهب الرأي يفضي إلى الكثرة ، ومذهب التعليم يفضي إلى الوحدة ، فيلزم من ذلك أن يكون الحق مع مذهب التعليم ، وهنا يقرر الغزالي أن شأنهم كشأن ما أُخذ من الآية الكريمة ، من أن وصف الأكبرية كان للإله تارة وللشمس

أخرى ، وهذا ما أدى إلى نتيجة خاطئة ، لأن وصف الوحدة هنا ، كان للحق تارة ولمذهب التعليم تارة أخرى . ويقرره على وجه آخر فيقول : أما سمعت قولهم إن الحق إما أن يعرف بالرأي المحض أو بالتعليم المحض ، وإذا بطل أحدهما — وهو الرأي — ثبت الآخر ، وباطل أن يكون مدركاً بالرأي العقلي المحض ، لتعارض العقول والمذاهب فثبت أنه بالتعليم » .

إن أبا حامد قد بين خطأ هذا الاستدلال ، لأن الحق ليس منحصراً في هذين القسمين ، ما جاء عن طريق الرأي وما جاء عن طريق مذهب التعليم — وما دامت القسمة ليست محصورة في قسمين ، فلا يلزم من ثبوت أحد القسمين نفي الآخر(١) ولم لا يقال إن الحق في المذهبين معاً ، أو في غيرهما ، حين تؤسس المعرفة على الأوليات والقضايا الضرورية ، أو أن تكون آتية عن طريق الإدراك المباشر ، أو عن طريق المعصومين عصمة حقيقية وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

في نهـاية الرحـلة :

كانت هذه رحلتنا مع حجة الإسلام في جانب من جوانب فلسفته المتعددة ، رأينا خلالها كيف آمن بالمنطق كمعيار محايد ، توزن به الآراء ، وكيف قرر أنه منهج عام لكل الأمم ، وكيف وقف من الرافضين موقف المعارض لرفضهم ، ومن الآخذين به دون تحقيق ، موقف الناقض ، لعدم وفائهم بالشروط التي شرطوها على أنفسهم حين انتهوا بالمنطق إلى الإلهيات ، كما رأينا كيف طبق قواعد هذا العلم في الفقهيات والعقليات ، وفي الرد على التعليمية .

ولا نملك في هذا المقام إلا أن نقول : إن الغزالي كان يمثل المفكرين الإسلاميين الذين يعبرون — حقيقة — عن روح الإسلام ، فلم يكن بالمفكر الجامد الذي يرفض ما عند الآخرين ، اكتفاء بما عنده ، فلربما يكون ما عند الآخرين فيه ما ينفع ، وكيف يحكم على ما عندهم من لم يحكم معرفته واستكناه

(١) نفس المصدر : ص ٤٥ .

أسراره ؟ ثم رأينا أيضاً كيف طبق معارفه المنطقية تطبيقاً صحيحاً في مواجهة الفلاسفة المشائيين الذين بهرهم الفكر الوارد ، حتى تابعوه في كثير من مواقفهم ، في شكل توفيق بينه وبين الدين ، فكان عملهم هذا ، إخضاعاً للدين وتفسيره في ضوء معطيات العقلية الفلسفية .

وعلى الرغم من هذا الموقف لدى حجة الإسلام من العلوم الفلسفية عامة والمنطق بصفة خاصة ، فقد رأينا بعده تياراً لمعارضة المنطق ، كان له في العالم الإسلامي كله دوي هائل ، وهذا ما سنبينه .

الحكم على المنطق بعد الغزالي :

كان لموقف الغزالي من الفلاسفة ، موقف يخالف موقفه من المنطق ، وعلى الرغم من هذا ، فقد أثمر هذان الموقفان نتيجة واحدة في العالم الإسلامي بعده ، وبخاصة في القرن التالي لوفاته ، حيث سرت في هذا القرن موجة من الاتهام لكل من يعمل بالعلوم العقلية ، بأن الاشتغال بها ، مظهر من مظاهر الاستخفاف بالدين ، وما النكبات التي حدثت لبعض المفكرين ، أمثال « ابن رشد » و « الآمدي » إلا أثر لهذا الموقف المتشدد تجاه العلوم العقلية ، وقد ترسخت هذه الفكرة في عقول كثير من الفقهاء ، وقد ساعد على هذا ، أن جمهور المتدينين من أصحاب الثقافات المحدودة ، كانوا وراء الفقهاء ، يشدون على أيديهم ، وينصرونهم ضد أصحاب النزعات العقلية ، الذين لا يقتصرون على نوع من الثقافة دون آخر ، ولعل أوضح دليل على ما نقول ، ما حدث بين عالم السنة المعروف « ابن الصلاح » وبين أستاذه « كمال الدين بن يونس الموصلي » فقد رغب ابن الصلاح في أن يتلقى عن أستاذه — وكان وحيد عصره في العلوم العقلية والشرعية — العلوم العقلية وبخاصة علم المنطق — فقال له : يا فقيه ، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن ، لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد (١) .

(١) ابن خلكان . وفيات الأعيان حـ ٩ ص ٢٤ ، وانظر أيضاً : التراث اليوناني : ص ١٥٩ .

ويظهر أن ابن الصلاح قد امتلأت نفسه كرهاً للمنطق والفلسفة ، حين شعر بأن عقليته لم تكن مهيأة لمعرفتهما ، فربط هذا الموقف بالدين ، ثم أخرج إلى العالم الإسلامي فتواه التي قرر فيها : أن الفلسفة أُس السفه والضلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . . والمنطق مدخل إليها ، والمدخل إلى الشر شر . . » ولا شك في أن الغزالي كان مقصوداً بهذه الفتوى ، لأن الحكم الذي انتهت إليه — وهو تحريم الاشتغال بالمنطق تعليماً وتعلماً — يخالف تماماً الحكم الذي قرره أبو حامد عن المنطق في مقدمة المستصفى ، حيث ذهب إلى وجوب تعلمه وتعليمه . ويبدو أن لابن الصلاح على الغزالي كثيراً من المآخذ منها : اشتغاله بالمنطق ، وبراعته فيه ، وتبحره في العلوم العقلية ، في الوقت الذي نرى فيه قلة بضاعته في علوم الأثر — الحديث — وهذه العلوم في تقدير عالم السنة — مثل ابن الصلاح — هي معيار الحكم على كل من يشتغل بالعلم .

ولا نشك في أن فتوى ابن الصلاح إن صحت أن يقال بها على أصحاب الاتجاه المشائي الإسلامي ، فلا يمكن أن يحكم بها على الغزالي ، ذلك لأن الحكم بها على هذا الإمام يغفل جانباً مهماً من جوانب الواقع في العالم الإسلامي آنذاك ، ذلك الذي كان يعج بكثير من الآراء والمعتقدات وما أكثر المنحرف منها ، فإذا لم يكن لدى المفكر الإسلامي دربة على معرفة مسالك الفكر المطروح على الساحة ، ليعرف ما فيه من مواطن الخلل فيأتي عليه من هذه المواطن ، فإنه يكون — والحالة هذه — غير مدرك لطبيعة ما يجري حوله ، وقد مر بنا أن الغزالي قد كشف عن تلبيسات الفلاسفة ، كما كشف عن أباطيل التعليمية والباطنية ، وكانت الغاية لديه واضحة كل الوضوح ، هي الانتصار للشرع بالعقل ، وتخليص المناهج من تلبيسات أصحاب الفهم الخاص ، حتى تنتهي إلى العقل الصريح الذي جعله الله أساس الشرع ، كما جعل الشرع هو البناء ، وأن الاقتصار على أحدهما دون الآخر غير مقبول ،

فمن اقتصر على العقل دون الشرع فهو مغرور ، ومن اقتصر على الشرع دون العقل فهو جاهل (١) .

ثم ما بال الحاكمين يغفلون أمر مهماً حين يحكمون ؟ وهو « الاستعداد المحكوم عليه » من الناحية النفسية والعقلية ، ومدى ما لديه من تطلع لإدراك الحق ، وكيف أن هذا التطلع يجعله دائمـــاً مشدوداً إلى معرفة ما حوله من آراء لعله يعثر على ضالته فيها ، أو في أحدها . والغزالي نفسه قد أعطانا في ما أودعه في سيرته الذاتية « المنقذ من الضلال » ما يمكن أن يكون مفتاحاً لشخصيته ، على حد تعبير بعض الكاتبين الذين يؤمنون بهذه الطريقة ، إنه يقول في ذلك : « ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض في غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، أتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، واقتحم كل ورطة واتفحص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأُميز بين محق ومبطل ، ومتسنن » ويعلل لذلك بقوله : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأُمور ، دأبي وديدني ، من أول أمري ، وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقدئد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » (٢) .

فإذا أضفنا إلى هذا ، تجربته مع العلوم التي كانت مأخذاً عليه حين اشتغل بها ، فإن الحكم عليه ينبغي أن يأخذ وجهاً آخر ، وبهذا يظهر لنا أن جميع الذين حكموا عليه بأي حكم يخالف هذا الواقع لم يكونوا على حق .

لقـــد تعددت صور هذا الحكم ، وهي في مجموعها لا تخلو من اتهام الرجل ، ولكن هذا الاتهام جاء بدرجات متفاوتة ، فابن العربي الفقيه

(١) ردد الغزالي هذا المعنى في كثير من كتبه : انظر : معارج القدس . المقدمة .
(٢) المنقذ ص ٨٨ ، ٨٩ .

المغربي ، صاحب « العواصم من القواصم » يرى أنه دخل في بطون الفلاسفة ، ولكنه حاول الخروج منها فما قدر ، ويعتبر هذا الحكم أخف الأحكام ، لأن حجة الإسلام لا يزال له في قلب ، « ابن العربي » نوع من التقدير حيث صدر حكمه بقوله « وشيخنا أبو حامد » .

وأما ابن الصلاح فقد كان قاسياً في حكمه ، وتبريراته التي ساقها في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة لا تنهض في تثبيت فتواه ، لأنه يغفل تطورات العصر ، وكون هذين العلمين لم يرد بالاشتغال بهما تصريح بالحل ، أو لم يشتغل بهما أحد من الصحابة ، ليس حجة على تحريمهما ، وهذا من قبيل الحجج الخطابية التي لا تؤدي إلى يقين ، لأن كثيراً من العلوم — إن لم تكن كلها — لم يرد في شأنها حكم شرعي ، ولم يكن أحد من الصحابة مشتغلاً بها .

ومن الذين عابوا على الغزالي دعوته إلى دخول المنطق في علوم المسلمين ، شيخ الإسلام ابن تيمية ، وقد خصه بصفحات طوال في كتاب « الرد على المنطقيين » ذكر فيها أنه تنكب طريق النظار قبله ، وآثر طريقة المنطق الأرسطي ، وفي ثنايا حديثه نلحظ هذا الاتهام الواضح ، وهو أن الغزالي كان سبباً في تدعيم وجود المنطق الأرسطي في الدراسات الإسلامية (١) . ولكن موقفه من المنطق ، لا يقوم على الفتوى الشرعية كما فعل ابن الصلاح ، بل على نقضه وهدمه . ونفس الحكم قال به : « ابن قيم الجوزيه » في كتابه : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » (٢) . وإن كان لم يأت بجديد على ما ذكره أُستاذه « ابن تيمية » .

وكذلك الحال بالنسبة للإمام « السيوطي » فإن ما أورده في كتابه « صون المنطق » ليس إلا صورة من كلام ابن تيمية ، غير أنه يقرر أن قراءته لفتوى ابن الصلاح كانت السبب المباشر في ذلك (٣) .

---

(١) الرد على المنطقيين : ج ١ ص ٩٤ .

(٢) انظر : ج ١ ص ١٥٧ ، وانظر أيضاً : التراث اليوناني ص ١٦٤ .

(٣) مقدمة صون المنطق ، وطبقات المفسرين : ص ٦ .

ومن الباحثين المعاصرين الذين عابوا على الغزالي دعوته إلى دخول المنطق في الدراسات الإسلامية ، الأستاذ الدكتور على سامي النشـــار(١) ، وليس في ما أورده من تعليل لما ذهب إليه ، ما ينهض لأن يكون حجة صحيحة ، وقد استلهم ما كتبه السابقون عليه في هذا المقام .

وهنا نقطة لابد من النظر إليها في هذا المقام — ونحن نقترب من نهاية هذا البحث — وهي أن جميع البدائل التي قال بها أصحاب الموقف النقدي — وبخاصة ابن تيمية — كمنطق جديد ، وبنوع خاص في طرق الاستدلال ، يمكن رجعها إلى الطرق المنطقية ، مما يدل على أن موقف هؤلاء ، كان أكثر تعبيراً عن كراهيتهم للمنطق بحكم واضعه ، لا لكونه خطأ في ذاته ، بينما رأينا أن الغزالي كان موضوعياً جداً حيال المنطق وتطبيقاته .

---

(١) مناهج البحث : ص ١٣٢ وما بعدها .