الرسائل والأطروحات

مشروعية المنطق الآرسطي عند أبي حامد الغزالي

أ. الطاوس غضابنة*

عند ترجمة المنطق إلى اللغة العربية وقراءة المفكرين المسلمين له وشرحه لم يفتهم الانتباه إلى أنه على الرغم من الأهمية العلمية التي بلغها آنذاك فإنه يبقى في أصوله ودلالاته تجسيدا للروح اليونانية وثقافتها، فكان من الطبيعي أن يحدث تعارضا بينه وبين العلوم العربية الإسلامية المتأصلة، فصار المنطق انطلاقا من هذا موضع جدال عنيف بين مفكري الإسلام، فرفضه بعضهم إما لتعارضه في نظرهم مع علوم الدين أو مع اللغة وعلم النحو، وقبله بعضهم الآخر بل ومنهم من عمل على محاولة التقريب بينه وبين تلك العلوم، فتولد عن ذلك قضية «مشروعية المنطق» وفي مقابل ذلك القضية النقيض «لا مشروعية المنطق» داخل الفكر العربي الإسلامي.

أولا: تحديد معنى «المشروعية»

إن المتتبع لكلمة «المشروعية» في المعاجم العربية يلاحظ أنها قد تعددت مفاهيمها وتجلت في هذه المستويات نقول: شرع الشيء: أعلاه وأظهره، وشرع الأمر، بمعنى جعله مشروعا مسنونا، وشرع الدين أي سنة وبينه[1] وقد جاء في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا...﴾ (سورة الشورى، الآية: 13)، فالمشروعية لغة تعني جعل الأمر مشروعا ومسنونا وهذا بعد تبيينه وتوضيحه. عليه فإن المقصود «بمشروعية أو لا مشروعية» المنطق داخل الفكر العربي الإسلامي هو عملية القبول أو الرفض والاعتراض التي عرفها المنطق الآرسطي داخل هذا الفكر.

والغرض من هذه الدراسة ليس محاولة تحليل القضية ونقيضها لأن ذلك موضوعًا متشعبًا الأطراف والجوانب إنما سنحاول الوقوف على قضية «مشروعية المنطق» فحسب، وهذا انطلاقا من محاولة قراءة واستيعاب الإنتاج المنطقي لنموذج معين من الفكر العربي الإسلامي وهو «الغزالي». والمبرر لهذا الاختيار هو قيمة ومكانة هذا المشروع الذي فرض نفسه على الفكر الإسلامي فغير مسار اتجاهه من منهمج المتقدمين التقليدي إلى منهج المتأخرين التجديدي بتأثير

* أستاذة الفلسفة الإسلامية، جامعة قسنطينة.

غزالي[2]، وهذا على الرغم من المرحلة الحرجة التي ظهر فيها. بالإضافة إلى أنه كان من بين الشخصيات العربية الإسلامية التي أسهمت في التأليف لمحاولة إثبات وتأكيد مشروعية المنطق وبقسط وافر، وكما أننا لو أردنا محاولة فهم علاقة الغزالي بمنطق أرسطو ومدى مساهمته في ذلك فإن هذا الأمر لا يتحقق إلا من خلال محاولة فهم واستيعاب تلك القضية، لأنه في حقيقة الأمر والواضح من خلال نصوص الغزالي المنطقية لا يوجد فيها ما يدل على إطلاع مباشر على أقوال أرسطو طاليس المنطقية سواء في كتابتها اليونانية أو في ترجمتها العربية إنما القراءة الغزالية للمنطق كانت قراءة سيناوية، وعليه فإن مشروع الغزالي المنطقي ينبغي ربطه مباشرة بالمنطق المشائي والسينوي بشيء من الحصر والتحديد وبطريقة غير مباشرة بمنطق المعلم الأول.

وبناءا عليه جاءت هذه الدراسة المتواضعة لتتساءل عن:

- كيف تردد موقف الغزالي بين الفلسفة والمنطق الفلسفي؟ وعلى أي أساس قام هذا التردد؟

- ما الأسس أو المعايير التي قامت عليها دعوى مشروعية المنطق التي رفع شعارها أبو حامد الغزالي عندما قال: «من لا علم له بالقواعد المنطقية فلا ثقة له بعلمه»؟

- إلى أي مدى استطاعت أن تمتد أصول هذه المشروعية خاصة ونحن نعلم أن المنطق الأرسطاليسي يرتكز في جوهره على مرتكزات الميتافيزيقا اليونانية المتعارضة كل التعارض والميتافيزيقا الإسلامية؟ وهل تنبه أبو حامد الغزالي إلى ذلك أم تناساه؟

ثانيا: معنى المشروعية عند أبي حامد الغزالي وأسسها:

لم يخرج معناها عن المعنى اللغوي لها أي محاولة جعل المنطق مسنونا ومشروعا عربيا وإسلاميا وذلك من خلال توظيف القواعد المنطقية باعتبارها قواعد يقينية، ولقد تأسست هذه المشروعية على الأسس الآتية:

1 - محاولة التقريب اللغوي وذلك من خلال:

- استخدام الأمثلة اللغوية المأخوذة من بيئة اللغة العربية.

- إنشاء أو وضع لغة فكرية جديدة لم تعرف من قبل.

2 - محاولة التقريب الفقهي: وكانت ذات اتجاهين: أ - تفقيه المنطق، ب - منطقة الفقه.

أ - تفقيه المنطق، وذلك من خلال:

- استخدام الأمثلة الفقهية لتوضيح المسائل المنطقية.

- اعتبار الحد الأوسط بمثابة علة شرعية.

- اعتبار أن أصل المنطق الشرع ذاته من خلال محاولة رد الأقيسة المنطقية إلى موازين قرآنية.

ب - منطقة الفقه: وذلك من خلال:

- رد الأقيسة الظنية (الفقهية) إلى نظم القياس المنطقي لتتسم بسمة اليقين.

وبناءا عليه فإن «المشروعية» عند أبي حامد الغزالي قد سارت في اتجاهين متعاكسين تفقيه المنطق (بمحاولة إدخال الآليات الفقهية في المنطق)، ومنطقة الفقه (بمحاولة توظيف القواعد

المنطقية في أصول الفقه وفي غيره من العلوم)، وهي عملية تفرد بها أبو حامد الغزالي ولم يسبقه إليها أحد من المفكرين المسلمين.

إلا أن محاولة الإجابة على تلك الأسئلة العامة ومحاولة فهم واستيعاب تلك المشروعية والأسس التي قامت عليها لا تحدد ولا يتضح إلا من خلال تحليل العناصر الآتية:

ثالثا: موقف الغزالي من المنطق ومكانته عنده:

1 – اشتقاق كلمة «منطق» وأصله الإلهي:

يستهل أبو حامد الغزالي خطابه المنطقي الهادف إلى تأسيس شرعية المنطق بأنه مشتق من النطق، وأن النطق «أثر من العقل الكلي، فإذن النطق ليس هو صورة العبارة ولا نفس الإشارة ولا شكل الحروف ولا تقطيع الأصوات بل النطق هو تمكن النفس الإنسانية من العبارة عن الصورة المجردة»[3]، وفي هذا التحديد لماهية النطق يميز أبو حامد الغزالي أولا النطق عن الكلام والقول، وهي ماهية ينطلق في تحليلها من قاعدة إيمانية يستدل فيها بالحديث الشريف الذي يقول: «أول ما خلق اللّه العقل فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر»[4]، فالنطق في حقيقة أصله سر من أسرار الوحي الإلهي وهذا المعنى يرى الغزالي أن اللّه سمى كتابه المقدس «ناطق» أي معقولا.

2 – تعريف المنطق والغرض منه:

يعرف الغزالي المنطق بقوله: «أما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة»[5] بمعنى أن المنطق هو منهج عقلي وقانون الفكر الذي لا تختلف حوله العقول وأن آرسطو هو الذي رتب صناعة البرهان وهذب الكتب المنطقية، إلا أنه عند النظر إلى مصنفات الغزالي المنطقية نجده قد حصر البحث المنطقي في الكتب المنطقية الأرسطاطالسية الأربعة الأولى و«ايساغوجي»، وبالتالي فإن الغزالي لم يتبن المنطق الجدلي أو المنطق الخطابي الأرسطاطاليسي إنما نادى بضرورة توظيف النظرية التحليلية في المنطق الأرسطي فحسب.

أما موضوع المنطق فهو «النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد وكيفية تركيبه»[6]، أي البحث في القواعد المنطقية الصورية والمادية، ويقرر من جهة أخرى ضرورة التزام هذه القواعد واحترامها إذ هي «معيار للنظر والاعتبار وميزان للبحث والافتكار»[7]. ويترتب على هذا أنه لا سبيل لتحصيل العلم وحصوله إلا عن طريق الحد والبرهان والالتزام بقواعدهما لأنهما يفيدان العقل في «التخلص من حاكم الحس والهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجة السعادة»[8]، إذ لا يمكن التمييز بين الحق والباطل والخير والشر والأخلاق الحميدة والأخلاق الدميمة إلا بالعلم، وهذا لا سبيل لتحصيله وحصوله إلا بمعيار المنطق، «فإذا قيل إن كانت فائدة المنطق تميز العمل عن الجهل، فما فائدة العلم؟، قيل له: الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية وهي سعادة الآخرة»[9]، وبهذه الحقيقة الأخيرة، يضيف الغزالي إلى منفعة المنطق النظرية، منفعة أخرى عملية تتمثل في توجيه سلوك الإنسان أخلاقيا،

وهي إضافة تؤكد مشائية الغزالي الإسلامية[10]، وهذا الربط بين الأخلاق والمنطق يخدم الغزالي إلى أبعد الحدود في مشروعه المنطقي، إذ انطلق في بداية تحديد ماهية المنطق من الوحي الإلهي، وفي النهاية يصل إلى سعادة أبدية، وبالتالي فالمنطق لا يخرج من بدايته إلى نهايته عن غرض الدين وتحقيق غاية الإنسان، وهذه السعادة الروحية تتحقق للنفس بأمرين: أحدهما تزكية للنفس، والثاني تحليتها، بمعنى أننا وصلنا إلى ربط آخر هو الربط بين المنطق والتصوف وهي حقيقة تفرد بها الغزالي، لم يشر لها لا أرسطو ولا غيره من الشراح اليونانيين أو مشائيين مسلمين، ونظرا لجملة المنافع هذه جعل الغزالي منه مقدمة لعلم أصول الفقه ورأى أن من لا يحيط به علما «فلا ثقة بعلومه أصلا»[11].

3 – تصنيف الغزالي للموضوعات المنطقية:

يقدم الغزالي تصنيفا للموضوعات المنطقية من خلال مؤلفاته الخاصة بذلك والمتمثلة في «مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم» و«محك النظر» و«مقدمة المستصفى في علم الأصول»، وما يمكن تسجيله من ملاحظات على هذا التصنيف:

1 – مسايرة الغزالي في تصنيفه للمتقدمين «أبي نصر الفرابي» وخاصة «أبي علي بن سينا».

2 – يتقاسم كل من «مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم» و«محك النظر» تصنيفا مشتركا في حين يختلف عنه كل من «القسطاس المستقيم» و«مقدمة المستصفى في علم الأصول» عن ذلك، والجدير بالإشارة بالنسبة لهذا الأخير فإن الغزالي قد تبع في تصنيفه طريقة مدرسة الشافعية أو المتكلمين في ترتيب موضوعات الأصول[12].

والملاحظة الثانية أن الغزالي عمل على تقديم «مبحث الحد» في «مقدمة المستصفى في علم الأصول» ولعله كان متأثرا بتردد «ابن سينا» الذي قدم في كتاب «الإشارات والتنبيهات»[13] مبحث الحد عن المباحث المنطقية الأخرى، وفي كتاب «النجاة»[14]. أخر مبحث الحد الذي جعله تابعا لنظرية البرهان، وربما اختلط الأمر على المسلمين وابن سينا خصوصا، لأن «أرسطو» تكلم عن الحد في المقالة الثانية من البرهان»[15] فوقع «ابن سينا» في هذا التردد وتبعه المناطقة المسلمون، وربما استقل الغزالي بنظرته الذاتية في تقديم مبحث الحد في «مقدمة المستصفى» لدور مبحث الحد في أصول الفقه.

3 – اختفاء مبحث «المقولات العشرة» و«مبحث أحوال الوجود وأقسامه» من كتبه، «مقدمة المستصفى في علم الأصول» و«محك النظر» و«القسطاس المستقيم»، ولعل سبب ذلك ارتباط هذين المبحثين بأمور ميتافيزيقية كما تتضح من خلال معالجته لهما في «معيار العلم».

4 – اختلاف المتأخرين (المسلمين) عنه، بحيث غيروا في ترتيب أقسام المنطق[16].

وأهم نتيجة يمكن الخروج بها من تصنيف الغوالي للموضوعات المنطقية أن موقفه قد تردد بين نوعين مزدوجين من الترتيب، ترتيب مشائي لابن سينا، ترتيب ذاتي مستقل يعبر عن موقفه الخاص.

رابعا: المشروعية الغزالية من خلال:

1 – مبحث الدلالة ومسألة الكلي:

أن السؤال الذي يطرح نفسه، ما هو تحديد الغزالي للدلالة؟، ثم كيف أقام مشروعيته بشقيها المنطقي والأصولي من خلال ذلك؟

استعمل الغزالي لفظ «الدلالة» للتعبير عن العلاقة أو النسبة بين اللفظ والمعنى أي بين الدال والمدلول بعد إدراك العقل للرابطة بينهما، هذا المعنى للدلالة قد ورد في كتب الغزالي المنطقية الأربعة، مقاصد الفلاسفة، ومعيار العلم، ومحك النظر والمستصفى في علم الأصول، وهو معنى لا يخرج عن التصور السائد عند عامة مناطقة العرب المتقدمين، ومن خلال تقسيم المناطقة العرب للدلالة إلى قسمين، لفظية وغير لفظية، لم يركز الغزالي اهتمامه إلا على نوع واحد منها وهو الدلالة اللفظية الوضعية لأنها وحدها المعتبرة أي المشروعة في المنطق وفي بقية العلوم والمعارف لكونها محددة ودقيقة، وفي إطار ذلك نظر في دلالة اللفظ على المعنى من جهات متعددة يمكن ضبطها كالآتي:

– الدلالة باعتبار المدلول: وتنقسم بدورها إلى ثلاث دلالات، دلالة المطابقة، دلالة التضمن ودلالة الالتزام.

أفادت دلالة المطابقة الغزالي كثيرا سواء في المنطق كدلالة الحد بالحقيقة على الماهية المطابقة مثلا أو في علم أصول الفقه كإمكان نقل الحكم الواحد من لفظ إلى آخر إذا طابق كل لفظ منهما المعنى الواحد المشترك بينهما لأن «المطابقة توجب المشاركة»[17] في الحكم، وقد تابع الغزالي «ابن سينا» وعامة المناطقة المسلمين في شرح هذه العلاقة (الدلالة) غير أنّه انفصل عنهم بما ذهب إليه في توسعه التقريبي من استبدال علاقة التعليل في القياس الشرعي بعلاقة التضمن في نمط التداخل عندما دعى إلى ضرورة إرجاع كل استدلال إلى أحد الأنماط الثلاثة من أنماط الاستدلال ذهابا بمحاولاته التقريبية إلى أبعد حدودها، واستبعد الغزالي دلالة الالتزام لأنها غير محدودة ولا محصورة «إذ لوازم الأشياء، ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر... »[18]، وهكذا تخطى الدلالة بالمطابقة وبالتضمن بالشرعية المنطقية عند الغزالي بخلاف الدلالة بالالتزام في حين أخذ المناطقة المتأخرون بدلالة الالتزام ولتصبح هذه الدلالة منطقية اشترطوا لها شروطًا ثلاثة[19]، كما تجدر الملاحظة إلى أن تقسيم اللفظ من حيث المعنى الموضوع له إلى الأقسام الثلاثة (المطابقة، التضمن، الالتزام) هو أمر «انفرد به المناطقة العرب وإلا فمنطق أرسطو فخلو من هذا التقسيم وهذا ما يؤكد إسهام مناطقة العرب في تطوير المنطق اليوناني»[20].

– الدلالة بالألفاظ المتعددة: تطرق الغزالي في هذه الدلالة لأربعة نسب أو علاقات تدل فيها الألفاظ على المعاني وهي: الدلالة بالاشتراك، والدلالة بالتواطؤ والدلالة بالترادف، والدلالة بالتباين والاختلاف.

لقد نظر الغزالي في دلالة الألفاظ هذه وأنواعها ونسبتها إلى المعاني نظرة لغوية أكثر منها منطقية فالتحليل والتدقيق والاسترسال في توضيح ما يمكن أن يثار حوله التباس أو غموض في مراتب الألفاظ من المعاني حمل في حقيقة أمره خلفية ذات مضمون متعدد الاختلافات والمشكلات اللغوية من جهة

واللغوية الفقهية من جهة أخرى بين اللغويين والأصوليين وحتى بين باحثي كل اتجاه منهم.

– الدلالة بالأفراد والتركيب: الملاحظة أن هذا النوع من الدلالة لم يرد ذكره عند الغزالي إلا في «مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم» دون «محك النظر» و«المستصفى في علم الأصول»، ولعل السبب في ذلك أن هذا النوع من الدلالة لم يثر من المشكلات المنطقية أو الأصولية ما يؤدي إلى الاختلاف والوقوع في المغالطة.

– والجدير بالملاحظة أن ما جاء به الغزالي في نظرية الدلالة لا يختص به وحده إنما هو ما يوجد في مجمله عند الكثير من المفكرين العرب القدماء وإن كان الغزالي قد أفاض في تحليل بعض عناصر الدلالة أحيانا، وعلى الرغم من محاولة التقريب التي قام بها يظل التباين قائما بين مبحث الدلالة الأصولي ومبحث الدلالة المنطقي نظرا للتعارض الجوهري بينهما.

ولقد ظهر من خلال مبحث الدلالة أن ما دل من المسميات بالمطابقة أو التضمن أو التواطؤ اختص بالدراسة المنطقية وذلك لارتباطه بالتصور الكلي، وحتى لا تبتعد هذه الدراسة عن غرضها المنطقي سنحصر هذه الفكرة عند الغزالي في هذا الجانب فحسب أو ما ترتب عنه من مشكلات فرعية في ذلك، وفي هذا الإطار فإن الغزالي قد تعرض في تحليله لمسألة الكلي منطقيا لمسائل متعددة يمكن ضبطها وتحديدها من خلال مستويين:

– المستوى الأول: تحديد الكلي على المستوى المنطقي اللغوي ممزوجا بالتحليل الأصولي الفقهي.

– المستوى الثاني: تحديد الكلي على المستوى المنطقي المعرفي.

وأهم ما يمكن الحديث عنه من خلال تحليل هذين المستويين هو اصطلاح الغزالي على تسمية الكلي «مطلقا» والجزئي «معينا» أو «خاصا»، وهذا لارتباط مفهوم الكلي والجزئي منطقيا بالمطلق والعام والخاص في أصول الفقه. وهنا يأتي طرح السؤال التالي: هل كان الغزالي مدركا ومنتبها للفرق بين الاستعمالين المنطقي والأصولي في محاولته التقريبية بين تلك المفاهيم أم أن غايته من مشروعه المنطقي جعله يتناسى ذلك؟

وللإجابة على هذا يمكن القول أنه انطلاقا من فكرة الاستغراق الشمولي البدلي أو التناوبي ميز الغزالي بشكل واضح ودقيق بين الكلي والجزئي منطقيا والمطلق العام والخاص أصوليا، وذلك من خلال تحديد مفهوم العام بمعنى الكلي المنطقي، ومفهوم العام بمعنى العموم الأصولي، وكذا بالنسبة للجزئي والخاص، وعليه يمكن القول أن محاولة التقريب تلك تعني التمييز الدقيق والواعي بين الاستعمال المنطقي التجريدي لتلك المفاهيم والاستعمال الأصولي اللغوي الإسمي لها.

2 – مسائل التعريف والحكم:

إن التعريف بالحد المنطقي عند المناطقة الأرسطاطاليسيين هو الطريق الوحيد للوصول إلى العلم التصوري، ولما كان الحد المنطقي هذا مركبا صار تركيبه من مادة وصورة، مادته الأجناس والفصول وصورته أن يراعي فيه تحقيق الجنس القريب والفصول الذاتية. وهو تركيب الحد المنطقي في شكله العام أما عند الغزالي فإنها أصبحت تحمل أبعادًا وخلفيات عمل من خلالها

لتقرير مشروعية القواعد المنطقية للتعريف على مستوى المعرفة الشرعية وغيرها.

هذه الأبعاد أو الخلفيات يمكن إخراجها أو صياغتها في التساؤل الآتي: كيف قامت المشروعية الغزالية في مبحث التعريف؟ وإلى أي مدى إمتدت؟ أو بعبارة أخرى كيف استطاعت هذه المشروعية التقريب بين النظرة المنطقية والنظرة الأصولية والاختلاف جوهري بين النظرتين؟

والإجابة في ذلك تتحدد من خلال مسألتين أساسيتين في مسألة التعريف وهما:

أولا: – القواعد الصورية والمادية للتعريف المنطقي، وهو أن التعريف المنطقي في حقيقته يقوم على جملة قواعد صورية ومادية بمثابة قواعد علمية لا يجوز الإخلال بها، وهي عند الغزالي محددة بخمسة قواعد وإن لم تخرج عن إطارها المنطقي المشائي إلا بالتوظيف والتطبيق لتلك القواعد على جملة من المحدودات سواء في المنطق أو الفلسفة أو علم الكلام أوأصول الفقه أو غيرها من المعارف. هذا التوظيف لقواعد التعريف المنطقي جسد مشروعيتها منطقيا أو أصوليا.

ثانيا: – وظيفة التعريف والغرض منه عند الغزالي: ويتعلق بتحديد هذه المسألة ضرورة ضبط الوظيفة المنطقية والوظيفة الأصولية للتعريف والتعارض بينهما، ومنشأ التعارض عند الغزالي وأصله فيرجع إلى الاختلاف حول تحديد معنى الحد عند كل اتجاه مما تولدت عنه آراء ثلاثة متضاربة[21]، وفي نظره فإن الإختلاف في هذه الآراء الثلاثة يرجع إلى إما الاختلاف في اللفظ المشترك أو اللفظ الديني أو في الاعتقاد والمذاهب، ولرفع هذا التعارض من جهة وتحديد موقفه من معنى الحد من جهة أخرى قال: «من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك... ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[22]، ولتقرير المعاني في الذهن لا بد من إدراك أن للشيء فيها وجودا من أربعة مراتب، وجود حقيقي ذاتي، ووجود ذهني، ووجود لفظي، ووجود بالكتابة، وكل واحد منها مطابق للشيء بالتوافق والتوازي والأربعة متطابقة ومتفقة، غير أن العادة والاصطلاح قد جريا على النظر إلى الشيء من وجهين فحسب وهما:

– النظر في الحقائق المجردة أي المعاني دون الألفاظ وهو ما يعبر عنه الوجود الأول والثاني.

– النظر في إطلاق الألفاظ والمصطلحات وهو ما يعبر عنه الوجود الثالث والرابع.

لكن الألفاظ وإن اختلفت فإن القصد منها دائما مطابقة الحقيقة، ومن المعلوم «أن الحد مأخوذ من المنع»[23]، والمنع لفظ مطابق لحقيقة الشيء في مراتب وجوده الأربعة، وبما أن الجمع والمنع من شروط الحد الأساسية فهما محققان في تلك الأربعة، الوجود بالحقيقة جامع مانع لأن الحقيقة مخصوصة بالشيء حاصرة له، وبقية المراتب مشاركة لها في ذلك باعتبار علاقة المطابقة والتوازي فيما بينها، وبما أن الاصطلاح والعادة لم يجريا على إطلاق لفظ الحد إلا على الوجود بالحقيقة والوجود باللفظ، صار الحد بهذا المعنى مشترك بين حقيقتين، فلزم أن يكون له حينئذ حدان مختلفان:

الأول: «أنه حقيقة الشيء وذاته»[24]، وهو القول الذي يدل على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج عند ذلك إلى شرط ذكر الطرد والعكس

لأنه يتبع الماهية بالضرورة، والثاني «أنه اللفظ الجامع المانع»[25].

الحد إذن يطلق باشتراك على معنيين مختلفين، ولذا يلزم عند تحديده، النظر إليه من وجوه اشتراكه، انطلاقا من هذا الموقف الغزالي فيما يتعلق بمعنى الحد، يبدو أن هذا الأخير يقوم عنده بوظيفتين، الوظيفة المنطقية الميتافيزيقية المتمثلة في الدلالة على كنه الشيء وماهيته التي هي غاية الحد الحقيقي، الوظيفة اللغوية اللفظية التي هي الحد اللفظي.

الوظيفة الأولى يتبناها الاتجاه المنطقي المشائي، والثانية يقول بها الاتجاه الأصولي الإسلامي[26]، ولم يبق إلا أن نرى أن الغزالي أخذ فيما يتعلق بمسألة التحديد بالنظرة المنطقية المشائية دون أن ننكر تأثره الواضح بالنظرة الأصولية الإسلامية.

بعد أن تحدد موقف الغزالي من مشكلة وظيفة الحد المنطقي كتعريف، هناك مشكلة أخرى تفرض نفسها وهي: ما الغرض من التعريف عند الغزالي؟ بمعنى هل انصب التعريف عنده على تحديد «الشيء الذي يدل عليه الاسم، أم على «الاسم» الذي يسمى به الشيء أم على كليهما معا؟

وترتبط الإجابة على هذا التساؤل بمسألة بالغة الأهمية وهي مسألة المفهوم والمصادق، ولو حاولنا استدراج هذه المسألة مع الغزالي انطلاقا من مبحث الدلالة إلى مبحث التعريف سنلاحظ تحقيق وتجسيد الدلالتين المفهومية والمصادقية معا.

وتمييز الغزالي بين محاميل الشيء ينبئ بالغرض من التعريف عنده أي أنه تعريف وتحديد لشيء بصفاته الذاتية الجوهرية والصفات اللازمة والعرضية داخلة أيضا في تعريف الشيء لكن من باب التمييز لا التعريف بالحقيقة. وبعبارة محددة فإن التعريف عند الغزالي يدخل فيه مجموعة صفات الشيء الجوهرية والعرضية وهو ما يتفق والنوع الثالث من أنواع المفاهيم[27]، كما أنه تعريف للشيء لا لاسمه الدال عليه، وكلها أمور لا تعبر إلا عن رؤية مفهومية لا سيما أن الجنس والفصل كمقولين في جواب - ما هو -؟ لا يمكن تفسيرهما عنده إلا تفسيرا مفهوميا امتدادا للنظرة المشائية السينوية وإن كان «الجنس» في اللغة يوحي بالبعد الماصدقي، ويبدو أخيرا أن الغزالي بصدد مبحث الحد المنطقي أي التعريف أخذ بالرؤيتين رؤية مفهومية بتأثير خارجي بعيد عن نظرته الخاصة، ورؤية ماصدقية نابعة من خصوصياته اللغوية الفقهية، وهو ما يظهر خاصة في الموضوعات ذات البعد الديني.

أما فيما يتعلق بمسألة الحكم أو القضية فقد تناولها الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم» و«محك النظر» و«المستصفى في علم الأصول» دون أن يتعرض لها في «القسطاس المستقيم».

ولمحاولة تأسيس مشروعية القضية المنطقية أو الحكم لغة وشرعا ترددت معالجتها بين تقديم وتأخير بعض عناصر القضية المنطقية من خلال التبويب العام لمختلف عناصرها، كما عملت (المعالجة) أيضا على محاولة التقريب اللغوي والشرعي وذلك من خلال محاولة تعريب القضية وتفقيهها، ففي القضية الأولى أي التقديم والتأخير هو ما يتضح من خلال المقارنة بين مصنفات الغزالي المنطقية، وأما القضية الثانية محاولة التقريب اللغوي والشرعي لتعريب القضية المنطقية وتفقيهها فهو يتضح من خلال

عدم تقيد الغزالي بالاصطلاح المنطقي المشهور «موضوع» و«محمول» إنما تجاوز ذلك بإيراده نوعا من التمازج بين اصطلاحات المنطق وعلم النحو وعلم الكلام وأصول الفقه، ورأى أن الحد الأول (الموضوع) يسمى عند النحاة «مخبر عنه» والحد الثاني (المحمول) «خبرا»، وعند المتكلمين يسمى الأول محكوما عليه والآخر حكما وإذا كان الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم» قد اختار التسمية المنطقية[28]، فإنه في «محك النظر» و«المستصفى في علم الأصول» قد أخذ بالاصطلاح الفقهي[29].

3 – مسألة الاستدلال:

الحقيقة أن المشروعية الغزالية بشقيها منطقة الفقه، وتفقيه المنطق، وكذا بأسسها المحددة سابقا تتحقق بشكل واضح من خلال مسألة الاستدلال هذه، لأنه سواء في المجال المنطقي أو في المجال الأصولي فإن الاستدلال يشكل جوهر التفكير (المنطقي أو الأصولي) بدليل أن الغزالي قد خص لها كتابا خامسا بالإضافة إلى الكتب المنطقية السابقة وهو «القسطاس المستقيم»، وقد دار هذا المبحث عنده بين محاور أساسية ذات خلفية كانت الغاية منها تقرير مشروعية الدليل المنطقي الدينية، ومشروعية الدليل الشرعي المنطقية، وبتعبير آخر تفقيه الدليل المنطقي ومنطقة الدليل الشرعي.

أ – التقريب الفقهي للدليل المنطقي (تفقيه الدليل المنطقي)، قبلا لا تفوت الإشارة هنا إلى أن الغزالي قد استخدم الدليل المنطقي وقواعده بمعنى «القياس المنطقي» وهذا للتعبير عن القياس التحليلي الأرسطاليسي والقياس الشرطي الرواقي، ولقد قامت محاولة التقريب هذه من خلال:

1 – التطبيق الفقهي للأقيسة المنطقية: وهذا بضرب أمثلة فقهية عن كل ضرب من ضروب كل شكل من أشكال القياس (الحملي) حيث قال في «معيار العلم» ردا على سؤال يطرحه وهو: «فإن قيل فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر (المقصود ضروب الشكل الأول والثاني والثالث) أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء[30]، وغاية الغزالي من هذا التطبيق الفقهي هي محاولة تدليل على مصداقية القواعد المنطقية للقياس الحملي، فمادامت القضايا الفقهية قابلة للتنظيم القياسي دون أن ينتج عن ذلك أخطاء في الأحكام الشرعية فهذا يعني صدقه وشرعيته فقهيا.

2 – اعتبار الحد الأوسط بمثابة علة شرعية: اصطلح الغزالي على تسمية الحد الأوسط بالعلة وذلك من خلال «محك النظر» و«مقدمة المستصفى في علم الأصول»، حيث يتردد مرارا قوله: «فنصطلح على تسمية المكرر في المقدمتين علة وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك لأنه في جواب المطالعة (بلم)... فما يقترن به» لأن «هو العلة»[31]، ويدعم ذلك بذكر المثال الفقهي الذي كرره بصورة دائمة أيضا وفي كل موضوع وهو: كل نبيذ مسكر، كل مسكر حرام، إذن فكل نبيذ حرام.

فعلة تحريم «النبيذ» شرعا كونه «مسكرا» والتي صارت الحد الأوسط في القياس المنطقي بمثابة العلة الشرعية في القياس الشرعي؟ وإذا كان ذلك ممكنا فبأي معنى من معاني العلة وإلى أي مدى يمكن ذلك؟.

ساير الغزالي التحليل الأرسطي وبخاصة السينوي منه إلا أنه لا يقف عند هذا المستوى المنطقي بل مضى قدما في تحقيق مشروعه المنطقي وتنفيذه بالاعتماد على الوسائل المحددة لذلك، في هذا الصدد يذهب إلى أنه حتى الأحكام الفقهية تجتمع فيها العلل الأربعة باعتبار أنها شيء له علة، فيستخدم الأمثلة الفقهية لتوضيح العلل الأربعة باعتبارها وسطا في البراهين كأن يقال مثلا في العلة الفاعلة: لم قتل هذا الشخص؟ فيكون الجواب لأنه زنى، فيكون الزنا مبدأ إقامة الحد بالقتل أي سببا لوجوب الحد، وفي العلة الغائية مثلا: لم قتل الزاني؟ فيكون الجواب للزجر عن الفواحش[32].

كما جاء بمثال فقهي أيضا لكل من العلة البعيدة والقريبة، والتي بالقوة (كالإسكار للخمر قبل الشرب)، وأما التي بالفعل (كالإسكار للخمر في حالة الشرب)، وأما العلة الخاصة والتي هي علة بالذات (كالزنا للرجم)، وهي المسمى عند الفقهاء «علة»[33]، وأما التي بالعرض فهي المسمى عند الفقهاء «شرطا»[34] كالإحصان للرجم، ويركز الغزالي على أن السؤال بـ: «لم» سواء في المسائل الفقهية أو المسائل العقلية «ينبغي أن يذكر فيه العلة الخاصة القريبة التي بالفعل حتى تقطع المطالبة بلم»[35]، وهذا نفس الشرط المنطقي في العلة التي هي جواب لم[36].

لقد عمل الغزالي من خلال عملية المزج بين إجراءات التداول المنطقي وإجراءات التداول الشرعي في هذا المبحث على تطويع العلة المنطقية واختزالها عن بعدها الميتافيزيقي الماهوي حين نقلها إلى مجال الفقه حيث صارت مجرد رابطة صورية بين القضية الكبرى والقضية الصغرى للوصول إلى النتيجة، وعليه فإن الحد الأوسط صار بمثابة علة شرعية على أساس الوظيفة الصورية التي يؤديها كل منهما في مجاله، وهي الربط بين حدود كبرى وحدود صغرى أو بين أصول وفروع إذا تحقق الإشتراك في العلة بمعنى الواسطة الصورية.

3 – الدليل المنطقي بمثابة ميزان قرآني:

لتأكيد مشروعية الدليل المنطقي الشرعية ذهب الغزالي في كتابه «القسطاس المستقيم» إلى أن الدعوى المنطقية التي تبنى أصولها في مباحثه المنطقية والفقهية مستمدة من القرآن الكريم، وذهب الغزالي بالإضافة إلى هذا الاعتراف والتأصيل الديني للدليل المنطقي بمشروعيته إلى أبعد حدودها عندما رأى أن أصل المنطق هو الشرع ذاته[37]، واعتبار صور الأقيسة المنطقية متأصلة في النصوص القرآنية وأن المنطق أصله الشرع، هو موقف يتحدد بعد أبي حامد الغزالي مع «طاش كبري زادة» في كتابه «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»[38]، وإن بقي هذا الموقف الأخير مجرد دعوى لم تتجسد في عمل منطقي مفصل ودقيق كالذي قام به أبو حامد الغزالي.

ب – التقريب المنطقي للدليل الشرعي:

1 – الدليل الشرعي بحسب اعتبار العلة ومدى مشروعية المنطق: انقسم القياس شرعا بحسب اعتبار العلة إلى: قياس علة، قياس دلالة، قياس شبه، والغزالي لم يخرج عن إطار هذا التقسيم على وجه العموم، لكن الملاحظ عنده معالجته لقياس العلة وقياس الدلالة ضمن تقسيم البرهان المنطقي في كتبه المنطقية، كما تحدث عنها في كتبه الأصولية «شفاء الغليل» و«المنخول من تعليقات الأصول» وهذا كوجه آخر من وجوه تحقيق عمليته المشروعية، قبل الحديث عن

هذه الأخيرة في هذا الوجه لا بد أولا من ضبط وتحديد كل قسم من أقسام هذين القياسين عند الغزالي مع محاولة الوقوف على نقاط المشروعية بشقيها المنطقي والشرعي فيها.

قياس العلة أو «برهان الاعتلال»[39] بعبارة الغزالي: وهو يعني «الجمع بين الفرع والأصل برابطة العلة»[40] أي أنه القياس الذي صرح فيه الشارع بالعلة وأشار إلى إضافة الحكم إليها إشارة واضحة صريحة، هذا التصريح بالعلة قد يكون جليا واضحا فيكون القياس جلي، وقد يكون خفيا غير صريح فيكون القياس خفيًا.

قال الغزالي إن غرضه من قياس العلة هو محاولة تبيين «أن جمع براهين العلة ترجع إلى مقدمتين ونتيجة يرجع حاصلها إلى دعوى علة لحكم ودعوى وجودها في محل النزاع ومحاولة ترتيب الحكم عليها»[41]، والمراد من «جميع براهين العلة»، القياس الجلي (ومنه قياس الأولى وقياس المساواة) والقياس الخفي، وحتى قياس الدلالة لأن قياس العلة هو قياس دلالة أيضا لكن قياس الدلالة ليس قياس علة كما سيأتي توضيحه، ومثال قياس العلة من الحسيات: «الحيوانية علة التغذي، والإنسان حيوان، فكان متغذيا»[42] وتكون صياغته المنطقية كالآتي:

- كل إنسان حيوان ← دعوى وجود العلة في محل النزاع
- كل حيوان متغذي ← دعوى العلة للحكم.

إذن كل إنسان متغذي ← الحكم المترتب عليها.

فالحيوانية علة لوجود الإنسان متغذيا.

ومثال قياس العلة من الفقه: «هذه عين نجسة فإذن لا تصح الصلاة معها»[43]، وتكون صياغته المنطقية كالآتي:

- هذه عين نجسة ← دعوى وجود العلة في محل النزاع.
- كل عين نجسة لا تصح للصلاة معها ← دعوى علة للحكم.

إذن فهذه عين لا تصح الصلاة معها ← الحكم المترتب عليها.

فالنجاسة علة لبطلان الصلاة بماء العين.

قياس العلة منطقيا هو ما يسمى «برهان اللم» أي نذكر ما يجب عن «لم»؟[44]، وهو ما كان الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر إما على الإطلاق بحيث يكون الحد الأوسط علة للحد الأكبر مع كونه علة الحد الأصغر، وإما لا على الإطلاق بل يكون الحد الأوسط علة لوجود الحد الأكبر للحد الأصغر فحسب.

- المثال الأول (أي ما يكون الحد الأوسط فيه علة للحد الأكبر على الإطلاق مع كونه علة للحد الأصغر):

كقولنا في الفقه: الزنا علة للرجم على الإطلاق، وعلة لوجود الرجم في زيد إذا زنا.

- أما المثال الثاني (لا على الإطلاق) هو ما يدل عليه المثالين المذكورين سالفا (الحسيات والفقه)، وينتج عن هذا وعن اعتبار العلة الشرعية بمثابة حد أوسط أنه يكفي في قياس العلة الشرعي صياغة مادته الفقهية في نمط تداخل منطقي ليكتسب المشروعية المنطقية، كما يدل قبول المادة الفقهية تطبيق برهان اللم عليها مشروعيته المنطقية الشرعية، وإن ادعى داع

الاختلاف بين قياس العلة الشرعي وبرهان اللم المنطقي، باعتبار أن الأول منتج، أي يحقق نتيجة جديدة غير معروفة (هي حكم الفرع)، وأن الثاني غير منتج باعتبار أن النتيجة متضمنة في المقدمتين، فإن هذا الإدعاء يتهافت أمام وجهة نظر الغزالي بأن العلم بالنتيجة في القياس المنطقي هو علم زائد أي يعطينا نتيجة جديدة أيضا وعلى هذا يزول التبعيد وتتقرر المشروعية المنطقية أو الشرعية لبرهان الاعتلال.

قياس الدلالة أو «البرهان الاستدلال»[45] بعبارة الغزالي:

وهو «الاستدلال على شيء بما ليس علة موجبة له»[46] بمعنى أن الدلالة تدل على العلة لكن لا توجبها أو بعبارة أخرى فإن القياس الدلالة تختفي فيه العلة «في أصل القياس وتعوض بما يدل عليها من لوازمها وآثارها أو حكمها»[47]، ولقد حصر الغزالي برهان الاستدلال في ثلاثة أنواع، الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته وهو برهان الاعتلال أو اللم، الاستدلال على الشيء بوجود نتيجته وهو برهان الاستدلال أو الأن، الاستدلال على الشيء بمثله ونظيره وهو برهان استدلال أيضا (قياس دلالة)، ومنطقيا قياس الدلالة يسمى «برهان الأن» وهو «الدليل على أن الحد الأكبر للأصغر من غير بيان علته»[48] أي أن يستدل بالنتيجة على المنتج فهو عكس قياس العلة. وعليه نقول في مثال الفقه في قياس العلة السابق لكي يصبح قياس دلالة ما يلي: «هذه عين لا تصح للصلاة معها فإذن هي نجسة»[49]، وتكون صياغته المنطقية كالآتي:

- هذه عين لا تصح الصلاة معها.
- كل عين لا تصح الصلاة معها عين نجسة.

إذن هذه عين نجسة.

قياس الدلالة أيضا على نوعين، إما أن يكون الحد الأوسط معلولا لوجود الحد الأكبر في الحد الأصغر يسمى «دليلا»[50]، وإما أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأخرى إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة، ولقد أدخل الغزالي قياس العلة وقياس الدلالة تحت الاستدلال عموما سواء في المباحث المنطقية أو المباحث الأصولية وذلك باعتبار أنهما من الاستدلالات النظرية «ولا تفارق الفقهيات العقلية في ذلك إلا أن المسلك الذي يثير ظنا في المقدمتين كاف في الفقه ولا يكفي في العقليات»[51]، وكما يرى أنه لا حرج في تسمية البرهان الاعتلال استدلالا لأن العلة مع إيجابها للمعلول تدل على المعلول ولكن المعلول قد يدل على العلة ولا يوجبها، وبالتالي فإن كل علة «يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم فالمؤثر أبدا يدل على الأثر، ولا تسمى كل دلالة علة[52] لأن الدلالة قد يعبر بها عن الأمارة أو العلامة التي تدل على الحكم لكن لا تؤثر ولا توجب أما العلة فموجبة للمعلول، العقلية بذاتها والشرعية فبجعل الشرع إياها موجبة، وأما إذا كان الاستدلال بالعلة على المعلول فالبرهان برهان دلالة أو برهان «أن»، ونفس النقاط التي قامت عليها المشروعية في قياس العلة تأسست عليها في قياس الدلالة فالمشروعية المنطقية لقياس الدلالة الفقهي تجسدت في الصياغة الصورية لمادة هذا القياس الفقهية، أما مشروعية برهان «الأن» الشرعية فقد تجسدت في العمل التطبيقي لهذا البرهان على المادة الفقهية.

2 – الدليل الشرعي بحسب أنواع الاجتهاد ومدى مشروعيته المنطقية: إذا كان الاجتهاد سواء بتحقيق مناط الحكم أو بتنقيحه أو بتخريجه أنواعا من الاستدلال الشرعي فإن التساؤل الذي يفرض نفسه هو: هل عمل الغزالي على محاولة تشريعها منطقيا أيضا؟، وإذا كان الأمر كذلك فكيف قامت هذه المشروعية المنطقية؟.

– **الاجتهاد بتحقيق مناط الحكم:** ومثال ذلك أن «مناط الحكم في تفقه القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين»[53] وهذا الاجتهاد ينتظم بمقدمتين:

الأولى: أنه لا بد من الكفاية (وهي معلومة بالنص والإجماع فهي قطيعة).

الثانية: أن الرطل قدر الكفاية (وهي معلومة بالاجتهاد فهي ظنية)

نتيجة: فيلزم منه أنه الواجب على القريب (نتيجة قطعية).

فالاجتهاد بتحقيق المناط متفق عليه ومقطوع به، فلا نزاع بين العلماء حوله.

– **الاجتهاد بتنقيح مناط الحكم:** وعن طريق «حذف بعض أوصاف الأصل عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم»[54] في ذلك يتم تعديل حكم الأصل إلى قضية كلية لتصبح مقدمة كبرى في قياس منطقي من الشكل الأول، لأن «اتساع الحكم بحذف الأوصاف وأن نقصان الوصف يزيد في الموصوف أي في عمومه»[55]، فإذا كان الأصل مثلا هو "الخمر" وكان حكمه "التحريم" فإن قياس مثل "النبيذ حراما قياسا على "الخمر" يصاغ في صورة قياس حملي، النبيذ مسكر، كل مسكر حرام، إذن النبيذ حرام، ومثل ذلك قولنا "هذا واقع بالجماع في نهار رمضان، فتجب عليه الكفارة قياسا على الأعرابي"، هذا قد واقع بالجماع في نهار رمضان، كل وقاع بالجماع في نهار رمضان يوجب الكفارة، إذن هذا تجب عليه الكفارة.

– **الاجتهاد بتخريج مناط الحكم واستنباطه:** ويرد هذا إلى قياس حملي من الشكل الأول وبالتحديد الضرب الأول: كل نبيذ مسكر، كل مسكر حرام، إذن النبيذ حرام، أي تعديله إلى استدلال برهاني ليتحول من استدلال ظني إلى استدلال يقيني جازم.

أهم الملاحظات: يترتب عن موقف الغزالي من الاستدلال الشرعي أن دعواه المنطقية السابقة بضرورة إرجاعه إلى أحد أنماط الاستدلال المنطقي لا تعني فحسب مشروعية القياس الشرعي المنطقية، إنما تعني أيضا تجسيد دعوى الغزالي الأصولية، التمسك بمذهب العموم وإثباته وذلك عن طريق «التساهل النسبي في تحويل حكم الأصل إلى حكم كلي»[56]، أو إلى حكم عام، خاصة وأنه في مجال الشرعيات يكفي لحصول العموم والكلية الركون إلى غلبة الظن التي تنتج عن الاعتبارات عدة.

خاتمة:

اتضح من خلال التحليل أن اعتراض الغزالي على الفلسفة والفلاسفة موجها إلى الفلاسفة الذين صارت الفلسفة عندهم لا تعني أكثر من مسألة تمذهب، وفي هذا الإطار فإن اعتراضه قد اقتصر على فلسفة معينة بصفة خاصة، وبهذا يرتفع اللبس والتساؤل في موقف الغزالي المتردد بين الفلسفة والمنطق ما دام الاعتراض لم يكن

موجها إلى الفلسفة الحقة بمعناها الصحيح ونظرا لتفطنه للفارق الجوهري بين مرتكزات المنطق الأرسطي الميتافيزيقية ومقتضيات العقيدة الإسلامية عمل الغزالي على محاولة تجريده من خلفياته وأبعاده الميتافيزيقية تلك، وانطلاقا من ذلك التحديد لموقفه الفلسفي ومن خلال تفطنه هذا، رفع شعار دعواه المنطقية عندما قال: من لا علم له بالقواعد المنطقية فلا ثقة له بعلمه، وعلى هذا الأساس أقام مشروعيته، ذات الاتجاه المضاعف تفقيه المنطق، ومنطقة الفقه، التي سعى من خلالها إلى محاولة التقريب، التي لم تكن تعني التقريب اللامشروع بقدر ما كانت تعني التميز الواضح والدقيق بينما هو منطقي وما هو أصولي فقهي، واستندت هذه المشروعية الغزالية على جملة من الأسس والمعايير.

وفي الأخير لا ندعي أن المشروعية الغزالية سواء المنطقية أو الأصولية قد سارت في محاولة الغض من قيمة واحدة على حساب الأخرى، إنما معالجته لهذه المشروعية جاءت من زاوية منطقية مشائية وأصولية إسلامية، وتحت قاعدة «أن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والشرع معا»[57].

الهوامش

(1) - سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي (لغة واصطلاحا)، دار الفكر، دمشق، سوريا ط2، 1408هـ / 1988م، حرف "الشين"، ص: 99.

(2) - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1413 هـ / 1993 م، ص: 369 - 404.

(3) - الغزالي، المعارف العقلية، حققه وقدم له: عبد الكريم العثمان، دار الفكر دمشق، سوريا، ط 1، 1383 هـ / 1963 م ص: 30.

(4) - أخرجه الطبراني (توفي 360 هـ) في المعجم الكبير من حديث أبي أمامة مرفوعا. - المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمد عبد المجيد السلفي، ط1، 1400هـ / 1980م ج 8، ص 339 مبحث رقم 4086.

(5) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، دراسة: ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1978 م ص: 47.

(6) - الغزالي، المنقذ من الضلال، بقلم: عبد الحليم محمود، دار النصر للطباعة، القاهرة مصر، ط 6، محرم، 1388 هـ / مارس 1968 م، ص: 102.

(7) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، المرجع السابق، ص: 27.

(8) - المرجع نفسه، ص: 30 - 38.

(9) - الغزالي، مقدمة تهافت الفلاسفة، المسماة: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا ص: 36.

(10) - ترددت فكرة ربط المنطق بالأخلاق لدى غالبية المشائيين المسلمين فيذكر "عمرو بن سهلان الساوي" في "البصائر النصيرية"، وهذا بعد تعريفه للمنطق قوله: «... إنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد للتوصل بها إلى السعادة الأبدية». - عمرو بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية، تحقيق: محمد عبده، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، مصر، (د ، ط) و(د ، ت)، ص: 5، ونفس الغاية يشير إليها "محمد علي الفاروقي التهانوي" في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص: 48.

(11) - الغزالي، المستصفى في علم الأصول، صححه وضبطه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ / 1993م ص: 10.

(12) - خليفة باكر الحسن، مناهج الأصوليين، في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، مكتبة وهبة دار الاتحاد الأخوي للطباعة، القاهرة، مصر، ط 1، 1409 هـ / 1989 م ص: 14.

(13) - أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، طبعة 1960 م (فهرس الموضوعات).

(14) - أبو علي ابن سينا، النجاة (من كتاب الشفاء)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان ط 1، 1412 هـ / 1992 م (فهرس الموضوعات).

(15) - رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الآرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 1981 م، ص: 68.

(16) - ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص: 402 - 403.

(17) - الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص: 19.

(18) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص: 43.

(19) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا ط2، 1405 هـ / 1985 م، ص: 271 - 273. - وأيضا ك سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني شرح التلويح على التوضيح، دار الكبت العلمية، بيروت لبنان، ج 1، ص: 131.

(20) - محمد عبد الرحمن منذور: موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية، أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية من 21 إلى 24 جمادى الثانية 1400 هـ / من 7 إلى 10 ماي 1980 م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، ص: 343.

(21) - الغزالي، محك النظر، ص: 119 - 120، وأيضا المستصفى في علم الأصول، ص: 18.

(22) - الغزالي، محك النظر، ص: 131.

(23) - الغزالي، محك النظر، ص 120 وأيضا المستصفى

في علم الأصول، ص: 19.

(24) - الغزالي، محك النظر، ص: 121، وأيضا المستصفى في علم الأصول، ص: 19.

(25) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(26) - يذكر علي سامي النشار: أن الأصوليين اتجهوا اتجاهين، اتجاه أنكر أن يكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات، فالحد يكاد يكون لفظيًا عنده، وبالتالي فغاية الحد تمييز المحدود عن غيره بدون التقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات. والاتجاه الثاني قال بماهية اعتبارية كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وغيرهم، فإن حد الشيء وحقيقته عندهم هو: ط خاصته التي تميزه" (1). - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص: 93. (1) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 453.

(27) - وهو ما يقول به الرأي الثالث من المناطقة ذوي الاتجاه المفهومي. - ولمزيد من التوضيح يمكن العودة إلى زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر ط 1، 1976 م ص: 83 - 85.

(28) - يقول الغزالي: «... وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية الخبر محمولا والمخبر عنه موضوعا، فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحة في الألفاظ". - الغزالي، معيار العلم، المرجع السابق، ص: 80.

(29) - يقول الغزالي: «... ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء فنسميها حكما ومحكوما عليه». - الغزالي، محك النظر، المرجع السابق، ص: 32.

(30) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص: 109.

(31) - الغزالي، محك النظر، ص: 42، والمستصفى في علم الأصول، ص: 31.

(32) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص: 189 - 191.

(33) - المرجع نفسه، ص: 191.

(34) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(35) - المرجع نفسه، ص: 189 - 191.

(36) - يقول "ابن سينا": «إن البرهان إنما يكون برهانا تاما إذا أعطي العلة القريبة الخاصة التي بالذات وبالفعل» - ابن سينا، كتاب البرهان، المرجع السابق، ص: 226.

(37) - الغزالي، القسطاس المستقيم، ص: 44.

(38) - طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مراجعة وتحقيق، كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر طبعة 25 ماي 1984 م، ج 2، ص: 251.

(39) - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 435.

(40) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(41) - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 440.

(42) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(43) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص: 178.

(44) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(45) - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 440.

(46) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(47) - مراجي رابح، التعليل، المرجع السابق، ص: 335.

(48) - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص: 178.

(49) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(50) - أبو علي ابن سينا، البرهان (من كتاب الشفاء)، المرجع السابق، ص: 32.

(51) - الغزالي، شفاء الغليل، ص: 440.

(52) - المرجع نفسه، ص: 20.

(53) - الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص: 281.

(54) - الغزالي، محك النظر، ص: 95، والمستصفى في علم الأصول، ص: 282.

(55) - الغزالي، محك النظر، ص: 95.

(56) - حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني (من خلال أبي حامد الغزالي وابن تيمية) الشركة العربية للنشر، ولادة، الدار البيضاء، المغرب، 1411 هـ / 1991 م، ص: 187.

(57) - الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص: 4