المنطق وعلم الكلام

د. عليوان السعيد*

تعد العقيدة في الإسلام جوهر الدين وروحه، فهي الأساس الأول الذي لا بد منه في اعتناق الإسلام وبناء مجتمعه، ولذلك صح أن يطلق الدين عليها وحدها، إذ هي أساس الأمر كله، وهو ما جعل المسلمين ينشئون علما خاصا لنشرها والدفاع عنها أسموه علم الكلام وعرفوه بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1].

وكان من أهم أسباب إنشائهم لهذا العلم، حماية الإسلام ومجتمعه من العناصر الأجنبية التي أخذت تفد إلى المسلمين بعد احتكاكهم بغيرهم، وكان من أهم تلك العناصر الأجنبية المنطق، وهنا نتوصل إلى طرح إشكالية البحث، ونصوغها كما يأتي:

أنشأ المسلمون علم الكلام لحماية عقيدتهم ومجتمعهم من العناصر الأجنبية الوافدة، ولما كان المنطق من ضمن ذلك الأجنبي الوافد، فهل يعد من العناصر الأجنبية المضادة التي نشأ علم الكلام لمقاومتها أم أن هذا العنصر الأجنبي (المنطق) يمكن تكييفه مع جوهر الإسلام ليصبح جزءً منه يستخدم في الدفاع عنه؟

هذه الإشكالية تعد من أهم ما تناوله الباحثون المسلمون على مر العصور، ولنشرع في تحليلها ابتداءً من دخول المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي.

دخول المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي:

لقد دخل المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي بطرق عدة، هي:

1 - الترجمة التي اهتم بها العباسيون كثيرا، وكان المنطق من أول ما ترجم إلى اللغة العربية.

2 - الفتوحات الإسلامية التي جعلت المسلمين يحتكون بغيرهم. فعرفوا ما لديهم من علوم، ومنها المنطق.

3 - طبيعة الإسلام الذي يدعو إلى الحرية الفكرية مما جعل الأمم المفتوحة تجهر بفكرها.

4 - احتكاك المسلمين بآباء الكنيسة العرب[2].

* أستاذ في جامعة الأمير عبد القادر.

5 - حب المسلمين لأن يعرفوا ما عند الآخرين من علوم.

6 - الترف الفكري والدعة اللذان وصل إليهما المسلمون بعد اتساع دولتهم[3].

وكان المنطق أول ما ترجم إلى اللغة العربية، ويذكر المؤرخون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية ترجمة، كتب أرسطو المنطقية الثلاثة في صورة المنطق (قاطيغورياس، باري أرميناس أنالوطيقا الأولى)، ثم (اللغوس) لفرفريوس الصوري[4] (ت 304 م). والذي قام بهذه الترجمة عبد الله بن المقفع[5] (ت 142 هـ/ 759 م) على أرجح الأقوال، وذلك بأمر الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور[6] (ت 159 هـ/ 775 م)، ثم ترجم أبو نوح، ثم سلم (صاحب بيت الحكمة) كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية، ثم أتى حنين بن إسحاق (ت 264 هـ/ 877 م) ومدرسته، فنقلوا الأورغانون إلى العربية، ثم أتى يحي بن عدي (ت 264 هـ/ 877 م)، فترجم المنطق واختصر بعض كتبه. وقد ساهم في هذه الترجمة كذلك إسحاق بن حنين (ت 298 هـ/ 910 م) وغيرهما النصراني الذي أسلم على يد المكتفي (ت 295 هـ/ 908 م)، وأبو بشر متى بن يونس (ت 328 هـ/ 940 م) وغيرهما[7].

وبالإضافة إلى ترجمة كتب أرسو المنطقية، فقد ترجمت كتب شراحه، مثل الإسكندر الأفروديسي (ت في بداية ق 3 م) الذي هاجم الرواقية مما جعل العرب يطلعون على بعض خصائص المنطق الرواقي.

وهكذا فقد وصل المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي من مصادر متعددة، ممتزجا بأبحاث أخرى غير أرسطية أضافها الشراح اليونانيون من المشائين من بعده، بالإضافة إلى عناصر هامة من المنطق الرواقي[8]. وهذا يدعونا إلى التعرض إلى مواقف المسلمين منه.

مواقف المسلمين من المنطق الأرسطي:

لقد وقف المسلمون من المنطق الأرسطي مواقف مختلفة، هي:

1 - قسم منهم قبله كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع، ومن بينهم الكندي (ت 252 هـ/ 864 م)، والفارابي (ت 339 هـ/ 950 م)، وابن سينا (ت 428 هـ/ 1037 م)، وذلك لأنهم قبلوا الميتافيزيقيا اليونانية. ومنطق أرسطو هو منطق ميتافيزيقي، إذ هو آلهة لهذه الميتافيزيقا وجزء منها في آن واحد كما سنذكر.

2 - وقسم آخر من الأصوليين والمتكلمين الذين اعتبروا الفلاسفة جسما غريبا في قلب الأمة الإسلامية، رفضوه رفضا مطلقا، وحاولوا إقامة منطق جديد هو المنطق الإسلامي، أو منطق الأصوليين. ومن بين أصحاب هذا الاتجاه ابن تيمية (ت 728 هـ/ 1328 م). وقد اعتنق هذا الرأي كذلك قسم من الفقهاء وعلماء الحديث، ومنهم ابن صلاح (ت 643 هـ/ 1245 م)، والسيوطي (ت 911 هـ/ 1505 م)، وذلك بحجة فساده وعدم احتياجنا إليه، كما رفضه المتصوفة الذين يرفضون أي منهج يستند على العقل. وذلك باستثناء السهروردي (ت 587 هـ/ 1191 م) الذي قام بمحاولة لاختصار منطق أرسطو، ومع ذلك فقد حاول إخضاعه للتصوف.

3 - وقسم آخر من الأصوليين والمتكلمين أخذوا بالمنطق اليوناني مع محاولة تنقيته من

ميتافيزيقا اليونان، وملئه بمادة[9] كما هو الحال عند الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م).

وهذا يدعونا إلى التعرض إلى أسباب الرفض ثم أسباب القبول.

أسباب رفض المنطق الأرسطي:

يمكننا أن نلخص رفض المتكلمين الأوائل للمنطق الأرسطي في سبب جوهري، وآخر متفرع عنه.

أما السبب الجوهري فهو: «أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو - وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن - فكان من المحتم أن لا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه أيضا»[10].

وأما السبب المتفرع عن هذا - فهو الارتباط الوثيق بين طبيعة الموضوع المعالج وطبيعة المنهج المستخدم، فالموضوع المعالج - حسب الرافضين - يتأثر حتما بالمنهج المعالج، وقد تتغير حقيقة الموضوع عندما يعالج بمنهج غريب عن طبيعته[11] وعلى هذا الأساس فإن معالجو موضوعات العقيدة باستخدام منهج الفلسفة الذي هو المنطق غلط جوهري.

أسباب قبول المنطق، أو موقف المؤيدين للأخذ به

أسباب القبول نجدها عند الغزالي الذي يعد أكبر فيلسوف أو عالم كلام أثر في من أتى بعده من علماء الكلام والفقهاء والأصوليين وحتى اللغويين في الأخذ بالمنطق.

لقد لفت الغزالي أنظار المسلمين إلى أهمية المنطق وإلى أهمية دراسته، وتتمثل فائدته في التخلص من حاكم الحس والهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة، وقد ألف كثيرا من الكتب في المنطق، منها: "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" و"مُقدمة المستصفى" وقسم كبير من "مقاصد الفلسفة". وقد بين أهمية المنطق في هذا الأخير بقوله: «وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالإصلاحات والإرادات دون المعاني والمقاصد. إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار»[12].

وهكذ نجد الغزالي يتخلص من المنطق الإسلامي الذي اتبعه الفقهاء والأصوليون من قبله، ومن هنا فقد تبنى المفهوم الأرسطي للحد الذي يعني ماهية الشيء أو ذاتيته بدلا من التعريف الأصولي للحد الذي يعني تفسير الشيء لتمييزه عن غيره دون البحث عن الحقيقة أو الماهية، لأن الماهية يصعب التوصل إلى معرفتها[13]. ويبدأ عملية المزج بين علوم الإسلام وبين المنطق الأرسطي، ويظهر هذا المزج واضحا في كتابه المستصفى الذي يعد أول محاولة لإقامة أصول الفقه على أسس المنطق الأرسطي، وقد دعاه إلى هذا المزج اعتقاده بيقينية المنطق، وبأنه قانون علم يشترك فيه النظار[14]. لكن الغزالي يعلن هذا محاولة منه في جعل المنطق اليوناني وعاء يصب فيه مادة جديدة تختلف عن المادة اليونانية التي كانت منصبة فيه، ذلك أنه كان يعتقد أن القوالب المنطقية صحيحة، ولكن المادة المنصبة فيها غير صحيح أغلبها. والدليل على هذا هو الأمثلة الفقهية التي

كان يكثر من إيرادها في قوالب منطقية، ومنها ما أورده في قياس الخلف بعد أن بين صورته إذ يقول: «كل ما هو فرض فلا يؤدى على الراحلة، والوتر فرض، فإذن لا يؤدى على الراحلة[15].

ومن هنا نستنتج: بأن الغزالي لم يكن متعصبا للمنطق اليوناني وهو على حالته، وإنما أراد أن يجعله قوالب يونانية ذات محتوى إسلامي، وذلك بعد أن خلصه من الميتافيزيقا اليونانية. ويؤكد الغزالي أهمية المنطق في العلوم النظرية سواء كانت عقلية أو فقهية، أي أن العقليات والفقهيات تتفقان في الصورة وتختلفان في المادة، ولذا فإن فائدته عامة لجميع هذه العلوم، ومن هنا فقد تحمس له ورأى أن جميع المناهج الأخرى لا توصل إلى اليقين، «فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار، غير مأمول الغوائل والأغوار»[16].

وهذا ما جعل كثيرا من الفقهاء والمفكرين يثورون عليه وينكرون انحرافه عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية. ولكن الغزالي يسخر منهم ويتهمهم بالجهل بصناعة التمثيل، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد[17]. «ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه، فإذا كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله [18]. وهذه القضية الأخيرة في نظرنا لها أهميتها الكبرى في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ذلك أننا نستخدم منهج الفلاسفة لدرء شبهاتهم، ومنهج اليهود والنصارى في درء شبهاتهم وفهم ما عندهم.

وإذا كان الغزالي قد غيّر محتوى المنطق (مادته)، فإنه رأى أن كثيرا من مصطلحاته لا تتناسب مع اللغة العربية ومع الحضارة الإسلامية، فوضع له كثيرا من الإصلاحات الجديدة، نلاحظها مبثوثة في مختلف كتبه المنطقية. ولقد استطاع أن يطبق قواعد المنطق بعمق على نواحي تفكيره المختلفة من علم كلام وأصول وفقه، كما واءم في أحيان كثيرة بين اصلاحات المنطق وغيرها من اصلاحات العلوم الإسلامية[19].

فالمنطق في نظره ميزان صحيح يجب استعماله في مختلف العلوم، ولكي يقضي المسلمون على ما بينهم من اختلافات لا بد أن يستخدموا الموازين الخمسة المسماة بالقسطاس المستقيم؛ لأنها مدارك اليقين قطعا، وهي في نظره مستمدة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية، وهي منهج الأنبياء عليهم السلام «فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند. لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر. فيصير المجموع خمسة»[20]. هذه الموازين أنزلها الله في كتابه وعلم الوزن بها أنبياءه»[21].

هذه الموازين الخمسة التي يسميها القسطاس المستقيم أو الموازين هي القياس الأرسطي بعينه، إذ نجد الأنواع الثلاثة من ميزان التعادل هي على الترتيب متناسبة مع أشكال القياس الاقتراني الثلاثة. وميزان التلازم والتعاند يناسبان القياس الشرطي المتصل والمنفصل. ولكن أهمل كلمة (قياس) لأنها لم تعد ذات مدلول علمي لكثرة استعمال المغالطات فيها من طرف أصحاب الجدل السفسطائي، فأراد أن يعيد الاعتبار للقياس من جديد تحت اسم آخر، هو الميزان،

الذي يعني القياس العلمي أو البرهان المفيد للمعرفة الضرورية. وبعبارة أخرى فإن الغزالي أعاد صياغة المنطق اليوناني صياغة جديدة متناسبة مع روح الحضارة الإسلامية شكلا ومضمونا، أي أسلمه وجعله من العلوم الإسلامية التي لا غنى عنها لأي باحث.

ولقد توصل الغزالي، وهو ما جعله يؤثر تأثيرًا كبيرا فيمن أتى بعده أن يستخرج أشكال القياس الاقتراني الحملي الثلاثة الأولى من القرآن الكريم، ويعتبر من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا[22].

وها هي الأشكال الثلاثة كما بينها الغزالي من القرآن الكريم:

الشكل الأول: يقول عنه الغزالي: «واعلم أن الميزان الأكبر هو ميزان الخليل عليه السلام الذي استعمله مع نمرود، فمنه تعلمنا هذا الميزان، لكن بواسطة القرآن. وذلك أن نمرود إدعى الإلهية، وكان الإله بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء... فقال إبراهيم: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[23]. وقد أثنى الله تعالى عليه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾[24].

وتأويل هذا:

«كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله... وإلهي هو القادر على الإطلاع... فينتج أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود[25].

الشكل الثاني: يقول عنه الغزالي: «الميزان الأوسط للخليل أيضا عليه السلام حيث قال تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[26]. وكمال صورة هذا الميزان «أن القمر آفل، والإله ليس بآفل، فالقمر ليس بإله»[27].

الشكل الثالث: يقول عنه الغزالي: «الميزان الأصغر تعلمناه من الله تعالى حيث علمه محمدا عليه السلام في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾[28].

ووجه الوزن بهذا أن نقول: «قولهم بنفي إنزال الوحي قول باطل الإزدواج المنتج عن أصلين، أحدهما أن موسى بشر، والثاني أن موسى منزل عليه الكتاب. فيلزم منه بالضرورة قضية خاصة، وهو: أن بعض البشر ينزل عليه الكتاب، وتبطل به الدعوى العامة بأنه لا ينزل كتاب على بشر أصلا»[29].

ونستنتج مما سبق أنه لما كان القياس هو المقصد الأعظم من فن المنطق، وكان أهم ما في القياس أشكاله الثلاثة، وكانت هذه الأشكال الثلاثة قد وردت كلها في القرآن الكريم، فإن تعلم المنطق يصبح مطلبا شرعيا، إذ بدونه نجهل بعض ما ورد في القرآن الكريم ولا سيما فيما يتعلق بالدفاع عن العقيدة الإسلامية. وقد رأينا أن الأشكال الثلاثة السابقة التي وردت في القرآن الكريم وفقا لتصور الغزالي إنما كانت كلها في معرِض الدفاع عن العقيدة الإسلامية وإبطال دعاوي الخصوم.

وهذا يدل على أن الذين أفتوا بتحريمه كانوا بعيدين عن فهم روح القرآن الكريم، وهو ما جعل الغزالي يعتبره فرض كفاية[30]، ويعد جاهله غير موثوق بعلومه.

وإذا كان الغزالي قد بين الأشكال الثلاثة من القرآن الكريم، فإن علماء آخرين بينوا أنواعا

أخرى من الأقيسة في القرآن الكريم، نكتفي بالإشارة إلى اثنتين منها، هما:

- قياس الخلف: الذي هو: إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وذلك مثلا في استدلال القرآن الكريم على إثبات الوحدانية لله عزّ وجل بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[31]. ففي هذه الآية الكريمة قد أثبت المطلوب بإبطال نقيضه[32].

- الأقيسة الاضمارية: وهي الأقيسة التي تحذف إحدى - أو بعض - مقدماتها. ومنها قوله تعالى في الرد على ادعاء النصارى أن عيسى ابن الله لأنه خلق من غير أب. ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[33]. ففي هذا دليل قوي يبطل ما يدعون، ذكرت فيه مقدمة واحدة هي إثبات مماثلة آدم لعيسى، وطوي ما عداه. وكأن سياق الدليل هكذا: إن آدم ليس ابنا باعترافكم، فعيسى ليس ابنا أيضا»[34].

وإذا كان الشكلان الثاني والثالث يدحضان ادعاءات اليهود وكان القياس الاضماري الذي أوردناه يدحض ادعاءات النصارى، وكان اليهود والنصارى أشد الناس عداوة للقرآن الكريم، وكانوا متواجدين متصارعين مع المسلمين على مر العصور ولا يزالون، أدركنا السبب الذي جعل علماء الكلام يستخدمون المنطق للرد على افتراءاتهم وادعاءاتهم على مر العصور.

ويجب أن نشير هنا رفعا للإلتباس، بأنه إذا كان القرآن الكريم قد استخدم الأقيسة المنطقية في أدلته فإنه لم يكن مقيدا بصياغة منطقية أو أقسية أو أشكال معينة، بل كان أسلوبه يعلو قواعد المنطق ويفوقها إحكاما وصدقا، وهو كتاب دين وليس كتاب منطق[35]. ولكنه احتوى على أساس المنطق كما احتوى على أساس العلم، وهو ما يسمى اليوم بالإعجاز العلمي ليظل مبهرا للنفوس، معجزا للعقول على مر العصور.

وبهذا نتوصل إلى إبطال السبب الجوهري في رفض المنطق وهو ارتباطه بالميتافيزيقا. ومنه ننتقل إلى إبطال السبب الثاني المتفرع عنه وهو الارتباط بين طبيعة الموضوع المعالج وطبيعة المنهج المستخدم.

فنجد علماء الكلام المستخدمين للمنطق يجيبون عن الإشكال بأنهم يستخدمون المنهج القرآني في علم الكلام لا منهج الفلسفة، والمنهج القرآني يعتمد على العقل، حيث يأمر الإنسان بالبحث في كل ما يوصل إلى معرفة الله وإثبات خلقه للحوادث وفنائها وغير ذلك، والقرآن الكريم ذاته يخاطب العقل ويأمر باستخدامه ويعيب على الذين لا يستخدمونه. والمنطق ما هو إلا قوانين تنشط الذهن الإنساني وتمنع تحجره ويضبط به الإنسان منهجه بحيث لا يقع في تناقضات أو يخرج عن الموضوع المعالج إلى غير ذلك من فوائده. ولقد توصل علماء الكلام إلى هذا بعد أن نظفوه من المحتوى الميتافيزيقي اليوناني ليصير كما يقول الغزالي: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا أو إثباتا، بل هو النظر في طرق الأدلة، والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها»[36].

ولكي تتضح القضية أكثر وتزول العلاقة بين منطق اليونان ووثنياتهم إتجه بعض علماء الكلام وعلى رأسهم السنوسي التلمساني (ت 895 هـ/

1490 م) إلى التمييز بين معاني قواعد المنطق، واصطلاحاته وضوابطه.

فمعاني المنطق فطرية وليست منهجا خاصا بالفلسفة. فكل عاقل يجدها مركوزة في ذهنه دون أن يتعلمها وعندما نعالج مواضيع علم الكلام تكون إذن معاني تلك القواعد مساعدة لنا في البحث. وهنا لا نتأثر بمنهج الفلسفة ولا بوثنية اليونان ولا نكون قد أدخلنا جسما غريبا إلى الإسلام.

أما اصطلاحات المنطق وضوابطه فهذه يستطيع كل عاقل الاستغناء عنها، ولكنها مع ذلك تفيدنا.

لكن الذي يهمنا لأنه يفيدنا، هو ما يكتسب به التصورات والتصديقات[37]. وعلى هذا الأساس فإن استخدام هذا القسم من المنطق هو استخدام للمنهج العقلي والشريعة لا تقوم إلا على العقل.

وعلى هذا الأساس فقد أصبح المنطق خادما لعلم الكلام، بل أصبح منطق أغلب المناطقة إن لم نقل كلهم. يعبر عن ميتافيزيقا الإسلام. فنجده مملوءا بالحديث عن المعجزات، وبراهين وجود اللّه عز وجل وما إلى ذلك. وهذه القضايا من أبواب علم الكلام الأساسية، وورودها في كتب المنطق ليس عبثا. ومن هؤلاء المناطقة على سبيل المثال محمد بن يوسف السنوسي التلمساني الذي نجد شرحه لمختصره في المنطق يحتوي على كثير من قضايا التوحيد في قضايا منطقية. وأصبح الإنسان عندما يقرأ كتابا في المنطق يحس بأنه يقرأ كتابا في العقيدة، وعندما يقرأ كتابا في العقيدة يحس بأنه يقرأ كتابا في المنطق، بل يعسر عليه فهم كتب العقيدة إذا لم يكن متمكنا من علم المنطق؛ لأنه أصبح بنيتها. ومن الأمثلة على هذا كتاب "المقدمات" للسنوسي وشرحه عليه، فمع أن هذين الكتابين في العقيدة إلا أن مؤلفهما جعل جزءً أساسيا فيهما منطقيا استخدمه في العقائد فمزج فيه بين جزء من المنطق وبين العقائد، كحديثه عن الحكم وأنواعه. وكان الغزالي قد أورد هذا قبلا في كتابه "المحك" مما يدل على صحة تصورنا، بل نجد قدوة هؤلاء العلماء في هذا هو الغزالي، الذي أفضنا في الحديث عنه قبلا، ونشير هنا إلى قضية مهمة تتمثل في العمل العظيم الذي قام به في هذا المجال، وهو كتابه "تهافت الفلاسفة". ومع أن الكتاب أشهر من نار على علم إلا أن الذي يهمنا هنا هو المنهجية التي اتبعها الغزالي. وتتمثل في المقدمتين الكبيرتين اللتين كتبهما تقديما لهذا الكتاب.

المقدمة الأولى حدد فيها منهج الفلسفة بدقة وهو المنهج ذاته الذي اتبعه في نقدهم مما يجعل "تهافته" كتابا كلاميا من الطراز الأول. هذه المقدمة هي "معيار العلم في فن المنطق".

وأما المقدمة الثانية، فتتمثل في عرضه لأفكار الفلاسفة بأمانة لا مثيل لها، هي كتابه "مقاصد الفلاسفة". ولم يبق له بعد تلك المقدمتين سوى عرض أفكار الفلاسفة المناقضة للإسلام ليهدّمها من أركانها الواحدة تلو الأخرى.

وهذا يدعونا إلى الإشارة إلى تأثير الغزالي:

تأثير الغزالي في التوجه العام نحو الأخذ بالمنطق:

لقد كانت دعوة الغزالي إلى الأخذ بالمنطق ذات تأثير كبير على المفكرين الإسلاميين عموما.

وإذا كان نقده للفلسفة اليونانية جعل المسلمين يهملونها، فإن دعوته الأولى للأخذ بالمنطق جعلتهم يهتمون به اهتماما كبيرا، وأصبحو يؤلفون فيه الكتب ويستخدمونه في مباحثهم الكلامية والفقهية، كما أصبحوا يحددون مصطلحاتهم انطلاقا منه ويخرجون حججهم في صورة القياس المنطقي وينادون بضرورة تعلمه.

وهكذا فقد أثر الغزالي تأثيرًا كبيرًا في الوطن الإسلامي عامة.

أما تأثيره في المغرب العربي فقد كان بواسطة ابن تومرت (ت 524 هـ/ 1129 م) الذي أيد شيخه الغزالي في هذا وطبق منهجه[38]، وذلك أن المنطق قبل عهد الموحدين كان يعتبر من العلوم التي يجب تركها، ولكن عندما رجع المهدي من المشرق بعد دراسته على الغزالي الذي أفتى بأن من لا يعرفه لا يوثق بعلمه، أصبح للغزالي ومؤلفاته مكانة كبيرة في المغرب العربي. فبدأ العلماء على اختلاف تخصصاتهم يهتمون بالمنطق حتى الفقهاء، وذلك أن الغزالي طوع المنطق للفقه وضرب الأمثلة والشواهد على مسائل المنطق من مسائل الفقه وألفاظه ليقربه إلى الأذهان، فأزال المهدي ما كان بالنفوس من اشمئزاز من المنطق ونفور منه وحبب كتب الغزالي للناس، وعرف الناس أنه يوافق الغزالي، فاهتموا بكتب الغزالي وأعجبوا بها وبما رأو فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله في غير كتب الغزالي. فأخذت العناية بالمنطق منذ القرن 6 هـ وانتشر بشكل واسع في القرن 7 هـ[39]. وبرز فيه كثير من العلماء وألفوا فيه الكتب وأدخلوه في العلوم منهجا للفهم والتقرير والبرهان، وبهذا الانتشار لعلم المنطق اختلط بالعلوم الأخرى كالكلام والفقه والأصول وغيرها، بحيث أصبحت تعتمد عليه كمنهج في تبويبها والاستدلال على مسائلها. وقد انقرضت نزعة المعارضة له تدريجيا وأصبح يعد من العلوم التي يأخذها كل متعلم كما يأخذ النحو والفقه وغيرهما، وألفت فيه المتون نظما ونثرا، واندمج في سائر العلوم واندمجت سائر العلوم به، كما هو الحال عند ابن عرفة (ت 803 هـ/ 1400 م) في كتابه "الحدود"، وفي "مختصره الفقهي"[40]. ولقد كان ابن عرفة كثيرا ما يوصي على تعلم فن المنطق ويؤكد الوصية ويقول لتلاميذه ما معناه: لا بد أن أموت وترحموني على هذا[41]. وعندما نعلم أن ابن عرفة كان فقيها من الطراز الأول ندرك ما أصبح لعلم المنطق من تأثير في مختلف العلوم، ومنها علم الكلام. وهنا نقدم بعض الملاحظات حول تبني الكلاميين لعلم المنطق.

ملاحظات حول تبني علماء الكلام لعلم المنطق:

- علماء الكلام الذين أخذو بعلم المنطق لم يأخذوا به في صورته اليونانية، بل نظفوه من محتواها وطوعوه للعلوم الإسلامية، وهو ما يسمى اليوم بعملية "أسلمة العلوم". وهو ما جعلهم يركزون كثيرًا على جانبه الصوري دون المادي؛ لأن الجانب الصوري هو الذي يلائم ما نريد أن نضعه فيه من محتوى. ولقد زادت نزعة التجريد فيه مع مرور الزمن إلى حد أن أصبح كثيرا من المناطقة يؤلفون كتبهم المنطقية خالية من الجانب المادي. ومن أوضح الأمثلة على هذا مختصر علم المنطق للسنوسي وشرحه له. وبذلك جعلوه علما إسلاميا.

- أضاف المسلمون فلاسفة وعلماء كلام إلى المنطق كثيرا من القضايا التي لم تكن معروفة عند اليونان، ولا سيما في مجالات الدلالات. وذلك لحاجتهم إلى ضبط دلالات الألفاظ لتتناسب دقة القرآن الكريم ولتمكنهم من دحض افتراءات أعداء الإسلام ولا سيما أن الحضارة الإسلامية بدأت تغيرها من الحضارات بالمناضرات، وهو ما يتوافق مع حرية الفكر التي يدعو إليها الإسلام. ولما كان أعداء الإسلام يستخدمون الشبهات والمغالطات في التشكيك في الإسلام، فكان لا بد من ضبط دلالات الألفاظ لتحطيم مغالطات الخصوم. ونشير هنا بأن المسلمين لم يستخدموا البراهين المنطقية القياسية فحسب للدفاع عن العقيدة الإسلامية، بل استخدموا الدلالات أيضا وبطريقة مباشرة في البرهنة، ومن تلك الدلالات، دلالة الإلتزام، وهذا يدعونا إلى الإشارة إلى مجال استخدامها.

مجال استخدام دلالة الالتزام:

مجال استخدام دلالة الإلتزام يكون في القضايا التي لم يتعرض لها الخبر المتواتر اليقين بأي نص واضح صريح، فنجد أنفسنا مضطرين للدليل العقلي وحده، وهو يتحقق بمسلكين، أحدهما دلالة الإلتزام، وثانيهما القياس (لن نتعرض له). ومن هنا ندرك ما لدلالة الإلتزام من أهمية، ولتوضيح كيفية الاستدلال بها نبين بأنه لكي نثبت تلازما بين شيئين لا بد أن يكون ترابطا بينهما بحيث إذا تأملت أحدهما تصورت الآخر، ولكن بشرط أن يؤكد ذلك الاستقراء التام، بحيث تتبع كل الحالات والظروف المختلفة لوجودهِمَا، فإذا وجدناهما متلازمين أبدا نحكم بوجود علاقة التلازم بينهما، كدلالة المآذن في البلدة على إسلام أهلها. فالدال هنا ليس علة للمعلول حتى نقول إن دلالته عليه من قبيل دلالة العلة على المعلول، لأن المآذن ليست علة لإسلام أهل البلدة، كما أننا لا نبصر المدلول على الدال حتى نقول: إن الدليل هو الرؤية والمشاهدة، وإنما الدال هنا شيء خفي عن المشاهدة والإحساس. وهنا نتساءل:

كيف دلت هذه الأشياء على مدلولاتها؟ وكيف نؤمن بها دون أن نراها؟ والحقيقة أن طريق الدلالة عرفت بملازمتها الدائمة لمزوماتها، وتكرر ذلك دون تخلف، وتم على ذلك الاستقراء. فتكونت من هذه المقارنة الدائمة رابطة دلالة سارية بينهما.

والاستفادة من هذا البرهان تتم بتأمل ظاهرة ما نشاهدها أمامنا، فإذا وجدناها عن طريق الاستقراء تستلزم حقيقة معينة اقتنعنا عقليا بوجود تلك الحقيقة وآمنا بها حتى ولو لم نرها. ونستفيد منها كذلك إذا طرح أحد أمامنا دعوى يزعمها، فإننا قد نستطيع بواسطة دلالة الالتزام أن نعلم صدق تلك الدعوى أو بطلانها، وذلك بأن نبحث عن مستلزمات تلك الدعوى، فإن رأينا تلك المستلزمات كان هذا دليلا على صدق الدعوى، وإن فقدت أو كان الموجود نقيضها، كان هذا دليلا على كذبها، فمثلا الذي يدعي أن منبع نشأة الفكر والعقل في الإنسان إنما هو شعوره بالحاجة إلى الغذاء، لا نصدق دعواه إذا تأملنا في سائر الحيوانات التي تشترك مع الإنسان في الشعور بالحاجة إلى الغذاء، لكن لم يتكون لديها شيء من التفكير والعقل. كما أن الذي يشرف بنا على قرية مثلا ويقول لنا: إن جميع أهلها مسلمون لا يمكن أن نصدق كلامه إذا تأملنا، فلم نجد فوق بيوتها إلا صلبان الكنائس

رغم أننا لم نجد أحدا من أهلها، ولم نقف على اعتقاداتهم وما يدينون به عن طريق التجربة والمشاهدة[42].

وهنا نتوصل إلى خاتمة موضوعنا متسائلين:

ما مجال استخدام المنطق في علم الكلام؟

وبعبارة أخرى: هل علم العقيدة أو علم الكلام في حاجة إلى المنطق؟

والجواب في نظرنا: أن القرآن الكريم والسنة الصحيحة المتواترة يغنيان عن المنطق تماما في معرفة العقيدة: «فالسلف الصالح رضي الله عنهم كان علمهم من القرآن، وهديهم من محمد ﷺ وكانوا مع ذلك أقوى الناس إيمانا وأشدهم يقينا وأكثرهم اطمئنانا، وقد سلك المسلمون من بعدهم سبيلهم واتبعوهم بإحسان»[43].

والقرآن الكريم لا يبين العقيدة على جهة الإخبار فقط، «بل فيه الأدلة المنتجة يقينا، ففيه الحث على النظر وتوجيه العقول إلى الكون ودلالته على الخالق... والمسلمون الأوائل وجدوا فيه الأدلة التي انتهت إلى التصديق الصحيح، وكذلك الكثير من علماء الأديان والحكماء الذين اعتنقوا الإسلام، لم يجدوا نقصا في استدلال القرآن، كما لم يجدوا في أدلته مدخلا للإحتمال»[44].

ولكنه لما كان العقل من أهم أسلحة القرآن، وكان المنطق هو قانون العقل، وكان الكثير من أهل الملل والنحل متعصبون لآرائهم واتجاهاتهم مستخدمين المنطق في البرهنة والمجادلة يهاجمون عقيدة الإسلام مستهزئين به. فإن المسلمين مضطرون لدراسة المنطق لدرء حجج أولئك المبطلين وتبيين زيف استدلالاتهم باستخدام المنطق كميزان، إذ يكفي أن يوضع الكلام الزائف في شكل قياس منطقي، وتتعرف الحدود في كل أجزائه، ويعرف العموم والخصوص في مقدماته ليظهر الصحيح من الفاسد[45]. إضافة إلى وضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها[46]. وهو ما يفيد في الجدل مع أهل الملل والنحل؟

ونذيّل موضوعنا هذا بالجواب على التساؤل الآتي:

ما مدى احتياجنا اليوم إلى المنطق؟

والجواب: أن الحضارة عندما تقوم فإنها يجب أن تستوعب كل معارف عصرها وتبدع وتطور، وإلا ما كانت حضارة. والمسلمون الأوائل وجدوا أن قمة الإبداع العقلي إنما هو المنطق. فطوروه وأبدعوا فيه واستخدموه في تحقيق أهدافهم.

ولكن الذي يسيطر اليوم على العالم وعلى العقل والتفكير ليس المنطق الصوري، بل التفكير العلمي والتطور التكنولوجي المذهل، وهذا ما يدعونا إلى إعادة النظر في علم الكلام وتجديده ليحقق أهدافه، ولا سيما أن وسائل العدوان على الإسلام اليوم تنوعت، وهذا يدعونا إلى الإشارة إلى أهمية علم الكلام في العصر الحديث وضرورة تجديده:

إن لعلم الكلام أهميتان:

1 - أهمية تاريخية، بحيث نفهم من دراسة الدور الجبار الذي قام به أسلافنا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمناهج التي استخدموها والعلوم التي استوعبوها لتحقيق غايتهم. ومن هنا فإن دراستنا لعلم الكلام ليس الغرض منها إحياء

تلك المشكلات من جديد، بل دراستها دراسة نقدية.

2 - أهمية آنية ومستقبلية، لأن موضوعه هو العقيدة، وهي ليست ماض فقط أو حاضرا فقط، بل هي الحياة كلها، متعالية على الزمان والمكان، وهي تقوم على العلاقة بين اللّه والإنسان، ولا بد من تصور بشري لهذه العلاقة بين الإله المعبود والعبد العابد. القدامى تصوروها بناء على فهمهم القائم على العلم السائد في عصرهم.

والعلم تطور كثيرًا الآن وتوسع، فاتسعت نتيجة لذلك معرفة الإنسان بنفسه وبالعلم الطبيعي وغيره، ومن هنا يجب أن يتغير منهجنا في تناول الموضوعات الكلامية، ذلك أن منهج الأقدمين كان يقوم على الاستدلال الفلسفي المنطقي واستخدام الأقيسة العقلية. أما طبيعة الأدلة في عصرنا فهي تقوم على الواقع والتجربة والعلم.

ومن هنا فإن علم الكلام الجديد يجب أن تتمثل حقيقته في استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصيل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد.

والعقل الجديد هو العقل العلمي، وهذا المنهج هو منهج قرآني، ومعنى هذا يجب أن لا أكون متخلفا ذهنيا وعلميا عن العصر الذي أعيش فيه، أي عن الناس الذين يهاجمونني ولا سيما أنه ظهرت جوانب إلحاد جديدة تحت ستار العلم، وهي جوانب تحمل أفكارا هجومية لم يعرفها أسلافنا، مثلا: البيولوجيا (نظرية التطور، الاستنساخ)، الفلسفة الماركسية، قانون الأحوال الثلاث لأوغست كونت (1798 م - 1857 م)، الفلسفة الوجودية، الراغمانية (المنفعة دون القيمة)، التحليل النفسي، (اللبيبيدو)، العولمة... إلخ. ومن هنا فلا بد أن يستوعب علم الكلام الحديث كل هذه المعارف ويعيد صياغتها. ومن هنا فإنه لا بد من إتفاق واستيعاب كل علوم العصر واعتمادها في البرهنة على حقائق التوحيد؛ لأنه لا يمكن أن يصدق بعقيدتك من صعد إلى القمر بالفعل عندما تزعم أمامه أن دينك ينكر الصعود إليه.

والخلاصة: منهج علم كلام القدامى استوعب العلم السائد في عصره ليبطل الإلحاد، وعلم كلامنا يجب أن يستوعب علوم عصرنا ليرد على الملحدين في عصرنا، وخاصة أن سمة عصرنا هي الإلحاد، وسمة الإلحاد في عصرنا هي العلم، فهو إلحاد باسم العلم، فعلى علم الكلام أن يخوض دائرة العلم المعاصر، ليستوعب سلاح الخصم ويتفوق عليه[47].

واللّه أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

الهوامش

(1) - ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، د ط، دار العودة، بيروت، د. ت، ص 363.

(2) - علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط 4، دار المعارف، مصر 1978 م، ص 19، 20.

(3) - محمد عبد الستار أحمد نصار: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ط 1، دار الأنصار، القاهرة، 1979 م، ص 118.

(4) - علي سامي النشار: المرجع السابق، ص 20.

(5) - ابن النديم، الفهرست، د ط، دار المعرفة، للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص 337، أيضا عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 280.

(6) - محمد عبد الستار أحمد، المرجع السابق، ص 128، ويذكر علي سامي النشار أن ابن المقفع قام بتلخيص تلك الكتب لا بترجمتها. (علي سامي النشار: المرجع السابق، ص 22).

(7) - المرجع نفسه، ص 22، 23.

(8) - محمد عبد الستار أحمد، المرجع السابق، ص 135.

(9) - علي سامي النشار: المرجع السابق، ص 27، 28.

(10) - علي سامي النشار: المرجع السابق، ص 80.

(11) - مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، ط 1، دار الأندلس، بيروت، 1981 م، ص 200.

(12) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، مصر، د ت، ص 32.

(13) - مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص 204.

(14) - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 133.

(15) - الغزالي، معيار العلم، ط 3، دار الأندلس، بيروت، 1981 م، ص 114.

(16) - المصدر نفسه، ص 27.

(17) - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 134.

(18) - الغزالي، معيار العلم، ص 27.

(19) - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 136، أيضا محمد عبد الستار أحمد نصار، المرجع السابق، ص 188.

(20) - (21) « الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، ط 2، دار المشرق، بيروت، 1983، ص 43، 46.

(22) - الغزالي، المستصفى، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1937 م، ج 1، ص 7.

(23) - البقرة/ 258.

(24) - الأنعام/ 83.

(25) - الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 49.

(26) - الأنعام/ 76.

(27) - الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 55.

(28) - الأنعام/ 91.

(29) - الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 59.

(30) - الغزالي، إحياء علوم الدين، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1975 م، ج 1، ص 22، 23.

(31) - الأنبياء/ 22.

(32) - علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1986 م، ص 54.

(33) - آل عمران/ 59 - 60.

(34) - ومن أراد معرفة المزيد من الأقيسة المنطقية التي وردت في القرآن الكريم فليرجع إلى علي عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص 53، 54.

(35) - علي عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص 55.

(36) - الغزالي، المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود، د ط مطبعة حسان، القاهرة، د ت ص 116.

(37) - محمد بن يوسف السنوسي، شرح مختصر في علم المنطق، ورقة 227/ أ.

(38) - عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ط 1، ش. و. ن. ت الجزائر، د ت، ج 1، ص 15.

(39) - عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ط 1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983 م، ص 470، 471.

(40) - المرجع نفسه، ص 473.

(41) - محمد بن يوسف السنوسي، شرح مختصر في علم المنطق، مخ المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1382، ورقة 3/ ب.

(42) - محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ط 5، دار الفكر، دمشق، 1397 هـ، ص 43 - 45.

(43) - تقي الدين أحمد بن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، د ط، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د ت، ص 169.

(44) - محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت، ص 251.

(45) - المرجع نفسه، ص 255.

(46) - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، د ط، دار النهضة العربية، مصر، د ت، ص 419.

(47) - ومن أراد التوسع في هذا فليرجع إلى علي عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق، ص 114 - 117.

قائمة المصادر والمراجع

1 - **الكتب:**

- ابن تيمية تقي الدين أحمد، نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، سليمان عبد الرحمن الصنيع، د ط، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د ت.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، د ط، دار العودة، بيروت، د ت.
- ابن النديم محمد، الفهرست، د ط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978 م.
- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، د ط، دارالنهضة العربية، مصر، د ت.
- عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.
- عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ط 1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983 م.
- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط 4، دار المعارف، مصر، 1978 م.
- علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1986 م.
- عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ط 1، ش. و. ن. ت، الجزائر، د ت، ج 1.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1975 م، م 6.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، ط 2، دار المشرق، بيروت، 1962 م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1937 م، ج 1.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم، ط 3، دار الأندلس، بيروت، 1981 م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، مصر، د ت.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود، د ط، مطبعة حسان، القاهرة، د ت.
- محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة د ت.
- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ط 5، دار الفكر، دمشق، 1397 هـ.
- محمد عبد الستار أحمد نصار، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ط 1، دار الأنصار، القاهرة، 1979 م، ج 1.
- مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، ط 1، دار الأندلس، بيروت، 1981 م.

2 - **المخطوطات:**

- محمد بن يوسف السنوسي، شرح مختصر في علم المنطق، مخ المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1382.