التّأصيل اللّغويّ والعقديّ للمنطق عند "أبي حامد الغزالي"

زين العابدين مغربي
جامعة سيدي بلعباس

مُلخص:

عَرفَ المنطقُ اليُونانيُّ بعدَ انتقالِه إلى الثقافة الإسلاميّة مُواجَهةً عنِيفةً مِن لدُن رجال الدِين الذين اعتبرُوه مناقضاً لتعاليم عقيدة الإسلام. ولكن، على الرغم من التّعطِيلِ الذي عرفهُ المنطق من قبل الفقهاء والأصُوليّين، إلاّ أنّ محاولة تشغِيله، بل وتطعِيمِه مع علوم الدين أخذت حظاً وافراً في كتابات "أبي حامد الغزالي"، الذي عدّه منهجاً علميًّا يرتكز عليه لتجدِيد المنهج الأصُوليّ وحماية العقل الفقهيّ من الزيغ. ومقالنا هذا جاءَ ليوضِح إستراتيجيّة "الغزالي" في تأصِيل المنطق تأصِيلاً لغويًّا وعقديًّا ليجعله في النهاية منطقاً عربيّ اللّسَان وإسلاميّ الرُوح.

مقدمة:

بَعد أنِ انتقلَ التراثُ اليُونانيّ –الأرسطيّ والرّواقيّ بالأخصّ- إلى الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عبرَ النقل والتّرجمة، اصطدم المسلمون بالمحتوى الذي يعكس الخصوصيّة الميتافيزيقيّة والوثنيّة لعلوم اليونان. فأفرز هذا الاصطدام رؤى متعارضة واتجاهات متباينة إزاءَ طبيعة العلوم الدخِيلة لاسيمَا منها "المنطق". ويمكن جمع تلك المواقف في موقفين متناقضين: الأوّل حَذّر من الاشتغال به وأصدرَ في شأنه فتاوى ورسائل تُوجِب التّحريم لِمَا له من مواضيع طبيعيّة وإلهيّة تُباينُ العقيدة الإسلاميّة، والآخر جوّزه واستحبّه ضابطاً للعلوم الأخرى، فألف فيه وبوّبَهُ على سائر المباحث العلميّة والشّرعيّة.

وليس المقصدُ من هذه الورقة استقصاء الموقفين، و إنّما إظهار الرأي الذي أعاد تشغِيل المنطق بعد التّعطيل الذي عرفهُ من قِبلِ علماءِ الدين. ولأجلِ ردِّ المنقُول إلى المأصُول أو ما يُعرفُ بِـ "تقريب المنطق اليوناني إلى المجال التداولي الإسلامي"، نرى "أبَا حامد الغزالي"(450- 505هـ) قد تحمَّلَ مسؤوليّة تأصيل المنطق اليوناني على قواعد لغويّة وتطعيمه بروحٍ إسلاميّة، علماً أنّ انتماءَه الأصُولي لم يجعله ناقماً على المنقول المنطقي كما كان الحال عند "إدريس الشافعي" (ت204هـ) من قبلِه و"ابن تيمية" (ت728هـ) من بعده، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقده للفلسفة اليونانيّة وإظهار تهافت نظرياتهم وتلبيسات آرائهم لم يجعله هو الآخر مُظهِراً تهافت المناطقة كمَا فعلَ مع تهافت الفلاسفة. هذا الصُورة المُركبة من تناقضات هي المحركُ الأساسيُّ لمعرفة دوافع تبني "الغزالي" المنطق واعتباره منهجاً علميًّا يُقوّم به اعوجاجَ الفكر الفقهيّ ويبنِي على أسُسه الكليات الأصوليّة. ولا يمكن إدراك البنيّة الفكريّة لِـ "أبي حامد الغزالي" إلاّ إذا تتبعنا أفكاره

ومواقفه الفلسفيّة والمنطقيّة من كتابه "مقاصد الفلاسفة" إلى "المنقذ من الضلال"، وانطلاقاً من هذه المسيرة نكتشف أنّ "الغزالي" اتّبع إستراتيجيّة "اختراع الألفاظ" وتكييفها مع المنظومة الإسلاميّة العربيّة رُوحاً ولغةً.

ولنا أن نتساءل هنا، ما هي دوافع الاعتقاد بالمنطق منهجاً علميّاً عند "أبي حامد الغزالي" على الرغم من دحضِه لأقوال فلاسفة اليونان؟ كيف استطاع أن يُؤصّل للمنطق اليونانيّ؟ وما هو مسَار التّأصيل؟

1. دوافعُ الاعتقادِ بالمنطقِ منهجاً للعلوم:

فضوليّة تَقصّي المعرفة والكشف عن أغوارها جبلة أودعها الله عزوجل في نفس "الغزالي"، وها هو يحدثنا عنها فيقول: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي» (الغزالي، أ. 2004: 81). لهذا الدَّافع الفطريّ لم يترك "الغزالي" فرقةً أو مذهباً أو موقفاً إلاّ وحَصَّلَهُ وعَقله ثمّ وجَّه له نقداً مُميَّزاً في ذلك بينَ صَحيح الرّأي عن فاسده.

وكان طلب الحقّ في زمانه لا يفارق أربع فِرق، تدرج في طلب علومها فرقة تلوى الأخرى، إذ يقول: «فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربعاً بطرق الصوفية» (الغزالي، أ. 2004: 90). وبعدَ هذا الاستقصاء المنهجيّ في أساليب الفِرق، وجد أنّ حقيقة المعرفة مُتباينة لإدعاء كلّ فرقة امتلاك ناصيتها؛ فعاب على المتكلّمين الذين استعملوا المقدمات التي تسلموها من خصومهم دُون نظرٍ فوظفوها في الدفاع عن العقيدة، فأفسدوها وأخرجوا علم الكلام عن مقصوده باعتباره علماً وافيًّا عند "الغزالي"، كما أشهروا سلاح الجدل في وجُوه بعضهم البعض للظفر بمجالس السّلطان، بالإضافة أنّهم أضَلُّوا العَوام وشوّهُوا لهم عقيدتهم، بل وحشروهم في مجادلات مآلها خطيرة. وفي معرض دحضه لآراء المتكلِمين، يَنقل لنا منهجهم في "الرسالة اللدنيّة"، حيث يقول: «وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون أولاً بآيات الله تعالى من القرآن، ثم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، واخذوا مقدمات القياس الجدلي والعادي ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر الاستدلال والحجّة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى أن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال» (الغزالي، أ. 2003: 227).

أمّا منهج الفلاسفة فكثر فيه اللغط والخطأ خاصة في قسم الإلهيات لعدم وفاء الفلاسفة بالشّروط المنطقيّة أثناء استدلالاتهم في المواضيع الإلهيّة الموصوفة أصلاً بالفساد والضّلال، ممّا جعلهم يَتناقضُون في أقوالهم. فيُحدثنا عنهم بأنّهم: «يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل؛ وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء على العلوم الإلهية» (الغزالي، أ. 2004: 105).

بعد الحديثِ عن عُقم منهج الفلاسفة، انتقل إلى فِرقة الباطنيّة التي استفحل خطرُها في عصره، من خلال ما ادَعته من فكرة عصمة الإمام وبُطلان الرّأي. وكانت تؤسّس لمعتقداتها على قواعد فلسفيّة منطقيّة، رأى "الغزالي" أنّها قواعد مُغلفة بمُقدمَات تُوهِم المُخاطَب صدق ادعائهم، إنّها مغالطة تنشأ من إخلال في شروط الاستدلال وقواعد القياس إمّا من جهة الصُّورة وإمّا من جهة المَادة. وقد خصّص "الغزالي" مؤلفه "القسطاس المستقيم" لعقد مناظرة مع واحدٍ من أهل التّعليم. والخلاف الذي دارَ بينهما في هذه المناظرة هو المُعلم –إشكاليّة السّلطة- ؛ بحيث يدعُو "الغزالي" إلى إمامٍ واحدٍ هو الرّسول صلى الله عليه وسلم، بينما ترى الباطنيّة أنّ في كلّ عصرٍ إمَاماً مَعصُوماً يرعى شؤون النّاس ويحلّ إشكالاتهم في القرآن والأخبار والمعقولات، ولو كان الأمر كذلك يقول "الغزالي" لأخرّت الصّلاة عن وقتها إذا أشكلت عليك القبلة حتّى تسافر إلى الإمام فتسأله عنها (الغزالي، أ. 1993: 89). فأراد "الغزالي" من كتابه أن يصحّح معتقد الإسماعيلي و يوجِّههُ إلى موازِين منطقيّة مُستوحَاة من القرآن الكريم تَعصمهُ من مُعتقد أصحَاب التّعلِيم.

بقيَ نقد منهج الصّوفيّة ومسلك بعض العلماء المحسُوبينَ على الدين، حيث سعَى "الغزالي" إلى إظهار الطريقة التي يرَاها الأسلم بالإتّباع. فأوجبَ على الصُوفيّ ضرورة تعلم العِلم والتسلّح بالعقلانيّة والمنهج البُرهانيّ حتّى يَقِيَ نفسَه الزَّيغ والانحراف ويستطيع التمييِّز بين ما يصلح وما لا يصلح من الطرق، لاسيمَا أمَام بعض المسالك الصُوفيّة التي امتزجَت بمواضِيع الفلسفة اليونانيّة كموضوع "الفيض" و"وحدة الوجود" وسبيله إلى ذلك التَميّز هو المنطِق، فكان «يطمح بجدية بالغة إلى منطقة التصوف، مما قاده إلى ابتكار الأساليب المناسبة لجعل التصوف ينحو نحواً يقترب به من حقل العلوم، معتمداً في هذا المجال على قضايا الشريعة المتجاوزة للمعقول والتي في الوقت ذاته لا تعارضه» (الزعبي، أ. 2000: 189). أكثر من ذلك نجده يُسَيِّج التّصوّف بعُلوم الشّريعة حتّى لا تكون شطحات وانزلاقات مثلما حدثت لبعض صُوفيّة زمانه.

بعد هذه الجولة السّريعة في مناهج الفِرق الأربع التي كسحت عصر "الغزالي"، وجد في النهاية أنّها تشترك كلّها في سُوء ضبطِ المعايِير المنطقيّة البعيدة عن العقلانيّة والموضوعيّة في طلب العلم اليقينيّ. من هنا، جاءت الدوافع الابستيمولوجيّة والسّياسيّة في التّمسك بالمنطق واتخاذه معياراً للعلوم العقليّة والشّرعيّة يُفرّق بهِ بين فساد الأدلة من قويمِها ويُعايرُ صحيح الفكر من فاسده، فمن لم يأخذ بحظٍ وافرٍ منه فلا ثقة في علومه على الإطلاق، وقد عمدَ إلى تطبيق المنطق اليوناني على النصوص الشّرعيّة لاسميَا منها القرآنيّة (Jacques, B. 1985: 84). لهذا، خصّ المنطق بمقدمة لا تخصّ علمًا بعينِه، وإنّما مقدمة سائر العلوم، إذ يقول فيها: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه- أصلاً- » (الغزالي، أ. ج1. 2005: 30). فأراد بهذه المقدمة "مَنْطَقَة العُلوم"، ومن جُملتِها علم أصول الفقه. وقد تبنّى لتطعِيم المنطق بالعلوم الشّرعيّة إستراتيجيّة "اختراع الألفاظ" سارت في طريق التّأصِيل اللغويّ والعقديّ للمنطق.

2. حَدُّ التّأصيل ودوافعه:

يُردُ حدّ "التّأصيل" إلى لفظ "أصّل الشيء"، أي جَعلتُ له أصلاً ثابتًا يُبنَى عليه غيره، و"الأصل" بهذا المعنى هو «أسفل كل شيء وجمعه أصول لا يُكسَّر على غير ذلك، وهو اليأصول» (ابن منظور، مج11. 1997: 12)، وقد عُمِّم هذا المعنى على كلّ مَا يَستنِد تحقِيق الشيء إليه، حتّى وإن كان شيئاً محسوساً أو معنوياً. كقولنا: أصل هذا الجَدوَل ماء النهر. وكقولنا: أصل صحّة قضية ما الاستدلال كذا. وفي هذا السياق أراد "الغزالي" أن يُؤصّل للفكر المنطقيّ وقواعده وأشكاله ليعطيه الشّرعيّة في نسبة المنطق إلى التراث الإسلاميّ وليس فقط إلى المورُوث اليونانيّ، فهو العلم الذي يسدّد العقل الإنسانيّ لا العقل الأعجميّ بعينه، حيث يقول: «ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم [=اليونان]، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً» (الغزالي، أ. 2003: 50).

أمّا الغاية التي جعلت "الغزالي" يَردُّ المنطق إلى المنظومة الإسلاميّة والعربيّة قد تعدّدت دوافعها، لكن يمكن أن نختصرَها في الأسباب التاليّة:

أ. اعتبار المنطق من المكايِّيل والموازين التي نزنُ بها الرجحان من النقصان والربح من الخسران، يجعل المنطق خارجاً عن الفلسفة والصناعات الأخرى، بل أكثر من ذلك فقد جعله بوّابة العلوم كلّها العقليّة منها والدينيّة، لأنّه يشحذ الفكر ويُقوّيه، كما يعضده في الاستدلالات ويقِيه الشّطط فيصرفه عن تلبيسات الأقوال وتخليطات الأوهام، إذ يقول: «فأكثرها [=المنطقيات] على منهج الصواب،

والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات، دون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظّار» (الغزالي، أ. 2003: 9). ونحسبه يقول، إذا كان المنطق شريعة العقل الإنسانيّ فمن باب أولى أن تكون له أصُول عندنا قبل أن تكون عندهم، لأنّ أمّتنا أهل حقّ وتسعى إلى إدراكه وتمييّزه عن الباطل بالعقل، حتّى وإن اختلفنا معهم في الأسماء والمصطلحات.

ب. هرُوبه من الهجمات التي أطلق شرارتها الفقهاء ورجال الدين ضدَ المنطق خاصةً تحذيراً وتحريماً، دفع بـ "الغزالي" إلى نَحتِ مصطلحات عربيّة اللّسان تجعل المتكايس المستضعف إذا «سمع اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول"» (الغزالي، أ. 2003: 50). وكذلك تقريب الألفاظ العربيّة إلى المعاني المنطقيّة تقلّل من ضراوة هجُوم الفقهاء عليه، وقد ينالُ «رضا هؤلاء الفقهاء أو يتحاشى على الأقل غضبهم وانتقاداتهم. وربما استطاع بذلك أن يخفف نسبيًّا حدة هذا الهجوم وتلك الانتقادات» (رشوان، م. 1996: 19).

ج. تبنّي "الغزالي" مشرُوع تجديد منهج علم أصُول الفقه وهو من العلوم الإسلاميّة المحضة، يتطلب شبكة مفاهيميّة تتماشى وطبيعة الموضوع المدرُوس والغرض المنشود، أي أنّ التّأسيس لِـ "منطق الاجتهاد الفقهيّ" وفقَ قواعد وأسُس لا تَخرُج عن النَسقِ المِعيَاري المَنطقيّ، خاصةً في وضعِ الحُدُود الفِقهيّة مع مَا يُوافِق الشّرُوط المنطِقيّة وفي بناء الأقيسَة تمهيداً للاستدلال والاجتهاد، يستدعي استحداث مفاهيم منطقيّة المعنى إسلاميّة المبنى.

وهكذا، اتّضحت أسباب تقريب المنطق إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، لكن كيف تمّ التّأصيل؟

3. مَسَارُ التّأصيل عندَ "أبي حامد الغزالي":

يبدُو أنّ "الغزالي" قد فَضّل طريق تشغيل المنطق وإعادة إحيائه بعد تلك الموجة العنيفة التي شنَّهَا علماءُ الأصُول والفُقهاء على المنطق. واختيار هذا الطريق جعله يُعبدُ مسالكه في كتاباته الأولى لا سيما "مقاصد الفلاسفة". وبَيْنَ تشغيله للمنطق وتعطِيلِ آخَرين له، وجَدَ نفسَهُ مُضطراً لإتّباع إستراتجية يُمرّر من خلالها مَشروعه التجديديّ محقّقاً مآربَه الدِينيّة والابستيميّة. فالتحوّيل اللغَويّ الإسلاميّ للمنقُول المنطِقيّ عند "الغزالي"، يُمكن تفريع مسَاره إلى قِسمين:

1.3 التّأصيلُ اللغويّ للمنطق:

إذا كان بحث "الغزالي" قد انكبّ على علم أصُول الفقه، وهذا الأخير هو من المصنفات الدينيّة الإسلاميّة البحتة. فإنّ الكتابة في مَباحثه، والانقياد لمعطياته اللفظيّة والدّلاليّة، والسَّعي إلى بذل الوسع لاستنباط الأحكام الشرعيّة، كلّ هذا فرض على "الغزالي" احترام خصوصيات العِلم وهو يُقرّبه إلى المنطق اليونانيّ. هذا فضلاً، على اشتراط تحصيل علم اللغة والنَّحو للمجتهد حتّى «يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه» (الغزالي، أ. ج4. 2005: 12). والمباحث المذكورة ليست حكراً على علم الأصول، بل أيضاً لهَا علاقة بعلوم اللغة والبلاغة. وهنا تأتي مهمة "الغزالي" في تحويل منطق الألفاظ والدّلالة تحويلاً يَمُسّ المبنى والمعنى؛ فقد جَرّد المفردات المنطقيّة من الطابع "الأرسطيّ" و"الرّواقيّ" ليُكسبها حُلةً عربيّةً أصيلة. ولم يَأتِ هذا التّحويل دفعةً واحدةً، وإنّما تَمَّ بطريقةٍ تدريجيّةٍ بَدءاً بمؤلفه "معيار العلم في المنطق" وصولاً إلى "المستصفى من علم الأصول".

فمن حيث اسم "المنطق"، فقد خَلت عناوين كتبه من لفظ "المنطق"، «إذ تحاشى عن عمد استخدام هذا الاسم مستعيضاً عنه بأسماء أخرى عديدة مثل: "معيار العلم" و"محك النظر"» (رشوان، م. 1996: 16)، على الرغم من الحضور المتفاوت للمصطلحات المنطقيّة في مضمون الكتابين. إلى أن جاء كتابه المتأخر الموسُوم بـ "القسطاس المستقيم" «ليتحاشى فيه بصورة تكاد تكون كاملة، استخدام هذه الاصطلاحات المنطقية المألوفة، مستبدلاً بها اصطلاحات أخرى جديدة» (رشوان، م. 1996: 16). وقصَد "محمّد مهران" من عبارة "تكادُ تكون كاملة"، أنّ "الغزالي" لم يَتخلَّ نهائيّاً عَن المفردات المنطقيّة بحمولتها الأرسطيّة، ويَتبيّن هذا في كتابه "القسطاس المستقيم" حين استعمل لفظ "القضية" (الغزالي، أ. 1993: 59). للإشارة إلى الجملة الخبريّة المؤلفة من الحكم والمحكوم عليه.

أمّا مِن حيث الحدود المنطقيّة الواردة في متون مؤلفاته، فهي الأخرى أخضِعَت للتّحوِيل التدريجيّ. فظهر في كتابه "مقاصد الفلاسفة" منقاداً لمنطق "ابن سينا" مُلتزماً بمنظومتِه اللفظيّة، لأنّه من خلال النصوص الغزاليّة المنطقيّة لا يُوجد فيها ما يدلُّ على معرفته المباشرة لأقوال "أرسطو" المنطقيّة، بل القراءة الغزاليّة للمنطق كانت قراءة سِيناوية. ومن جملة هذا الانقياد "السِينوي"، ذكره أنّ المدركات لا تخرج عن كونها "تصوّراً" و"تصدِيقاً"، اللذان أصْبَحَا في "معيار العلم في المنطق" "معرفة" و"علماً" مُتأسِّياً بالنّحاة، إذْ يقول مُبرّراً هذا التّحوّل: «إن المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد إذ تقول عرفت زيداً، والظن يتعدّى إلى مفعولين إذ تقول

ظننت زيداً عالماً. والعلم أيضاً يتعدى إلى مفعولين فتقول علمت زيداً عدلاً، فهو من باب الظن لا من باب المعرفة» (الغزالي، أ. 1994: 67- 68). كما عمّ التّغيّير منطق الألفاظ؛ ففي "مقاصد الفلاسفة" بحث في الدّلالة وأنواعها واللفظ من حيث الإفراد والتّركيب، فضلاً عن تقسيم المفرد إلى: اسمٍ، وفِعلٍ وحَرفٍ. مُتوسِعاً أكثر في نِسبَة الألفاظ إلى المَعاني في "معيار العلم في المنطق" و "محك النظر" مُشدِّداً على ضرورة التّمييّز بين الألفاظ المتواطئة والمُشتركة، وبين الألفاظ المتباينة والمترادفة، ثمّ انتقل إلى المعانِي مُتحدثاً عن الخاص والعام والذاتي واللازم والعرضي تميداً للمفردات الخمس في تحديد المفردات الفقهيّة والمفاهيم الأصوليّة.

والجمع بين مبحث الألفاظ والمعاني في كتابه "المستصفى من علم الأصول" له مرجعية لغويّة وأخرى أصُوليّة:

1. فأمّا السّند اللّغويّ، فمَرَدّه إلى غنى ألفاظ اللغة العَربيّة واتّساع معانيها؛ بحيث يُمكن التّعبير عن معنى واحد بأكثر من لفظٍ، كما يمكن أنّ يكون للفظ الواحِد عدة معاني. والوقوف على هذه الأمور تدقيقاً وتمحِيصاً يُعينُ الأصُوليّ في ضَبط تصوّر الموضوع والمحمول في القضيّة الشّرعيّة وما سَيأتي بعده من اجتهادات فقهيّة. هذا المقصد اللغويّ في مبحث الألفاظ والمعاني لا نجد له نظيراً في منطق "أرسطو"؛ ففي كتابه "قاطيغورياس/المقولات" جاء حديثه عن الدّلالة موجزاً، وفي كتابه باري أرمينياس/العبارة" تجنّبَ الخوض في أنواع الألفاظ بالكيفيّة التي طرحها "الغزالي". فالتّصوّر اللغويّ طغى على الكتابةِ الأصوليّة.

2. أمّا السّند الأصوليّ، فنستشفه في طبيعة المسائل المدروسة التي تستوجب البحث في الألفاظ والدّلالة، وكذلك الاهتمام بالمفاهيم الأصوليّة؛ كالعَام والخاص، والاستعارة والحقيقة والمجاز، لأنّ استثمار الأحكام الشّرعيّة مِن النصوص الدينيّة منوط في كثيرٍ من الأحيان بفهم هذه المسائل اللغويّة. فالأصوليّون –ومن جملتهم "الغزالي" و من بعده "سيف الدِين الآمدي"– أدركوا أنّ النص ليس ناطقاً بذاته وأنّ الذي يتقدم لاستنباط الأحكام منه عليه التّمييّز بين تلك المباحث الدّلالية واللفظيّة، لأنّ القرآن الكريم أنزِل (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) (سورة الشعراء، الآية: 195).

ولم يتوقف الأمر عند الجمع بين اللفظ والمعنى، بل امتدّ إلى استبدال بعض المفاهيم اللغويّة بالمفاهيم المنطقيّة، ومن بين هذه المفاهِيم نذكر:

–تعوِيله على لفظ "المعيّن" الحامل لدلالة عربيّة، إذ أنّ لكلّ معنى في اللغة العربيّة لفظ معيّن محدّد يعود إلى ذلك الأمر بعينه. يقول " الشريف الجرجاني": «التعيُّن ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره» (الجرجاني. 2006: 41). ولفظ "النظم" الحامل لدلالة لغويةٍ وبلاغيةٍ، وهكذا. وإذا ما أخذنا

الحدّ الأخير، نرى أنّ للشعر والنثر نظمهما في تأليف الكلام بتآلف حروفه ومفرداته وجمله، فكذلك القياس هو جملة من الوحدات المنطقية تَمَّ تأليفها وترتيبها في هيئةٍ منطقيّةٍ. وفي سياق التمثيل النظمي للقياس كوحدة منطقيّة، يُشبِّهُه "الغزالي" «كمن يريد بناء بيت، فحقه أن يهتم بإفراز المواد التي منها يتركب، كاللّبن والطين، والخشب. ثم يشتغل بالتصوير، وكيفية التنضيد والتركيب» (الغزالي، أ. 1990: 42) . فالقياس نظمٌ انتظم في ألفاظ ووجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني تشكيلاً لتصوّرين، هُما الموضوع والمحمول - بلفظ "أرسطو"/الموصوف والصفة بلفظ "الغزالي"- اللذان تتألف منهما المقدمات. وفي هذا الشّأن يقول: «وأقل ما ينتظم منه قياس مقدمتان أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب. وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مُخبراً عنه والأخرى خبراً أو وصفاً. فقد انقسم القياس إلى مقدمتين، وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويُدل عليه لا محالة بلفظ. فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألّفنا معنيين وجعلناهما مقدمة» (الغزالي، أ. 1994: 70).

هذا التّأصيل، يبيّن لنا أنّ "الغزالي" لم يكتفِ بالمنهج المنطقيّ بأبعاده الأرسطيّة فقط، بل عمل على تقريبه إلى اللغة العربيّة و كان قصده من وراء هذا التّغيّير اللفظي أنّ «يذهب بالمنطق إلى حدود الاندماج بالعربيّة وإخراج المعرفة أو التصوّر بقالب إسلامي وعربيّ» (العجم، ر. 1989: 89).

2.3 التّأصيل العقديّ للمنطق:

يمكن تفريع التأثيل القرآنيّ للمنطق إلى: التّأصيل الحدِّيّ والتّأصيل القياسيّ. فأمّا الأوّل نعاينه انطلاقاً من المصطلحات التي عمّت مؤلفاته بدءاً من كتاب "محك النظر" الذي يُعدّ طوراً جَديداً في تطويق المنطق معنى ومبنى بخلفيات إسلاميّة استقاها من القرآن الكريم. ومن جملة هذه الحدود، "القسطاس المستقيم" الذي أفرده حدّاً تارة وكتاباً تارة أخرى، وفي شأنه يقول: «أزنها [=المعرفة] بالقسطاس المستقيم، ليظهر لي حقّها وباطلها، ومستقيمها ومائلها، اتباعاً لله وتعلّماً من القرآن المنزل على لسان نبيّه الصادق، حيث قال: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ)» (الغزالي، أ. 1993: 42)، ولمّا سئل عن القسطاس المستقيم، أجاب: «هي الموازين الخمسة» (الغزالي، أ. 1993: 43) المقابلة للقياس المنطقيّ. وكذلك حدّ "الميزان" الذي كانَ في كتاب "مقاصد الفلاسفة" مرادفاً للمنطِق، وأصبح في كتاب "القسطاس المستقيم" يمثل القياس فحسب لا المنطق ككلّ. وهذا التأرجح بين دلالة المطابقة والتضمن، نبرّره باعتقاد "الغزالي" بـ "نظرية القياس" ومَدى

فاعليتها في استنباط الأحكام الشّرعيّة. وكذا إخلاصه للشّعَارِ الذي ظلَّ وفِيًّا له، هو أنّ: «الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين» (الغزالي، أ. 1993: 43).

وهكذا، يكون في نظر "الغزالي" واضع "الميزان" الله عزوجل فهو المعلم الأوّل، والآخذ عنه الملك "جبريل" وهو المعلم الثاني، ومستعمله "الخليل" و"محمد" وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، أمّا بقيّة الخلق فيتعلمون من الرّسل وليس لهم طريق في المعرفة سواه (الغزالي، أ. 1993: 43- 46)، يلزم على ذلك أنّ الوحيّ ذاته هو أصل المنطق.

وأمّا الآخر، وهو التّأصيل القياسيّ، فنراه يردّ الموازين الخمسة إلى الوحيّ. والمقصود بالموازين الخمسة: ميزان التّعادل، وميزان التّلازم وميزان التّعاند، وهي موازين مقابلة للقياس الاقترانيّ والاستثنائيّ في منظومة المنطق اليونانيّ. والتقريبُ القرآنيّ للمنطق كان حِين اعتبرَ "القسطاس المستقيم" - المرادف للمَوازين الخمسة/القياس- الميزان الذي يظهر الحقّ من الباطل، والرّشد من الغيّ. وهو ميزان أوجبه الله تعالى على عباده في قوله: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ) (سورة الشعراء، الآية: 182). فقد اغتنم فرصة سؤال "الإسماعيلي" له عن "القسطاس المستقيم"، مُجيباً إياه: «هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه، وعلَّم انبياءه الوزن بها. فمن تعلّم من رسل الله، ووزن بميزان الله، فقد اهتدى؛ ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس، فقد ضلّ وتردّى» (الغزالي، أ. 1993: 43). مُستدِلاً بآيات من كتاب الله تَعالى من "سورة الرّحمن" و"الحديد".

والتّأصيل القرآنيّ للموازين الخمسة عند "الغزالي" تمّ بالكيفيّة التالية:

أوّلاً: ميزان التّعادل: و يقابله القياس الاقترانيّ الحمليّ، وسمّي كذلك لاقتران أو ربط حدود قضاياه الحمليّة دون أدوات استثناء، مع العلم أنّه تمّ التّركيز عند "الغزالي" على القياس الاقترانيّ بقضاياه حمليّة فقط. في حِين جاءت تسميّته بـ "ميزان التّعادل" لوجود «عمود وكفّتين، والكفّتان متعلّقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحد منهما به» (الغزالي، أ. 1993: 48). وله ثلاثة موازين، وهي:

1. **الميزان الأكبر:** وهو ميزان استعمله "إبراهيم" الخليل عليه السّلام وهو يفند إدعاء "نمرُود" بأنّه الإله. وقد أخبرنا الله تعالى عن تلك المجادلة التي دارت بينهما، فقال عزوجل: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ 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) (سورة البقرة، من الآية: 258). والظاهر أنّ الخليل أسّس حجته الدامغة على شكل قِياس

مُضمَر حُذف فيه أحد "الأصلين" (الغزالي، أ. 1993: 49) – أي المُقدمتين- رَدّ من خِلالهما على بُهتانٍ من ادّعَى أنّه الإله.

وصَوّر "الغزالي" هذه الحجة في صورة قياس من الشكل الأوّل أين يكون العمود/اللسان في المنظومة الغزاليّة محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعًا في الأخرى، وهو أكمل الأشكال الثلاثة –بحكم أنّ "الغزالي" اتّبع "أرسطو" في الإقرار بثلاثة أشكال فقط- .

وقد ارتأينا أن نسوق بنيّة المحاججة في قياس يظهر بمقدمتين ونتيجة:

الأصل الأول "م ك": كلّ من يقدر على اطلاع الشمس فهو إله

الأصل الثاني "م ص": إلهي هو القادر على الاطلاع

النتيجة: "ن" ∴ إلهي هو الإله دونك يا "نمرود" (الغزالي، أ. 1993: 49)

الميزان الأوسط: يناسب الشكل الثاني من القياس الاقترانيّ الحمليّ، أين تكون العلة خبراً في الأصلين، و تركيباته لا تنتج سوى النافية. وهو ميزان "الخليل" استعمَله لاستدراج قومِه لعبادة اللّه الواحد، حيث أوحِيَ إليه قول اللّه تعالى: (لا أُحِبُّ الآفِلِينَ) (سورة الأنعام، من الآية: 76).

وصوّر "الغزالي" هذه الحُجة على شكل قياس، هذه هيئتها:

الأصل الأوّل "م ص": القمرُ آفلٌ

الأصل الثاني "م ك": الإلهُ ليس بآفل

النتيجة: "ن" ∴ القمرُ ليس بإلهٍ (الغزالي، أ. 1993: 55)

وكان المراد من الميزان الأوسط تعريف محاوره أنّ النتيجة تكون صادقة إذا حصلت من أصلين صادقين؛ فالقول أنّ: "القمر آفل" مَعلوم بالحواسِ، والقول أنّ: "الإله ليس بآفل" هو من العلم الأوليّ، وإنّ لمْ يكنْ كذلك فنستخلص اللازم من أصليْنِ آخرين، هيئتهما كالتالي:

كلّ متغيّر حادث

الأفُول متغيّر

∴ الأفُول حادث (الغزالي، أ. 1993: 56)

وقد أشار "الغزالي" أنّ اللّه تعالى علّمَ نبيّه مَحمّداً صلى اللّه عليه وسلم، كيفية الوَزن بالقسطاس المستقيم، في مواضع كثيرة يشهدها القرآن الكريم، تأسّياً بأبيه "الخليل" عليه السّلام، وقد اكتفى "الغزالي" بمَوضعين (الغزالي، أ. 1993: 56). نعمد إلى ذكرهما لإظهار التّأصيل القرآنيّ للميزان الأوسط.

أ. الموضع الأوّل: استعمال الميزان لردّ إدعاء اليَهُود والنّصارى بأنّهم أبناء اللّه وأحباؤه. إذ يقول اللّه تعالى: (قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم) (سورة المائدة، من الآية: 18). وكمال صورة هذا الميزان على النحو التالي:

الأصل الأوّل: البَنِيـن لا يُعذّبـون
الأصل الثاني: أنتم مُعذبـون
النتيـجة: ∴ لستُـم أبنـاء (الغزالي، أ. 1993: 57)

ب. الموضع الثاني: توظيف الميزان لإظهار كذب من ادعَى من اليهود أنّهم أولياء الله، إذ يقول الله تعالى:(قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) (سورة الجمعة، الآية: 6). و من الآية استنبط "الغزالي" هيئة الميزان الأوسط، والذي به فنّد النّبي عليه الصّلاة والسّلام هذا الافتراء. فأسّس النتيجة على أصلين؛ استقاهما من الآيتين. ويمكن صياغة صُورته على النَحو التالي:

كلّ وليّ يتمنى لقاء وليّه
اليهودي ليس يتمنّى لقاء الله
∴ اليَهُودِي ليسَ وليُّ الله (الغزالي، أ. 1993: 57)

3. الميزان الأصغر: ويمثل الشكل الثالث، بحيث تأتي العلة مبتدأ في الأصلين. والنتيجة اللازمة عنهما تكون دوماً خاصة بين المثبتة والنافية. وأصل ورُوده، في قوله تعالى: (وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِّلنَّاسِ) (سورة الأنعام، من الآية: 91). وهذا الميزان المؤسَّس على أصليْن؛ "مُوسى بَشر" و"مُوسى أُنْزِلَ عليه الكِتاب"، وهُما قضيتان عامّتان، لأنّ الحَدّ المُشترك "مُوسى" جَاءَ شخصاً مُعيّناً، والقضيّة الشّخصيّة في قوة الكليّة. وظيفة الميزان الأصغر هو إبطال من قال من اليهود "بأنّ الله مَا أنزل وَحيَه على بَشرٍ".

ويُمكن صياغة الميزان عَلى النحو التالي:
الأصل الأوّل "م ص": مُوسى بشر
الأصل الثاني:"م ك": مُوسى أنزِلَ عليه الكتاب
النتيجة: ∴ بعض البشر أنزِلَ عليه الكتاب

ثانيًا: ميزان التّلازم: وهو قياس استثنائيّ/شرطيّ متصل يتكون من مقدمتين؛ الأولى شرطيّة متصلة تفيد تلازماً بين قضيتين حمليتين غير متداخلتين، والأخرى استثنائيّة احتوت على أداة استثناء. وقد اصطلح "الغزالي" على تسمية النمط الثاني بـ "نمط التّلازم" (الغزالي، أ. 1994: 95). هو الآخر مستنبط من القرآن الكريم. فمثلاً، قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (سورة الأنبياء، من الآية: 22) . فهذه الآية احتوت على أداة شرط "لو" ومَلزوم "فيهما آلهة إلاّ الله" ولازم "لفسدتا". وبإمكاننا أن نشكّل ميزان، يكون أصله الأوّل قضيّة

شرطيّة متصلة، وأصله الثاني يُثبت أو ينفي أحد طرفي الأصلين. وليكن في هذه الحالة نفي اللازم، فسيلزم عنه نفي الملزوم. وهذه صورته:

لو كان للعَالَم إلهان لفسدتا

لكن لم تفسد السّماوات والأرض

∴ لا وجود لإلهين

ثالثًا: ميزان التّعانُد: و هو قياس شرطيّ منفصل يتكون من قضيّة شرطيّة مُنفصلة وأخرى حمليّة استثنائيّة. لكن، الأصل الأوّل يفيد العناد بين طرفيه، فثبوت أحدهما يلزم عنه نَفي الآخر، ونفي أحدهما يلزم عنه ثبوت الآخر. وأمّا مَوضعه مِن التّأصيل القرآنيّ، موجود في قوله تعالى: (قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (سورة سبأ، الآية: 24). و فضلاً، عن الأصل الوارد في الآية وهو "إنّا أوْ إيّاكم لعَلَى ضلالٍ مُبين"، هناك أصل آخر قد أُضْمِر، وتقديره "لكن إنّا لسنَا في ضلال مُبين".

ويمكن صياغة الحجّة على النَحوِ التالِي:

إنّا **أوْ** إيّاكم لعَلَى ضلالٍ مُبين

لكن إنّا لسنَا في ضلال مُبين

∴ إنّكم في ضلال مُبين (الغزالي، أ. 1993: 65)

يبدُو، من خلال ما ذُكر، أنّ "الغزالي" توصل إلى حكمٍ موضوعيٍّ بموجبه أقرّ أنّ المنطق أداة ضروريّة للعلم ولا علاقة له بغَوائِل ومفاسد فلاسفة اليونان(Dominique, U. 1980: 61)، فلا ضَيرَ من تأصيل الموازين الخمسة من القرآن الكريم، إذ يقول: «وأما الموازين فانا استخرجتها من القرآن، وما عندي إنّي سبقت على استخراجها من القرآن؛ وأما أصل الموازين فقد سبقت على استخراجها، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسامٍ أخر سوى ما ذكرتها. وعند بعض الأمَم الخالية، السابقة على بعثة محمد وعيسى، صلوات الله عليهما، أسام أخَر كانوا قد تعلّموها من صحف إبراهيم وموسى، عليهما السلام» (الغزالي، أ. 1993: 67). "فالغزالي" مِن هَذا المتن يؤصِّل تَاريخِيًّا للمَوازين الخمسة، ولا يراها مستخرجة من القرآن الكريم فحسبْ، بل مُستوحَاة أيضاً من صُحُفِ "إبراهيم" و"مُوسى" عليهما السّلام، لكن بأسامٍ مغايرة، فالوحيُ الإلهيّ هو مصدر القياس المنطقيّ عند "الغزالي". وهذا الحقيقة المؤكدة في "القسطاس المستقيم" كان قد صرّح بها في كتابه "تهافت الفلاسفة"، حين قال: «ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً» (الغزالي، أ. 2003: 50). يتبيّن من هذا المتن أنّ "أبا حامد الغزالي" وهو يسعى للتّأسيس لمشروع التّأصيل الذي اتّضحت معالمه في كتاب

"محك النظر" وصولاً إلى "المستصفى من علم الأصول"، قد كانت له هذه مقاصد انطلاقاً من كتاب "تهافت الفلاسفة".

وكتخريجٍ عامٍ، لم يكن "الغزالي" نسخة من "أرسطو" واضع المنطق ولا من اللذَيْن أخذ عنهما المنطق، "الفارابي" و"ابن سينا"، وإنّما أراد أن يرسّخ بصماته في تاريخ المنطق التقليديّ، فيُذكرُ على أنّه المازج الحقيقيّ بين المنطق والعلوم الشّرعيّة، وعلى أنّه صاحب منظومة ابستيميّة في المنطق. وما التّأصيل الحدِّيّ والقياسيّ للمنطق في الحقيقة إلاّ مطيّة لِـ "منطقة الاجتهاد الفقهيّ" بانحلال البنيّة الاصطلاحيّة والقياسيّة في حوض السّمات الأصوليّة الإسلاميّة وقوانين اللغة العربيّة. وإذا سلمنا مبدئيًّا بهذه الفكرة، فكلّ نوازل الاعتراضات والانتقادات التي شنّها الأصوليُون من بعدِه وعلى أسهم "ابن تيمية" لقضيّة التّقريب المنطقيّ لعلوم الشّرع قد مسّت ضمنيًّا التّأصيل. حيث ظهَرت آراؤه النقديّة في مصنفين بارزين، هُما: "نقض المنطق" و"الردّ على المنطقيين"، وفيهما صرّح أنّ الموازين المنطقيّة ليست مُستخرَجة من القرآن الكريم، وإنّمَا هي موازين أرسطيّة نقلها "الغزالي" عن "ابن سينا"، ولا يمكن في سائر الأحوال أن تكون الميزان العقلي الذي أنزَله الله تعالى في كتابه. ولكن هناك من الأصوليّين مَن اقتفى آثار "الغزالي" في التّأصيل والتّطعيم، و جَنَى ثماراً يانعة في تجديد منهج الاجتهاد الفقهيّ، نذكر منهم: "سيف الدين الآمدي" (ت621هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" و"ابن الحاجب المَالكِي" (ت 646هـ) في "مُختصرِهِ الأصُوِي"، و"ابن النجّار الحنبلي" في كتابه "الكوكب المنير" (ت972). ومهما يكن من قِيل وقال في قضيّة التّأصيل اللغويّ والعقديّ للمنطق، فقد فتحت إشكاليّة تجديد المنهج الفقهيّ والأصوليّ في الفكر الإسلاميّ العربيّ المُعاصر خصُوصاً أمام المُستجدات اليوميّة والثورات العلميّة في الأنساق والمناهج.

المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم برواية حفص.

أ.المصادر:

1. الغزالي، أبو حامد، 2004، المنقذ من الضلال، تحق: جميل صليبا، كامل عياد، ط1، بيروت: دار الأندلس.

2. ـــ، 2005، المستصفى من علم الأصول، جز1 و4، تحق: حمزة بن زهير حافظ، د (ط)، جدّة (المملكة العربية السعودية): شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر.

3. ـــ، 1993، القسطاس المستقيم، تحق: فيكتور شلحت، ط3، بيروت: دار المشرق.

4. ـــ، 1993، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

5. ـــ، 2003، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، "الرسالة اللدنيّة"، ط1، بيروت: دار الفكر.

6. ـــ، 1994، محك النظر، تحق: رفيق العجم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني.
7. ـــ، 1990، معيار العلم في المنطق، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
8. ـــ، 2003، مقاصد الفلاسفة، تحق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
9. ـــ، تهافت الفلاسفة، 2003، د(ط)، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

ب. المراجع بالعربيّة:

1. ابن منظور، 1997، لسان العرب، مج11، ط6، بيروت: دار صادر.
2. الجرجاني، السيد الشريف، 2006، التَّعريفات، ط1، الدار البيضاء (المغرب): مؤسسة الحسنى.
3. الزعبي، أنور، 2000، مسألة المعرفة ومنهج البحث عن الغزالي، ط1، دمشق: دار الفكر.
4. العجم، رفيق، 1989، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويَّة وخصُوصيَّاتهِ الإسلاميَّة، ط1، بيروت: دار المشرق.
5. رشوان، محمد مهران، 1996، المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ج. المراجع بالفرنسيّة:

1. Dominique Urvoy (1980), Penser L'Islam. Les présupposés islamiques, Paris, édition J.Vrin.
2. Jacques Berque (1985), Aspects de la foi de L'Islam, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis.