تجربة الغزالي في المنطق

إبراهيم المصري *

ملخص

تركّزُ هذه الدراسة على خصائص تجربة الغزالي في المنطق، حيث حاول الغزالي إحداث تغييرات شكلية وبنيوية في المنطق بهدف جعله مقبولاً في الثقافة العربية الإسلامية، وقد استمر مشروعه فترة طويلة من الزمن وامتد عبر عدد من كتبه، وعبر مرحلتين: حاول في المرحلة الأولى تجاوز الفكرة القائلة أن المنطق يصلح لاستعمالالفلاسفة أو اليونان، واستبدلها بفكرة أن المنطق آلة للعلوم كلها وليس خاصاً بأمة من الأمم؛ وحاول في المرحلة الثانية بناء منظومة لغوية خاصة به، وأعاد ترتيب أقسام المنطق،بالإضافة إلى نزع المضامين الميتافيزيقية الأرسطية - المتعارضة مع العقيدة الإسلامية - عن المنطق، استخرج موازينه من القرآن الكريم ليدلل على أن المنطق علم نافع في العلوم الدينية كما هو في العلوم العقلية، وأنه لا يتعارض مع الدين الإسلامي. ولكن المشروع برمته قد باء بالفشل فقد أعقبت عمل الغزالي حملة على المنطق، فلم يظهر من يتابع عمل الغزالي أو يأخذ برؤيته.

مقدمة:

لاتزال عبارة ديكارت الشهيرة "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ولكنهم يختلفون في الطريقة التي يستخدمون بها عقولهم" يتردد صداها معلنة أن لا علم بلا منهج، وأن المنطق هو أساس المنهج، إذاً فلا علم بلا منطق.

أدرك المفكرون على اختلاف عصورهم بأهمية المنطق كأداة للوصول إلى المعرفة الصحيحة، ولكن هذا الإدراك واجه في إطار الثقافة العربية الإسلامية مشكلة خاصة عكست جانباً من مشكلة أعم وهي مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة. والإمام أبو حامد الغزالي(450هـ -505هـ) واحد من المفكرين الذين أحسوا بأهمية المنطق وبفائدته في جميع العلوم ومنها العلوم الدينية، لكنه واجه المشكلة السابقة فكانت له تجربته الخاصة في معالجتها.

نهدف من هذا البحث إلى عرض هذه التجربة في سياقها التاريخي والثقافي من جهة، وإلى الكشف عن خصائصها وعن المراحل التي مرت بها ومآلها من الجهة الأخرى. وذلك لما نرى من

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* فرع جامعة دمشق، كلية التربية الثالثة، محافظة درعا، سورية

أهمية للغزالي أولاً كمفكر له أثره البالغ في سيرورة الثقافة العربية الإسلامية، ولما للمنطق من أهمية في هذه الثقافة، وأخيراً للعبرة المعرفية والتاريخية التي يمكننا أن نستخلصها من مآل هذه التجربة.

وقد استخدمنا **المنهج التاريخي ومنهج التحليل الفلسفي**،وذلك لطبيعة البحث التي تتراوح بين العرض التاريخي والتحليل والتركيب الفلسفيين للتوصل إلى وضع عمل الغزالي في صيغ عامة.

وبسبب حجم البحث فإننا نخصص البحث الحالي للإجابة عن عدد محدود من الأسئلة،مع العلم أن الموضوع يثير الكثير من الأسئلة المهمّة. و أسئلتنا التي اعتنينا بها هنا هي :

1- ما الخلفية التاريخية والثقافية والسياسية للعصر الذي عاشه الغزالي وتأثر بمقتضياته؟
2- ما مفهوم المنطق عند الغزالي وما موقفه منه؟
3- ما الآلية التي اتبعها والتسلسل الزمني والمراحل التي مرت بها تجربة الغزالي في المنطق؟
4- ما خصائص هذه التجربة الفريدة؟
5- ماذا كان مآل هذه التجربة وردود الأفعال التي واجهتها إيجاباً أو سلباً؟

من هو الغزالي؟

الإمام أبو حامد الغزالي، هو محمد بن محمد بن محمد الغزّالي (بتشديد الزاي إذا نسب إلى مهنة أبيه الغزّال، وبتخفيفها إذا نسب إلى بلدة غزالة[1] من أعمال طوس على إحدى الروايات[2]، اختلف المؤرخون في مكان ولادته لكن أغلب المراجع تشير إلى أنه ولد في طوس من أعمال خراسان في العام 1058 م الموافق 450 هـ.

بعد وفاة والده تكفله وأخاه أحمد أحد أصدقاء والده من الصوفية، وكان لهذا التعهد والتربية أثره في ميل الغزالي إلى التصوف لاحقاً، وأن يصبح أخوه أحمد عالما صوفيا مرموقاً[3].

---

(1) انظر التقديم للتحقيق الذي وضعه عبد اللطيف عاشور لكتاب الغزالي. **الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين**. تحقيق عبد اللطيف عاشور مكتبة القرآن. القاهرة. بلا تاريخ. ص 12.

(2) انظر الأعسم، عبد الأمير. **الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة. 1998. ص ص 37 – 28.

(3) نظر: إسماعيل، عز الدين وآخرون. **أبو حامد الغزالي: إمام العقل وحجة الإسلام**. سلسة نوابغ العرب العدد 5. دار العودة – بيروت. 1986. ص 28.

أرسله متكفله إلى مدرسة طوس التي كانت تعلِّم العلوم الدينية إلى جانب المعارف الابتدائية، فدرس على الشيخ احمد الراذكاني، حتى إذا تمكن من العلم قليلاً انتقل إلى جرجان فدرس على الشيخ الإسماعيلي الجرجاني[4].

وفي حوالي 470 هـ التحق بالمدرسة النظامية في نيسابور، وتأثر كثيراً بأبي المعالي الجويني[5] المدرّس في نظامية نيسابور، ويعد الجويني من المنظرين الأساسيين في المذهب الأشعري، وقد درس الغزالي عليه الفقه والفقه المقارن ومبادئ الفلسفة والأصول وعلم الكلام، وقد اظهر الجويني اهتماماً خاصاً به عند ملاحظته نبوغه حتى كان يعرّف عنه مشيراً إلى نبوغه بأنه "بحر مغدق"[6]. وقد عمل الغزالي مساعداً له في التدريس في نظامية نيسابور، ولازمه في أواخر أيامه إلى وفاته.

بعد وفاة الجويني قدم الغزالي إلى معسكر الوزير نظام الملك في نيسابور، وكان هذا الأخير يجمع حوله العلماء والفقهاء، وتعتبر علاقة الغزالي بنظام الملك من أهم أسباب شهرته وتأليفه العديد من الكتب، فهو الذي زجّه في المعارك الكلامية ضد الباطنية تحديداً[7]. وقد عينه للتدريس في المدرسة النظامية في بغداد وأثبت هناك جدارته وألّف في هذه المرحلة كتاب (تهافت الفلاسفة).

بعد انتهائه من تهافت الفلاسفة، قرّر الغزالي ترك بغداد بحجة أنه يريد الحج، لكنه سافر إلى الشام ليعتزل في منارة المسجد الأموي ويراجع كل اعتقاداته لدرجة أنه أصبح على حال السفسطة والشك في كل شيء[8]، ولكنه أثناء وجوده في دمشق كتب (إحياء علوم الدين) الذي أعلن توجهه الصوفي من خلاله.

تنقل الغزالي بين دمشق والقدس ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وفكّر بأن يسافر إلى المغرب لمقابلة يوسف بن تاشفين لكنه سمع بخبر نعيه قبل السفر فقفل راجعاً إلى بغداد ثم إلى

---

(4) الأعسم. المرجع السابق. ص ص 32 -33.

(5) إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الأشعري توفي في 25 ربيع الآخر سنة 478 هـ.

(6) إسماعيل. المرجع السابق. ص 132.

(7) الأعسم. المرجع السابق. ص 35 حاشية 59.

(8) أنظر: الغزالي. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت. ط7. بلا تاريخ. الصفحات الأولى.

نيسابور، وأخيراً إلى طوس حيث بقي يمارس التدريس ولكن لنخبة منتقاة من العلماء، حتى وفاته فيها سنة 505 هـ.

عصر الغزالي: الحياة السياسية والثقافية:

كانت الحياة السياسية في عصر الغزالي في غاية الاضطراب تتقاسمها ثلاث خلافات: **فالخلافة العباسية في بغداد** " في غاية التدني والانحطاط... كان هناك الخليفة الذي لا يملك من الحكم إلا الخطبة باسمه على المنابر، وإلى جانبه السلطان السلجوقي الذي يسيطر على الجيش والسياسة "[9]، بل إننا نجد في بعض الأزمنة أن السلطان ذاته مغلوب على أمره وأن السلطة الحقيقية لوزيره، وقد بلغت قوة هؤلاء السلاطين والوزراء أن تكون "في يدهم القدرة لا على تنفيذ قراراتهم فحسب بل على عزل الخليفة إن شاؤوا"[10]. ثم **الخلافة الفاطمية في القاهرة** تتطلع إلى التمدد ووراثة العباسيين. وأخيراً كانت **الخلافة الأموية في الأندلس** تدخل في مرحلة ملوك الطوائف والتمزق والتشرذم والاستعانة بملوك الإسبان ضد بعضهم ويتدخل لرأب الصدع المرابطون والموحدون من شمال أفريقية. يضاف إلى ذلك الحروب الصليبية التي عاصرها الغزالي ولم يذكرها في كتبه، مما جعل البعض ينتقده في هذا السلوك والبعض يوجد له الأعذار[11].

على المستوى الثقافي، شهد المجتمع الإسلامي في هذه الفترة أكثر حالات الانقسام ظهوراً بين مختلف طوائفه حيث "الأشاعرة يُكفِّرون ويُزندقون الشيعة من جانب والمعتزلة والفلاسفة من جانب آخر. ويكفر أو يزندق الحنابلة الشافعية من جانب وسائر اتباع المذاهب الأخرى من جانب آخر، وقد كادت أحيانا تتبع التكفير خسارات مادية ودموية، بعضها بتشجيع من الحكام والبعض الآخر بتشجيع الجو العام، ولم يكن وقتها يأمن العالِم على نفسه من أن يتهم بالميول إلى الباطنية فيقتل وبالتبعية لمذهب خاص فيعاقب بالحبس أو بالطرد أو بالرجم أو بالصلب أو القتل أو على الأقل الهجر "[12].

---

(9) العثمان، عبد الكريم. سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه. قدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار الفكر، دمشق. بلا تاريخ. ص 25.

(10) قريب الله، حسن الفاتح، دور الغزالي في الفكر. مطبعة الأمانة، القاهرة – مصر .1978. ص 9.

(11) القرضاوي، يوسف. الامام الغزالي بين مادحيه و ناقديه. مؤسسة الرسالة . بيروت-لبنان. 1994. ص 173.

(12) قريب الله. المرجع السابق. ص ص 12-13.

أثارت هذه الخلافات جواً من المنافسة العلمية، حيث راح كل فريق سياسي إذا أراد أن يقوي موقفه يلجأ إلى العلم. فقد بث الفاطميون دعاتهم والمنظرين لهم في كل أرجاء الخلافة العباسية، ونشطت الدعوات الباطنية وعقدت حلقات النقاش حولها، وأُلّفت الكتب في نصرتها؛ وبالمقابل أنشأ نظام الملك المدارس التي عرفت بالنظاميات نسبة له، وكان من مهامها المنافحة عن مذهب أهل السنة في مواجهة الدعوات الباطنية، وأوقف لها الأوقاف حتى أصبحت قبلة العلماء السنّة في ذلك العصر. وتبعه آخرون "فبنى شرف الملك مدرسة للحنفية ... وبنى غيره مدارس ومكتبات خاصة حتى ليقول ابن جبير إن المدارس ببغداد وحدها بلغت نحو الثلاثين وما من مدرسة إلا ويقصر القصر البديع عنها ويقول: ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبوسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها ويجرون على الطلبة ما يقوم بهم"[13]. وكان الحكام ينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك، يدخلون السياسة على خط الثقافة، ويتوسلون بالدين داعماً لطموحاتهم السياسية، وكانت الفرق يسطع نجمها ويخبو تبعاً لتقلبات السياسة، فما أن يتحول الحكم من خليفة إلى أخر حتى ترى أن فقهاء الأول أصبحوا ملاحقين وشكلوا معارضة سرية، والمعارضون الأوائل أصبح لهم الشأن والحظوة والانتشار. ولا يستثنى من هذا الأمر إلا القليل من الحكام[14].

في هذا الجو المضطرب سياسياً وثقافياً، جاءت محاولة الغزالي في المنطق لجعله جزءاً صميمياً من أجزاء الثقافة العربية الإسلامية، والاستفادة منه في العلوم الدينية. وقد طبعت هذه الأجواء بصماتها على تجربته وعلى الآليات التي استخدمها لتحقيق هدفه.

مسيرة المنطق في الفكر العربي الإسلامي:

يشير المؤرخون إلى أن تعرف العرب المسلمين إلى المنطق قد بدأ شفهياً عن طريق الاحتكاك بأصحاب الأديان السابقة على الإسلام[15]. وكان المنطق أول علوم الأوائل التي تعرف إليها المسلمون[16]، وقد عرض السيوطي عدداً من الروايات في "ابتداء دخول المنطق في ملّة

(13) قريب الله. المرجع السابق. ص 14.

(14) انظر حالة المعتزلة قبل عهد الخليفة المأمون ومعه وبعده.

(15) انظر: ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي. ترجمة ودراسة وتعليق: د. محمد مهران. دار المعارف، القاهرة – مصر. 1985. ص ص 127 – 150.

(16) الشاهين، شامل. المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي. دار الملتقى. حلب. 2003. ص 26.

الإسلام"[17] حيث ذكر "أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، ولكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي، ثم قوي انتشارها في زمن المأمون لما أثاره من البدع وحثّ عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة"[18].

وقد عرفه الفلاسفة المسلمون والمتكلمون تعريفات كثيرة نوردها في أماكنها في هذا البحث، لكننا نقدّم بتعريف ابن خلدون لعلم المنطق، ولأنه متأخر عنهم فقد أورد تعريفاً يجمع معظم العناصر التي استقرت عليها آراؤهم،ولديه أن علم المنطق هو " قوانين يعرف بها الصّحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات والحجج المفيدة للتّصديقات"[19]. وقد مرت مسيرة المنطق في الفكر العربي الإسلامي بمرحلتين أساسيتين هما:

1. مرحلة التلقي المتمثلة بترجمة الكتب المنطقية، وشرحها، وتلخيصها، وتبسيطها.
2. مرحلة الاستيعاب والمناقشة الإبداعية المتمثلة بالمعارضة أو التأييد من جهة، والتفحص والتعديل من جهة أخرى.

أ- مرحلة التلقي (الترجمة والشرح):

جاءت هذه المرحلة مع تكوّن ما دعي لاحقاً **بمدرسة بغداد المنطقية** التي ضمت عدداً من المترجمين الذين يتقن أغلبهم العربية واليونانية فضلا عن السريانية،من أشهرهم: يوحنا بن البطريق، وابن الناعمة الحمصي، وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق، وأبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدي وغيرهم، وتميزت هذه المدرسة بسيرها على تقليد يوناني قديم هو الربط بين الطب والفلسفة، فالطبيب يجب أن يكون فيلسوفاً، وإلا فإنه لا يعدو أن يكون ممارساً عاماً (متطبباً) وليس طبيباً[20]. يضاف إلى ذلك أخذها بالتقليد الإسكندراني بتحديد (رئيس للمدرسة) وقد توالى على رئاسة المنطقيين فيها أبو بشر متى بن يونس، والفارابي، ويحيى بن عدي[21]. عملت هذه المدرسة على ترجمة ونقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية مباشرة أو عبر اللغة

(17) السيوطي، جلال الدين. صون النطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد على عبد الرازق. سلسلة إحياء التراث الإسلامي. مجمع البحوث الإسلامية. الجزء الأول. بلا تاريخ. ص ص 29 – 42.

(18) السيوطي. المرجع السابق، ص ص 44 – 45.

(19) ابن خلدون، المرجع، ص 644.

(20) ريشر. المرجع السابق. ص 160.

(21) ريشر. المرجع السابق. ص 157.

السريانية. وقد بدأت عملية الترجمة في أواخر الخلافة الأموية، لكنها تنشطت وأخذت شكلاً مؤسسياً مع الخلافة العباسية خصوصاً مرحلة المنصور والرشيد والمأمون، حيث أصبح هناك مجموعات للترجمة يشرف عليهم أحد المهرة في الترجمة ويراجع أعمالهم وكانوا حريصين على أن تكون تحت أيديهم نسخ من الكتب الأصليةالتي ينقلون عنها بالإضافة إلى الترجمات غير العربية كالسريانية مثلاً. " وللتراجمة في النقل طريقان أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية، وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بكلمة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة ... وهذه الطريقة رديئة ... والطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصّل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها وهذه الطريق أجود"[22].

وكان **الأورجانون** (وهو مجموع كتب أرسطو المنطقية كما سميت فيما بعد) من أول الكتب التي ترجمت، يضاف إليه كتاب الخطابة والشعر وكتاب إيساغوجي (المقدمة) لفرفوريوس[23]. وقد استقر أخيراً عدد الكتب المنطقية عند تسعة كتب هي: إيساغوجي، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدل، المغالطات (السفسطة)، الخطابة، الشعر وأحياناً كانت تظهر على أنها ثمانية فقط بحذف كتاب الشعر أو حذف إيساغوجي[24]. مع جهد واضح في تحسين الترجمة وعمل الشروح عليها.

ويرجع البدء بترجمة المنطق إلى سببين أساسيين:

أ- المناظرات والجدل الديني الذي قام بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين.

ب- العقائد الفارسية القديمة كالزرادشتية والمانوية التي تدعو للثنائية الإلهية وتؤسس حججها على معرفتها بالمنطق اليوناني[25].

(22) السيوطي. المرجع السابق. ص ص 42 – 43.

(23) نظمي سالم. المرجع السابق. ص 194.

(24) انظر: ريشر. المرجع السابق. ص ص 128 – 134.

(25) نظمي سالم، محمد عزيز. تاريخ المنطق عند العرب. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1983. ص 211.

وفي هذه المرحلة أيضا نجد أول الملخّصات والشروحات التي تمّت بصورة مستقلة على يد الكندي وبعض تلامذته (كالسرخسي مثلاً) الذي لخّص الكتب الأربعة، وثابت بن قرّة الحرّاني تلميذ حنين بن إسحاق الذي لخّص قدراً كبيراً من الأورجانون[26].

ب- مرحلة الاستيعاب والمناقشة:

بعد أن انتشرت الكتب المنطقية المترجمة وشروحاتها، ظهرت الخلافات بين المفكرين المسلمين حيال المنطق، فبرزت مواقف ثلاثة لمفكري الإسلام حيال التراث الأرسطي عموماً والمنطق منه خصوصاً، هذه المواقف هي: الرفض المطلق،أو القبول المطلق، وبينهما موقف النقد وبيان مواضع الخلل في بعض جوانب هذا الفكر، وفي هذا الموقع نجد عمل الغزالي كما سنرى في ثنايا البحث.والعنصر المشترك (المعلن على الأقل) بين هؤلاء جميعاً هو الانطلاق من نصرة الموقف الديني، فالمعارضون يخشون على الدين من المنطق. والمؤيدون يحتجون بالحاجة للمنطق في الدفاع عن الدين.

موقف الرفض المطلق:

انقسم معارضو المنطق عدة فئات يتفقون جميعهم في رفضهم للمنطق، لكنهم يختلفون في الأسباب التي يؤسسون عليها هذا الرفض، ولكلّ طريقته في النظر إلى الأمر:

أولى هذه الفئات كانت **المتكلمين الأوائل** (ومنهم المعتزلة والأشاعرة ومتكلمو الشيعة وغيرهم) الذين رأوا " أن علم الكلام ليست له مبادئ تبين في علم آخر – إنما هو مستغنٍ في نفسه عما عداه"[27]، ويعود رفض المتكلمين للمنطق الأرسطي إلى عدة أسباب منها: "اتصاله بإلهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين"[28]، وكذلك الإشكالات العقدية المرتبطة بقوانين الفكر الثلاث وهي (قانون الهوية، وقانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع) التي تجمع كونها قوانين للفكر وللوجود معاً. ورأت هذه الفئة في المنطق الأصولي أو المنطق النقلي البديلَ الإسلامي الأصيل الذي يغني عن المنطق الأرسطي ويعفي من إشكالاته الميتافيزيقية، فالمنطق الأصولي يستخرج الأحكام الشرعية على أساس المبدأ المشهور (قياس الغائب على الشاهد)، وهو مختلف عن أساس القياس الأرسطي الذي يبحث عن النتيجة انطلاقا من المقدمات

(26) انظر ريشر. المرجع السابق. ص ص 151 – 152.

(27) النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار النهضة العربية. بيروت، لبنان. 1984. ص 98.

(28) النشار. المرجع السابق. ص 173.

المشتركة في الحد الأوسط، في حين يبحث المنطق الأصولي عن الحد الأوسط ذاته،حيث يمثل هذا الحد**العلة** التي على أساسها يمكن تمديد "الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين"[29]من حالة شاهدة إلى حالة غائبة قياساً.

عارض بعض **النحاة** المنطق الأرسطي معارضة شديدة، ولعل السبب وراء هذه المعارضة ما رأوه من بناء بعض النحاة لنظرياتهم في النحو على أساس المنطق الارسطي، فمن أهم هذه النظريات كانت نظرية العامل والمعمول التي أنتجتها المدرسة البصرية، وهي مبنية على أساس مبادئ المنطق الأرسطية(مبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع)، إضافة الى مبدأ السببية القائل بأن وراء كل مُسبّب سبب، وبناءً عليه فإن تغيّر الحركات الإعرابية في أواخر الكلمات لا بد له من سبب، وقد اقترحوا وجود (عامل) فَعَلَ فعله في الكلمة (= المعمول) فغيّر من حركتها الإعرابية. وعلى الرغم من أن بداية النحو العربي في الضهور كانت في البصرة، إلا أن مدارس أخرى أيضا عملت في ميدان تطور النحو العربي ومن أهمها الكوفية والبغدادية والمصرية فيما بعد[30].

وبالعودة إلى معارضي المنطق من النحاة فقد رأى هؤلاء في النحو العربي بديلاً محلياً (عربياً) يغني عن المنطق الأرسطي ويقوم بوظائفه كلها خصوصاً وظيفة التحقق من صحة الكلام. ونعرض هنا مثالا واحدا يظهر رأي النحويين بوضوح وهو المناظرة التي جرت بين أبي بشر يونس بن متى المترجم والمنطقي المعروف من جهة، والسيرافي النحوي من الجهة المقابلة، وموضوعها هو المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وقد عرضها أبو حيان التوحيدي في المقابسات ونقلها بكاملها السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام[31]، وكان ملخص رأي السيرافي: أن النحو العربي لا المنطق الأرسطي هو الميزان السليم الذي يوزن به صحيح الكلام من فاسده. بل أن السيوطي أفرد فقرة خاصة في " ذكر الإنكار على من أدخل المنطق في علم النحو"[32].

---

(29) سليمان، عباس محمد حسن. الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده). دار المعرفة الجامعية، مصر. 1998 . ص 51.

(30) لا يحتمل موضوع البحث التوسع في هذا الجانب، لذلك يمكن الرجوع إلى كتب تاريخ النحو ومنها على سبيل المثال كتاب : ضيف، شوقي. المدارس النحوية. دار المعارف، القاهرة، ط7 . 1968. ص ص 11-22 ، و ص ص 30-46 .

(31) السيوطي. المرجع السابق. والمناظرة تمتد على الصفحات ص ص 243 – 255.

32السيوطي المرجع السابق. ص 255.

ومن الفئات المعارضة للمنطق أيضاً **المتصوفة** فقد "هاجم السهروردي المنطق الأرسطي أشد الهجوم"[33]. ورفض الصوفية المنطق لا من خلال تفصيلاته وتعريفاته، وإنما من حيث أنه طريق نظري للوصول إلى الحقيقة، فالحقيقة لديهم لا يتوصل إليها إلا ذوقياً إشراقياً، وقد طور بعض الصوفية نوعاً من المنطق البديل أسماه المنطق الإشراقي[34].

لكن الموقف الأعنف في عداوة المنطق كان موقف **فقهاء أهل السنة والجماعة**، حيث "يشير الكثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من الفلسفة والمنطقكان يتسم بالمقت والعداء الشديدين"[35]. لاعتبارهم أن "الاعتراف بطرق البرهان الأرسطية خطر على صحة العقائد الإيمانية لأن المنطق يهددها تهديداً كبيراً "[36]. بل أنهم يرون أن لا حاجة للمسلمين بالمنطق ففي الدين ما يغنيهم عنه إضافة إلى ارتباطه بالفلسفة اليونانية وما فيها من كفريات، برأيهم. وقد "اصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججاً ابتدعوها"[37] في سبيل مناهضة المنطق.

موقف القبول المطلق:

إذا كان الرافضون للمنطق قد بنوا رفضهم على أساس العلاقة بين الدين والفلسفة عموماً والمنطق خصوصاً فأظهروا حرصهم على التمسك بالتراث العربي الإسلامي وعدم السماح لأي علم آخر أن يزحمه أو يشوش عليه، فإن من المفارقة أن نجد أن المؤيدين للمنطق أيضاً بنوا تأييدهم على أساس العلاقة بين الدين والمنطق، فحرصوا على التأكيد بأن المنطق لا يخالف الدين. وكان الفلاسفة والمترجمون من أهم المؤيدين للمنطق الأرسطي الذين رأوا الأخذ به كما انتهى وضعه عند أرسطو في الأورجانون.

كان **الكندي** أول الفلاسفة الذين اهتموا بالمنطق بعد فترة النقل والترجمة وأثناءها، فقد "عمل ... على إصلاح ترجمات الكتب اليونانية، فضلا عن قيامه شخصياً بدور فعال في دراستها،

(33) النشار. المرجع السابق. ص ص 31،30.

(34) المعنيُ هنا هو السهروردي ذاته، انظر: النشار. المرجع السابق. ص 303 وما بعدها.

(35) سليمان. المرجع السابق. ص 49.

(36) الغمري، عفاف المنطق عند ابن تيمية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2001. ص 51.

(37) النشار، المرجع السابق. ص 30.

بل انه قام بتأليف العديد من الرسائل المنطقية"[38]. منها مجموعة من التلاخيص، قام بعملها هو وبعض تلامذته، وكذلك بعض الشروحات التي جعلت فهم مصطلحات المنطق أسهل وأيسر.

ولكن الدعم الأهم اللاحق في تاريخ المنطق العربي جاء على يد **الفارابي** الذي كانت أكثر تآليفه في المنطق، وحاول أن يحرر القول في علاقته بالدين فجمع مجموعة من الأحاديث النبوية "قد أشار فيها النبي – على حد قوله – إلى الأشكال المنطقية، وذلك في سبيل التوفيق بين الدين والمنطق والوصول إلى تأييد الفكرة القائلة إن المنطق لا يعارض الدين. وقد نقل ابن أبي أصيبعة عنواناً لأحد كتب الفارابي سماه: (كلام جمعه من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام يشير فيه إلى صناعة المنطق)"[39].

وفي رده على موقف النحويين من المنطق ناقش الفارابي مسألة العلاقة بين المنطق والنحو، فرفض أن يحل أحدهما محل الآخر، فـ " من زعم أن المنطق فضلٌ لا يُحتاج إليه إذا كان قد يمكن أن يوجد إنسان كامل القريحة لا يخطئ أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق ، [قوله] كقول من زعم أن النحو فضلٌ، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو – فإن الجواب عن القولين جميعاً جواب واحد"[40]، فاذا كان الجواب على الثاني بالنفي فإن الجواب عن الأول بالنفي أيضاً، و في مقارنته بين مجال كل من المنطق و النحو يرى " أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها "[41]. وبالنسبة للمجالات التي يتوزع عليها النحو والمنطق يقول: " إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات."[42].

---

(38) ريشر. المرجع السابق. ص 142.

(39) الطباطبائي، مصطفى. المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين. ترجمة: عبد الرحيم ملازئي البلوشي. دار ابن حزم – بيروت. 1990 . ص 23.

(40) الفارابي. إحصاء العلوم. قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر. بيروت – لبنان. 1991. ص 33.

(41) الفارابي. إحصاء العلوم. ص 34 – 35.

(42) الفارابي. إحصاء العلوم. ص 28.

أما من حيث فائدته فقد اعتبر الفارابي أننا إن " جَهِلْنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب ... كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط ... كيف غلط، ومن أي جهة غالط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه"[43].

ولم يقتصر **الفارابي** على نقل المنطق إلى العالم الإسلامي، وإنما يرجع إليه الفضل في توظيف المنطق والاعتماد عليه في مختلف العلوم الإسلامية، وبكيفية خاصة في علم الكلام[44].

وكان **ابن سينا** أيضاً من أشد المؤيدين للمنطق الأرسطي فصنّف فيه الكتب، ويعتبر كتاب النجاة من أهمها فهو مقدمة منطقية لكتاب الشفاء، وقد بدأه بالحديث عن ماهية ووظيفة المنطق فقال: "إنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدّق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبيله"[45].

حرص **ابن سينا** على التأكيد على أن المنطق لا يخالف الشرع، وأن الزيغ عن منهاج الشريعة يعود إلى عجز وتقصير بعض الذين يدّعون امتلاك ناصية العلوم المنطقية. ففي ختام فصل عقده عن الأقسام التسعة للحكمة التي هي المنطق قال:" فقد دللت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدّعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه فإنها بريئة منهم"[46].

وفي تعريف المنطق وتبيان فائدته قال إنه "هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمي ما قوي منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا، وما ضعف منه وأوقع ظنا غالباً خطابياً، ... فهذه فائدة صناعة المنطق. ونسبتها إلى

---

(43) الفارابي. إحصاء العلوم. ص ص 30 – 31.

(44) انظر: الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. 2009. ص ص 418 – 436.

(45) ابن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة، بيروت. ص 40.

(46) ابن سينا. رسالة في أقسام العلوم العقلية (وهي التاسعة في مجموعة رسائل). مطبعة كردستان العلمية بمصر. 1328هـ. ص 243.

الرويّة نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الرويّة من التقدم بإعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى."[47].

موقف النقد

هذا الموقف مثّله **المتكلمون المتأخرون** ومنهم **الغزالي** في المشرق، **وابن حزم** في المغرب بشكل أساسي. فالغزالي – وهو موضوع بحثنا الحالي، لم يقبل المنطق قبولاً مطلقاً كالفلاسفة من جهة، ولا رفضه رفضاً مطلقاً كالفقهاء من الجهة الأخرى، وفي بقية هذا البحث سنسلط الضوء على تجربة الغزالي من الداخل بعد أن نظرنا إليها من الخارج أي من حيث سياقها التاريخي والفكري.

موقف الغزالي من المنطق الأرسطي؟

المنطق عند الغزالي هو" القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً. وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران[48]. أما غرضه فهو "تهذيب طرق الاستدلالات"[49]. وفي تهافت الفلاسفة يقول: " وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات "[50]، ويعزز هذا الرأي في كتاب معيار العلم إذ يقول:" رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول، كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب"[51]، متابعاً في هذا ما قد وجدناه من رأي عند الفارابي وابن سينا. أما الخلاصة الشافية فيثبتها في كتاب المنقذ من الضلال فيرى أن المنطقيات "هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان"[52].

---

(47) ابن سينا. كتاب النجاة. ص 44.

(48) الغزالي مقاصد الفلاسفة. ص 36.

(49) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 32.

(50) الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ط 6، 1972. ص 87.

(51) الغزالي. معيار العلم. ص ص 59 – 60.

(52) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص ص 81 -82.

بل أنه بالغ في قيمة تلك الفائدة عندما اعتبر أن **المنطق وحده هو القادر على التمييز بين الحق والباطل**[53]، وأن كل من لا يحيط به لا يوثق بعلمه، فالمنطق هو " مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها [أي بهذه المقدمة] فلا ثقة في علومه، أصلاً"[54]. وقد كان هذا الموقف سببا في إثارة حفيظة الفقهاء والمتصوفة على حد سواء، فكل من الفريقين يرى طريقاً آخر للوصول إلى الحق وتمييز الحق من الباطل.

مراحل عمل الغزالي:

كان لنظامية بغداد بأبعادها الأيديولوجية والسياسية والفكرية أثر كبير في عمل الغزالي، فقد كان الغزالي أحد أعمدة الصراع الأيديولوجي الذي أعدت هذه المدرسة لخوضه، واقصد هنا الصراع الأيديولوجي السني الشيعي، وأساسه السياسي الصراع بين الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية والإسماعيليين، وإذا كان الغزالي قد عمل على مرحلتين فإنهما معاً تمثلان استراتيجية واحدة، عمل عليها عبر آلية مقصودة وطويلة الأمد، في سبيل جعل المنطق علماً إسلامياً من ألفه إلى يائه.

حدد الغزالي بشكل مبكر في (تهافت الفلاسفة)مهمته العامة فيما يخص المنطق، ومهتمين جزئيتين في نص واحد بقوله: "المنطق ليس مخصوصاً بهم [أي الفلاسفة أو اليونان]، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر) فغيّروا عبارته إلى المنطق تهويلاً"[55]. فالمهمة العامة هي هدم فكرة اختصاص الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم للمنطق دون غيرهم،أما المهمتان الجزئيتان **فأولهما** تتعلق باللغة المستعملة في المنطق وتتمثل في تغيير العبارات والمصطلحات، **والثانية** تتعلق بتأصيل المنطق والبرهنة على أن له مصدراً أسبق من الفلسفة اليونانية هو الكتب السماوية، فيشير الى أن الكتب المنطقية عند الأوائل "كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم

(53) اعتبر بعض الباحثين أن هذا الموقف لم يكن نهائيا عند الغزالي فقد "هدم فكرته الأولى عن المنطق، باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية، وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية. فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض" انظر: النشار. المرجع السابق. ص 174.

(54) الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول." المقدمات المنطقية – الأحكام". دراسة وتحقيق د. حمزة بن زهير حافظ. الجامعة الإسلامية – كلية الشريعة. المدينة المنورة. الجزء الأول. 1413هـ. ص 30 من الترقيم الخاص بصفحات الكتاب الأصلي بعد انتهاء الترقيم الخاص بالمحقق.

(55) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

وموسى عليهما الصلاة والسلام"[56]، أما هو فسيستنبط المنطق من القرآن الكريم (في القسطاس المستقيم) و القرآن كلام الله له أسبقية على كلام البشر، واستتباعاً لهذه المهمة عمل على تطبيقه في ميدان العلوم الدينية وتحديداً في أصول الفقه (في المستصفى من أصول الفقه). وقد قسم عمله في المنطق على هاتين المهمتين.

ونشير أولاً إلى أن الغزالي عمل على تغيير اسم المنطق إلى عدة تسميات لم يستقر على أي منها، فقد ذكره في كتاب المقاصد باسم المنطق، وفي كتاب التهافت ذكر عدداً من الأسماء التي يمكن أن يؤخذ بها، فهو "الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر) ... وقد نسميه (كتاب الجدل) وقد نسميه (مدارك العقول)"[57]. وسماه (معيار العلم)، و(محك النظر)، و(الموازين)، و(القسطاس المستقيم) وغيرها من الأسماء التي جعلها عناوين لعدد من كتبه المنطقية.

المرحلة الأولى: مرحلة الهدم:

تمثلت هذه المرحلة أساساً في عمل الغزالي في جانبين هما: العمل النقدي الموجه ضد الفلسفة (تهافت الفلاسفة) من جهة، والعمل النقدي الموجه ضد الباطنية التعليمية (فضائح الباطنية) من الجهة الثانية. واهتمامنا منصب في هذا البحث على الجانب الأول لعلاقته الوطيدة بعمل الغزالي في المنطق (موضوع البحث)، على أنه يمكن الإشارة إلى الترابط الوثيق بينهما: فعمل الغزالي هذا يندرج في السياق العام للصدام بين الخلافة العباسية السنية والخلافة الفاطمية الشيعية وذراعها الأساسي الإسماعيلية التعليمية. ويشير الجابري إلى أن " المذهب الشيعي قد لبس الفلسفة السينوية ولبسته"[58]، ويرى أن العمل النقدي للغزالي ضد الفلسفة السينوية في كتاب تهافت الفلاسفة "كان رداً أيديولوجياً، كما نقول اليوم"[59]. فعمل الغزالي هنا يمثل انخراطا في الصراع السياسي-الأيديولوجي بين الخلافة العباسية "السنية"، والخلافة الفاطمية "الشيعية".

---

(56) الغزالي، أبو حامد. القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن). قرأه وعلق عليه: محمود بيجو. المطبعة العلمية. دمشق. 1993 م. ص 41.

(57) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص 85.

(58) التقديم الذي وضعه الجابري لكتاب: ابن رشد. تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار: مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت – لبنان. 1998. ص 22.

(59) الجابري. التقديم السابق. ص 23.

يرى بعض الباحثين[60] أن كتاب تهافت الفلاسفة مكوّن من ثلاثة أجزاء: هي التمهيد أو المقدمة المسمى (مقاصد الفلاسفة)، ومتن الكتاب المسمى (تهافت الفلاسفة)، والجزء المنطقي المسمى (معيار العلم). وبالنسبة لنا في هذا البحث فإن الأهمية تنصب على المقاصد والمعيار، لأنهما يعرضان لنا صورتين للمنطق: أحداهما كما هو في صورته لدى الفلاسفة والأخرى كما يريده الغزالي. وتظهر الفروق واضحة بينهما ويظهر قصد الغزالي المسبق في الحفاظ على المنطق في البيئة الفكرية الإسلامية وتجنيبه المحاذير التي لحقت بالفلسفة بسبب التناقضات بين قسم الإلهيات فيها وبين العقيدة الإسلامية كما سيظهر لاحقاً[61].

مقاصد الفلاسفة:

الغرض المعلن من كتابة مقاصد الفلاسفة هو التمهيد لكتاب **تهافت الفلاسفة**، إذ يقول في مقدمته: "(أما بعد) فإنك التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال، فرأيت أن أقدّم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل"[62].

بدأ الغزالي في هذا الكتاب بدراسة وتصنيف علوم الفلاسفة فقسمها إلى " أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات."[63]، واهتم أن يبين معنى كل قسم وما يبحث به، وركز على صلة كل قسم بالدين نفياً أو إثباتاً كما سبقت الإشارة.

---

(60) يظهر ذلك مثلا لدى د. سليمان دنيا الذي ينشر كتب الغزالي تحت أسماء معبرة عن هذا التصور فالمقاصد يسميه (مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة) والمعيار يسميه (منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم) ويمكن العودة إلى دفاعه عن هذا التصور في تصديره لكتاب: الغزالي، أبو حامد. منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961. ص ص 7 – 22.

(61) هنا علينا ان نؤكد أن الغزالي قد اعتبر المنطق أحد اقسام الفلسفة دوماً في كتبه التي عدّد فيها أقسام الفلسفة (مقاصد الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وغيرهما)، ولكنه حاول أن يبين إمكانية استعماله بعيداً عن الأقسام الأخرى في الفلسفة وخصوصاً الإلهيات، وسيظهر ذلك لاحقاً في ثنايا هذا البحث.

(62) الغزالي، أبو حامد. مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961. ص 31.

(63) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 31.

ما يهمنا من هذا الكتاب الجانب المنطقي فقط وهو ما سنفصّل فيه. فقد عرض الغزالي في كتاب المقاصد المنطق كما قرأه عند ابن سينا[64]. فبدأ على طريقة الفلاسفة قبله، بعرض المنطق قبل الإلهيات والطبيعيات مبيناً فائدته التي حددها من خلال تعريفه إذ أن" علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا ... أما أقسام المنطق وترتيبه فيتبين بذكر مقصوده، ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد"[65].

ثم عرض القول في دلالة الألفاظ وفي المعاني الكلية واختلاف نسبتها وأقسامها وفي تركيب المفردات وأقسام القضايا وفي القياسات وغيرها[66].

ونلاحظ أنه في هذا الكتاب بدأت تظهر بعض المصطلحات الخاصة بالغزالي إلى جانب المصطلحات الخاصة بالفلاسفة دون تحيز إلى مصطلحاته فيوردها على سبيل الشرح والترادف لا أكثر مثل مصطلح الميزان والمعيار في عبارته في وصف علم المنطق بأنه "الميزان والمعيار للعلوم كلها"[67].

معيار العلم:

اعتاد الفلاسفة أن يفتتحوا كتبهم بالقسم المنطقي الذي يرون فيه التأسيس لبقية أقسام الفلسفة. وقد عمل الغزالي في المقاصد بالطريقة ذاتها فعرض المنطق في البداية، لكنه عاد ليفرد فيه قولاً في آخر الكتاب يقول:" نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب. [كتاب التهافت] ... رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يُعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب (معيار العلم) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم."[68]. فهذا هو السبب الذي يذكره الغزالي للتأخير، بينما يرى سليمان دنيا أن تأخيره يعود إلى السياق العام لعمل الغزالي في هذه المرحلة، ففي معرض مقارنة عمل الغزالي بعمل ابن سينا يظهر هذا الأخير " بدور المؤسس الذي يشيد صرح الفلسفة لبنة لبنة، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده... وأما الغزالي فدوره دور

(64) انظر: العجم. المرجع السابق. ص 59.

(65) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص ص 36-37.

(66) انظر الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص ص 39 – 128.

(67) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 36.

(68) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

الهادم لهذا البناء... والغزالي حين ينقد الفلسفة لا يتوقع من قارئه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفة تخول له الوقوف منها بين رجلين: مثبت مؤيد، وناقد هادم. ومثل هذا لا بد أن يكون عارفا بالمنطق"[69].

الباعث على تأليف الكتاب "غرضان أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر... والباعث الثاني: الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإنا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم... وفي هذا الكتاب تنكشف تلك الاصطلاحات، فهذا أخص الباعثين والأول أعمهما وأهمهما."[70]، مما يبين وعي الغزالي لما يعمله وأنه قاصد إلى ذلك قصداً واضحاً.

بدأ الغزالي في إحداث التغييرات بشكل تدريجي، ففي الترتيب أخّر كتاب الحد عن كتاب القياس وذلك على خلاف ما يسير عليه الفلاسفة أثناء كتابتهم في المنطق. وفي الأمثلة توجه نحو إيراد أمثلة فقهية إلى جانب الأمثلة العقلية، وذلك لكي" تشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته"[71]. وقد افرد فقرات خاصة بهذه الأمثلة على أشكال القياس الحملي المختلفة[72]، وقد استبق من ينكر عليه ذلك قائلاً: "ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والازدراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه في طعنه وازدرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه"[73].

المرحلة الثانية: مرحلة البناء والتطبيق:

يقوم الغزالي في المرحلة الثانية **بإحداث تغييرات جوهرية في الشكل والمضمون على مبحث المنطق**، فقد "انتقل الغزالي في المحك ومقدمة المستصفى إلى طور جديد، أبقى فيه على التصور الأرسطي، إنما بتحليل ومصطلحات وخلفيات إسلامية وعربية محض"[74]. هذه العملية

(69) الغزالي. معيار العلم. ص ص 15-17.

(70) دنيا، سليمان المقدمة التي وضعها لكتاب الغزالي. معيار العلم. ص ص 59 –60.

(71) الغزالي. معيار العلم. ص 61.

(72) انظر: الغزالي. معيار العلم. ص ص 149 – 150.

(73) الغزالي. معيار العلم. ص 61.

(74) العجم. المرجع السابق. ص 99.

بدأت بتغيير المصطلحات في كتاب محك النظر، وانتقلت إلى تأكيد نفي ارتباط المنطق بالفلسفة اليونانية عبر ربطه نظرياً بالقرآن الكريم في كتاب القسطاس المستقيم أولاً، ثم ربطه تطبيقياً بأصول الفقه في مقدمة كتاب المستصفى ثانياً.

محك النظر:

يشكل هذا الكتاب خطوة مهمة خطاها الغزالي باتجاه إحلال المنطق في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، ففيه أجرى تعديلات في الأسماء تنبئ أن هدفه هو جعل المنطق الأداة الأساسية في القياس العقلي والفقهي على حد سواء، والملاحظة التي استجدت مع هذا الكتاب أن الغزالي بدأ يحدث تغييرات على مستوى بنية الكتب المنطقية ففي محك النظر" انقلبت بنية الكتاب بكاملها فقد غدت إسلامية الروح عربية الطابع اللغوي، بعداً وتصوراً مع المحافظة على المعايير المنطقية"[75]. ومن ذلك أنه "أحدث موضوعات جديدة أبرزها حصر مدارك الأقيسة الفقهية وطريقا الإلحاق... مع الميل التام نحو معاينة المسائل الدينية والخصوصيات اللغوية"[76]، كما أننا نجده يقدم القياس على الحد تقريباً منذ الجملة الأولى في متن الكتاب فبعد خطبة الكتاب مباشرة، يقول: "اعلم أنك التمست شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبيه على مثارات الغلط فيها"[77]، وبالفعل فقد جعل القسم الأول في محك القياس، والقسم الثاني في محك الحد، وذلك على عكس خطة المناطقة في بناء كتبهم المنطقية.

وتابع تعامله مع مهمة تغيير المصطلحات بشكل أكثر عمقاً واتساعاً، فغيَّر المصطلحات المنطقية باتجاه مصطلحات ذات صبغة فقهية واضحة وذلك تمهيداً للتحول من القياس المنطقي إلى القياس الفقهي.

سوّغ الغزالي عمله هذا على أنه تجهيز للسامع للتعامل مع هذه المصطلحات في إطار ثقافته العربية الإسلامية، يقول:" ولهذا شرح لكن لا أظنك تهتدي إلى ذلك بنفسك مهما ساعدك الجدّ في التأمل والمثابرة على الممارسة. فإن عليك وظيفتين إحداهما تأمّل هذه الأمور الدقيقة، والأخرى الأنس بهذه الألفاظ العربية. فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن أتبع واحدًا منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم

(75) العجم. المرجع السابق. ص ص 157 – 158.

(76) العجم. المرجع السابق. ص 144.

(77) الغزالي. محك النظر في المنطق. ص 203.

واخترعت ألفاظا لم يشتركوا في استعمالها؛ حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها."[78].

وقد أورد رفيق العجم قائمة تفصيلية[79] تظهر التغييرات التي طرأت على المصطلحات المستعملة في المنطق بين كتب الغزالي المتعاقبة، ونورد فيما يلي جدولاً يحتوي بعضاً من هذه التغييرات، حيث يظهر بين كتابي المعيار والمحك حد فاصل تتغير المصطلحات قبله عن تلك التي نجدها بعده.ويشير الغزالي كلما سنحت له الفرصة إلى عمله في استحداث الأسماء الجديدة للمصطلحات المنطقية ويقارنها بما لدى المناطقة والمتكلمين، فيقول مثلاً:" المتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند"[80].

المرحلة الأولى: مرحلة الهدم		المرحلة الثانية: مرحلة البناء والتطبيق		
مقاصد الفلاسفة	معيار العلم	محك النظر	القسطاس المستقيم	مقدمة المستصفى
الجزئي	الجزئي	المعين		المعين
الكلي	الكلي	المطلق		المطلق
التصور	التصور	المعرفة		المعرفة
التصديق	التصديق	العلم		العلم
الموضوع	الموضوع	المحكوم عليه		المحكوم عليه
المحمول	المحمول	الحكم		الحكم
إيجاب	إيجاب	إثبات	إثبات	إثبات
سلب	سلب	نفي	نفي	نفي
القياس	القياس	القياس	القياس	الميزان
الحد الأوسط	الحد الأوسط	العلة	العلة	العمود
القياس الحملي	القياس الحملي	التعادل	التعادل	التعادل
الشرطي المتصل	الشرطي المتصل	التلازم	التلازم	التلازم
الشرطي المنفصل	الشرطي المنفصل	التعاند	التعاند	التعاند

(78) الغزالي، أبو حامد. محك النظر في المنطق. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت. دار الكتب العلمية. بلا تاريخ. ص 225. مع كتاب ابن حزم التقريب لحد المنطق ص ص 193 – 285.

(79) العجم. المرجع السابق. ص ص 64 – 65

(80) الغزالي. محك النظر في المنطق. ص 227. الخط الغامق في كلمة (نحن) من عندنا.

الشكل	الشكل	النظم	النظم	النظم
المقدمة	المقدمة	الأصل	الأصل	الأصل
النتيجة	النتيجة	الفرع	الفرع	الفرع
الإمكان	الإمكان	الإمكان	المباح	المباح

القسطاس المستقيم:

بعد كل التغييرات التي ظهرت في الكتب السابقة للغزالي، بقيت مسألة أصل المنطق وارتباطه بالفلسفة اليونانية تشكّل معضلة بالنسبة له، وذلك لجهة العلاقة الإشكالية بين الدين عموماً - والدين الإسلامي خصوصاً- والفلسفة اليونانية، فكان عليه أن يتعامل مع المهمة الجزئية الثانية، وهي **تأصيل المنطق** في سبيل القضاء على التناقض الحاصل بين العقيدة الإسلامية ومبحثي الإلهيات والطبيعيات في الفلسفة اليونانية إذ " وجد أن اعتناقاً مزدوجاً للفلسفة العقلية وللدين يؤدي بالفرد إلى الاضطراب المعرفي والنفساني، فخرج بعدها بكتاب إسلامي الشكل والمبنى والمعنى والاستعمال هو القسطاس المستقيم"[81].

يتميز كتاب القسطاس المستقيم في بنيته الداخلية وفي غرضه، فهو لم يُكتب على طريقة الكتب المنطقية السابقة للغزالي، ولا حتى على طريقة غيره من المناطقة. فمثلاً من حيث التبويب كُرّس هذا الكتاب فقط لمبحث القياس، ولا نجد فيه أبواباً خاصة بالحد والقضية والعلاقات بين القضايا، كما أن القياس المباشر ليس موجودا فيه.

وقد تابع الغزالي في هذا الكتاب التغييرات التي كان بدأها في كتابيه السابقين (المعيار والمحك)، إذ يقول:" أما هذه الأسامي-يقصد مصطلحات المنطق – فإني ابتدعتها"[82] وهي إشارة إلى عمله في تغيير مصطلحات المنطق عما يستخدمه المناطقة، و يبرر عمله هذا كما يلي: "بعثني على إبدال كسوتها بأسماء أخر غير ما سموها به، ما عرفت من ضعف قريحتك، وطاعة نفسك للأوهام، فإني رأيتك من الاعتزاز بالظواهر، بحيث لو سُقيت عسلا أحمر في قارورة حجام لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل طاهر في أي زجاجة كان.... نزلت إلى حدّك فسقيتك الدواء في كوز الماء، وسقتك به إلى الشفاء، وتلطفت لك

(81) العجم. المرجع السابق. ص 59.

(82) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 41.

تلطف الطبيب لمريضه. ولو ذكرت لك أنه دواء وعرضته في قدح الدواء، لكان يشمئز عن قبوله طبعك، ولو قبلته لكنت تجرعته ولا تكاد تسيغه. فهذا غرضي من إبدال تلك الأسامي"[83].

في هذا الكتاب تظهر**محاولة الغزالي البرهنة على أن للمنطق أصلا في الكتب السماوية** (القرآن الكريم وصحف إبراهيم وموسى)، فيقول:" وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سُبقت إلى استخراجها... ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسامٍ أخر غير ما ذكرته وعند الأمم السالفة... كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام"[84]. ولعله هنا يردّ بشكل مسبق على منتقديه الذين يرون في المنطق علماً لا إسلامياً بل ولا دينياً، وأنه يفسد العقيدة ويشوشها،وأن له بديلاً من العلوم الدينية الكلامية.

انطلق الغزالي في القسطاس المستقيم من خلال قراءته الخاصة لقصة إبراهيم الخليل مع نمرود الذي ادعى الألوهية، فحاجّه إبراهيم: ﴿**إِذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ**﴾البقرة: ٢٥٨، فعارضه ذاك بقوله: ﴿**أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ**﴾ البقرة: ٢٥٨، فعدَل إبراهيم إلى حجة أخرى لا يمكن دحضها: ﴿**قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ**﴾ البقرة: ٢٥٨، وعندما يقرأ الغزالي هذه الآية مقرونة بالآية التالية: ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**﴾الأنعام: 83، يستنتج أن ههنا حجةً ما، وعليه أن يستخلصها، وستكون ميزاناً له في قياس وتفحص غيرها من القضايا.

تكلم الغزالي في هذا الكتاب عن ثلاثة موازين هي التعادل والتلازم والتعاند وهي توازي القياس الحملي (الاقتراني)، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل عند المناطقة. وميزان التعادل بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي الأكبر والأوسط والأصغر.

وفيما يلي نستعرض مثالاً واحداً لكيفية استخراج الغزالي للموازين (أنماط القياس) وتأصيلها من القرآن الكريم. ونحيل القارئ إلى كتاب القسطاس المستقيم لمعاينة الموازين الأخرى[85].

(83) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص ص 41 – 43.

(84) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 41.

(85) انظر: الغزالي. القسطاس المستقيم. ص ص 28 -47.

ميزان التعادل الأكبر:

1- **موضع الميزان من القرآن:**"﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾. البقرة: ٢٥٨.

2- **صحة الميزان:**" وذلك أن (نمرود) ادعى الإلهية وكان الإله عندهم هو القادر على كل شيء. فقال إبراهيم: الإله إلهي لأنه الذي يحيي ويميت وهو القادر عليه، وأنت لا تقدر عليه. فقال:﴿**أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ** ﴾البقرة: ٢٥٨، يعني أنه يحيي النطفة بالوقاع ويميت بالقتل، فعلم إبراهيم عليه السلام أن ذلك يعسر عليه فهم بطلانه، فعدل إلى ما هو أوضح عنده فقال:﴿**فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ** ﴾البقرة: ٢٥٨."[86].

3- **عيار الصنجة: إن ثبوت الحكم على الصفة حكم على الموصوف**، وصورته:
" كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل.
وإلهي هو القادر على الاطلاع وهذا أصل آخر.
فلزم من مجموعهما بالضرورة: أن إلهي هو الإله" [87].

4- **استعماله:** عرض الغزالي بعض الأمثلة منها العقلي ومنها الفقهي، ونورد أحدها: إن" كون النبيذ حراماً ليس واضحاً بنفسه، بل يعرف بأصلين (أحدهما) أنّه مسكر، وهذا يُعلم بالتجربة. (والثاني) أن كل مسكر حرام، وهذا بالخبر الوارد عن الشارع."[88]. وينتج منه أن النبيذ حرام. وهذا هو الشكل الأول من القياس الحملي عند أرسطو.

يقول الغزالي: "وأما ميزان التعادل فتتعادل فيه كفتان، وليست أحدهما أطول من الأخرى، بل كل واحدة منهما تشتمل على صفة وموصوف فقط"[89]، وأنه سماه الأكبر لأنه" أوسع الموازين،

(86) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 21.
(87) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص ص 21 ،22.
(88) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 25.
(89) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 44

إذ يمكن أن يستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص والنفي العام والنفي الخاص، فقد أمكن أن يوزن به أربعة أجناس من المعارف"[90].

مقدمة كتاب المستصفى من أصول الفقه:

كتاب المستصفى ليس كتاباً فيالفلسفة ولا في المنطق، بل كتاب في أصول الفقه. وما يجعلنا ندرجه هنا أن مقدمته تمثل مرحلة الشروع العملي في استخدام ونشر المنطق في إطار الثقافة العربية الإسلامية دون محاذير، واعتباره آلة نافعة للعلوم جميعها، العقلية منها والفقهية، واعتباره مقدمة لازمة لكل العلوم النظرية، وقد أشار الغزالي إلى أنها ليست من الكتاب ويمكن للناسخ أن يبتدئ بنسخ الكتاب مما بعدها، يقول:" نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم. 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**، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه."[91].

إن الغاية من وضع المنطق كمقدمة لكتاب في أصول الفقه هي غاية تطبيقية، أو لإقناع المنكرين عليه عمله في المنطق بأن المنطق بعد التغييرات الكبيرة التي أجريت عليه يمكن تطبيقه على العلوم الإسلامية والاستفادة منه، بل إن من لا يحيط به فلا ثقة في علومه من حيث الدقة واليقينية.

مآل تجربة الغزالي في المنطق:

بعد هذا الجهد الذي بذله الغزالي نتوقع أن يكون عمله قد أثمر في البيئة الإسلامية على مستوى استخدام المنطق. ولكننا نفاجأ أن من كان مؤيداً للمنطق بقي على تأييده واستمر في العمل كما كان على المنطق الأرسطي بمصطلحاته ووضعه السابق دون تحويل إلى منتجات عمل الغزالي، ومن كان ضد المنطق قد ازدادت شراسة هجمته.

(90) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 34.

(91) الغزالي. المستصفى من علم الأصول. ص 30.

موقف المؤيدين:

لم يغيّر مؤيدو المنطق طريقة عملهم في المنطق، ولم يأخذوا بمنتجات تجربة الغزالي، بل أبقوا على مصطلحاتهم وبنية كتبهم كما هي، وكان الأساس لديهم دراسة كتب أرسطو المنطقية وشروحها المختلفة على طريقة مدرسة بغداد. بل إن التقليد الذي يعود إليها من ربط المنطق بالطب بقي مستمراً لديهم في غالب الحالات فالمنطقي يكون طبيباً، وهو أمر لم يكن متوفراً لدى الغزالي، فهو فقيه -منطقي أو أصولي-منطقي أو حتى صوفي-منطقي، لكن ليس طبيباً.

بالجملة لم يكن للغزالي أي أثر يذكر عند العاملين بالمنطق. بل على العكس من ذلك فقد كان تأثير ابن سينا في مناطقة ذلك العصر هو التأثير الواضح[92]، وابن سينا كما نعلم هو الفيلسوف الذي كان عمل الغزالي النقدي موجهاً بشكل أساسي ضد فلسفته ومنطقه. بل إن "جميع الشخصيات الرئيسة تقريباً - منأمثال-زين الدين الجرجاني، وابن ملكا وابن رشد نفسه والسهروردي وفخر الدين الرازي – تجسد هذه الدفعة الإيجابية لاستمرار تأثير ابن سينا في تطور المنطق العربي"[93].

موقف المعارضين:

ازداد موقف المعارضين للمنطق في إطار الثقافة العربية الإسلامية،بل وتأصّل، ونتكلم فيما يلي عن شخصيتين كان لهما أثر واضح في التنديد بتجربة الغزالي والحيلولة دون انتشار أثرها في اطار العمل الفقهي والأصولي الإسلامي، وهو الميدان الذي أراد الغزالي أن يبرر إدخال المنطق إلى البيئة العربية الإسلامية من اجل خدمته، وهما ابن تيمية وابن الصلاح، وقد انصبَّ نقدهما على الجانب المنطقي وهو الجانب المخصص بهذا البحث في حين أن أكثر ناقديه الآخرين قد توجهوا إلى عمله في التصوف وكتاب إحياء علوم الدين وقراءته للفلسفة عموماً.

ابن الصلاح[94]:

مثل ابن الصلاح غاية موقف الفقهاء حيال المنطق، حيث أفتى فتوى شهيرة و خطيرة حظر فيها العمل بالمنطق، وَرَد فيها أن " الفلسفة أسّ السفه... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة،

(92) ريشر. المرجع السابق. ص 188.

(93) ريشر. المرجع السابق. ص 188.

(94) ابن الصلاح: أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشافعي – الإمام المحدث المشهور – صاحب الفتوى المشهورة في تحريم المنطق توفي في 24 ربيع الآخر سنة 643 هـ، أيلول 1254 م.

ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به ... ومن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحدّ والبرهان فقعاقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن، لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة علومها، وخاض بحر الحقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة "[95]، وقد كانت فتوى ابن الصلاح هذه كما يقول جولدتسيهر هي التعبير الرسمي عن الرأي السائد في البيئات الدينية السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي إبان ذلك العصر[96]. وقد أحدثت إحجاماً عن الفلسفة والمنطق وعداءً شديداً بين صفوف المفكرين والعامة على حد سواء، لدرجة أن البعض ممن عمل بالمنطق والفلسفة بقي متخفياً زمناً طويلاً كما أسلفنا. والملاحظة العامة في هذه الفتوى أنها حرَّمت العمل المنطق قياساً على غيره، وأنها **نقد من الخارج.** فابن الصلاح لم يعمل بالمنطق، ولم يأت تحريمه له على أساس دراسة خاصة له وإنما عن طريقين خارجيين: أولهما أنه مدخل الفلسفة وعلم الكلام وما ينطبق عليهما ينطبق عليه قياساً، وثانيهما أنه مما لم يرد فيه نصوص من الكتاب أو السنة أو عمل السلف. وقد كان لهذا النقد على الرغم من " خارجيته!" أثره على وضع المنطق في إطار البيئة الثقافية العربية الإسلامية، وذلك بالإضافة الى عدد من العوامل الأخرى ساهمت جميعها في وصول الأمر إلى أن يقال: " من تمنطق فقد تزندق!".

وحتى نضع هذه الفتوى في سياقها وموضعها نقول إنها كانت تعبيراً عن وضع سائد أكثر منها مُحدثة لهذا الوضع، فقد ذكر ابن خلدون مثلاً: "أنّ صناعة المنطق الّتي تسير بها الأدلّة وتعتبر بها الأقيسة ولم تكن ... ظاهرة في الملّة، ولو ظهر منها بعض الشّيء فلم يأخذ به المتكلّمون لملابستها للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد الشّرعيّة بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك"[97]، وما يهمنا هنا ان ابن خلدون قد عزى عدم انتشار صناعة المنطق الى "ملابستها للعلوم المباينة للعقائد الشرعية" وهذا هو الأساس في رفضها وهي خاصية بنيوية وما فتوى ابن الصلاح إلا إشهار وصياغة لها .

---

(95) ابن الصلاح، تقي الدين. فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد. القاهرة. 1348 هـ . ص 35

(96) الطويل. قصة النزاع بين الفلسفة والدين. مطبعة الاعتماد القاهرة 1947 ص ص 122 – 123.

(97) ابن خلدون، عبد الرحمن. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.ص 589.

ابن تيمية[98]:

أما ابن تيمية فإن نقده للمنطق جاء من الداخل، أي أن حججه ضد المنطق الأرسطي كانت نقداً للمقولات المنطقية ذاتها وتفنيداً لحجج المناطقة في الدفاع عن بنية المنطق وخلفيته الميتافيزيقية، فبعد الدراسة المتأنية والمتعمقة " انبرى إلى نقد المنطق نقداً بناءً طارحاً البديل الشامل للدعوة الأرسطية وللذين تبنوها"[99]. وقد حدّد ابن تيمية هدفه في إبطال قولهم: إن التصورات لا تنال إلا بالحدّ، وقولهم: إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس. ومعلوم أن المناطقة يبدؤون كتبهم بعبارة شهيرة هي أن العلم إما تصور أو تصديق وأن التصور لا ينال إلا بالحد وأن التصديق لا ينال إلا بالقياس، وقد اعتمد في إبطاله للشق الأول على حجة الدور التي تقول إن التعريف بالحد يحتاج إلى حد أخر وهكذا إلى ما لا نهاية له، يقول:" إذا كان الحد قول الحاد فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد، وإما أن يكون قد عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم الدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء. وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم وهو قولهم (إنه لا يعرف إلا بالحد)"[100]. واعتمد في إبطاله للشق الثاني على تعذر برهنة المناطقة بحصر حصول العلم على القياس، فقولهم: " إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس ... قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة. ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم "[101].

لقد أكد ابن تيمية على أن المنطق غير مقبول في البيئة الثقافية العربية الإسلامية بنقده من الداخل وإظهار عدم إمكانية دمجه ومزجه في هذه البيئة، وانتقد أول من أدخله إليها، فقال: "لم يكن أحد من نظّار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي"[102].

---

(98) ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس احمد، توفي بدمشق في 20 ذي القعدة سنة 728هـ أواخر سبتمبر 1328م.

(99) العجم. المرجع السابق. ص 322.

(100) ابن تيمية، تقي الدين. كتاب الرد على المنطقيين. إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان. ط3، 1976. ص 8.

(101) ابن تيمية. المرجع السابق. ص 88.

(102) ابن تيمية. المرجع السابق. ص 337.

إن الأثر الكبير لهذين النوعين من النقد(أي الداخلي والخارجي) للمنطق بنى سداً منيعاً أمام الأخذ بنتائج عمل الغزالي في المنطق إن كان على مستوى الألفاظ أم على مستوى البنية والمضمون المعرفي.

خصائص تجربة الغزالي في المنطق:

من خلال ما تقدم من دراسة لعمل الغزالي في المنطق يمكننا أن نحدد نقاط اشتراكه مع غيره من المؤيدين للمنطق، وبالمقابل النقاط التي انفرد بها عنهم فكانت من مميزات تجربته:

أولا: نقاط الاشتراك:

1- اشترك الغزالي مع الفلاسفة في **التردد الذي لاحظناه في شأن عدد أقسام الفلسفة وموقع المنطق منها**، ففي **مقاصد الفلاسفة** يقول: "إن علومهم أربعة أقسام: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات"[103]،وفي **المنقذ من الضلال**يقسم علوم الفلاسفة إلى " ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وإلهية، وطبيعية، وسياسية، وخلقية."[104]، ولكننا في الحالتين نرى أنه أدرج المنطق في علوم الفلاسفة.

2- اشترك الغزالي معهم أيضاً في الإيمان بأن **المنطق لا يتعارض مع الدين**، فيرى أن المنطقيات " لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً"[105].

3- كما اشترك معهم في تأكيد **فائدة المنطق وأهميته**، ففائدة " المنطق اقتناص العلم. وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة."[106].

ثانياً: نقاط الانفراد:

1- في مقابل ذلك، انفرد الغزالي في تأكيد أن **للمنطق ما يناظره لدى المتكلمين**. وأن الاختلاف بين استدلال المتكلمين والمنطق الأرسطي ينحصر في عنصرين فقط، هما: العبارات والاصطلاحات من جهة، وأنه يزيد الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات من جهة أخرى.

---

(103) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 31.

(104) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 79.

(105) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 81.

(106) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 37.

2- وانفرد الغزالي أيضاً في القول **بنظرية الاستدراج المقصود**، فيرى أن الفلاسفة يستدرجون القارئ إلى الإيمان بما يقولونه في الإلهيات عندما يقدمون الرياضيات والمنطق، ويشترطون الإحكام لهما للتوصل إلى فهم الإلهيات والطبيعيات. وقد توجه بالمنطق لدعم الفقه، فحوّل أمثلته من أمثلة عقلية كما اعتاد المناطقة إلى أمثلة فقهية.

3- كما انفرد الغزالي عن الفلاسفة في محاولته **إبعاد المنطق عن الفلسفة** واعتباره علماً مستقلاً لا يرتبط بالفلسفة، فلم ينتقده من الداخل كما انتهج مع الفلسفة، بل توجه إلى نقده من الخارج من جهتين الفلاسفة الذين اتهمهم باستدراج ضعاف العقول إلى مذاهبهم وأنهم استخدموا المنطق مقدمة لعلومهم من باب التهويل[107]، وإلى المتلقي غير المتمرس الذي ينظر في المنطق وبراهينه فيستحسنها "فيظن أن ما ينقل من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"[108].

التقييم العام لعمل الغزالي :

1- تقييم العمل العام للغزالي بالنسبة إلى تاريخ المنطق في المشرق:

يمكن القول (مع ريشر) إن عمل الغزالي قد أسهم في الإبقاء على المنطق بصورة نهائية في الشرق الإسلامي، ويعزو الفضل في ذلك إلى الغزالي وإلى أستاذه الأشعري فـ " لولاهما للاقى المنطق نفس المصير الذي لقيه في إسبانيا الإسلامية، حيث انتهى أمره بقرب عام 1250"[109]. والدليل على هذا الفعل استمرار المتكلمين بكافة فرقهم العمل بمعزل عن المنطق الأرسطي حتى أواخر القرن الخامس الهجري حين بدأ مزج المنطق الأرسطي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على أيدي المتأخرين من المتكلمين، ويعود الدور الأكبر في ذلك إلى أبي حامد الغزالي[110]. وقد ارتكز عمله إلى عدة أسس منها: محاولة "فصل المنطق عن الفلسفة [مما] جعل من الممكن قبوله من الناحية الدينية "[111]، وكذلك استخدامه في الدراسات الإسلامية، وخصوصاً أصول الفقه في كتابه المستصفى الذي "كان له أهمية بعيدة المدى في تطور الدراسات المنطقية في الإسلام"[112].

---

(107) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

(108) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 82.

(109) ريشر. المرجع السابق. ص 182.

(110) انظر النشار. المرجع السابق. ص 98.

(111) ريشر. المرجع السابق. ص 196

(112) ريشر. المرجع السابق. ص ص 181 – 182.

وأخيرا التأكيد المستمر والشديد من قبل الغزالي على " أن المنطق هو آلة للفكر، فهو لا ينطوي على أي محتوى مذهبي من أي نوع، وبالأولى ليس فيه خطر على الدين"[113]. وبالنتيجة يصل ريشر إلى أنه " مما لا نزاع فيه أن أهم عامل منفرد أدى إلى الاعتراف بأهمية المنطق وقبوله من الناحية الدينية كان تدعيم الغزالي لهذا الرأي"[114].

2- العناصر الأساسية المؤثرة في عمل الغزالي:

أعاد بعض الباحثين التغييرات التي أنجزها الغزالي إلى خضوعه لضرورات الثقافة العربية الإسلامية ومتطلباتها فيرون أن" تصوره في مبحث الحد اندفع تحت وطأة الأداء الإجرائي الديني"[115]، وأنه عمل تحت تأثير "عامل اللغة العربية ببنيتها ومترادفاتها وطبيعتها المشخصة"[116]. مما جعله ينظر إلى الحد من وجهة نظر لغوية عربية، وليس من وجهة نظر وجودية كما فعل أرسطو، "فالمسلمون لم يعوا الحد إلا في دوره الاسمي المميز بين الألفاظ"[117].

ويمكن الحديث عن أثر البيئة الثقافية التي عاصرها الغزالي على طبيعة وشكل عمله وكذلك على مآله التاريخي، فقد مثلت تلك البيئة بنية تتحكم خصائصها في إدخال أو منع أي نسق معرفي أجنبي عنها (مع العلم أن هذه الخاصية تمثل قاعدة عامة وليست منحصرة في هذا المثال). فعلى سبيل المثال أعاقت الخاصية اللغوية التي تميز البنية الثقافية العربية الإسلامية دخول المنطق، وذلك بسبب التشابك في الوظائف التي تؤديها اللغة وتلك التي يمكن للمنطق أن يؤديها وقد ظهر هذا بوضوح في الرأي الذي عرضه النحويون في مسألة المنطق وخلاصته: أننا لسنا بحاجة إلى المنطق لأن اللغة العربية ببنيتها النحوية تغني عنه.

حاولنا في هذا البحث أن نأتي على جوانب تجربة الغزالي في المنطق منظوراً إليها من الداخل والخارج، **والنتيجة التي خلصنا إليها هي أن الخصائص الفريدة لتجربة الغزالي والجهد الكبير الذي بذله مضافا إلى الوقت الكبير الذي أنفقه في محاولته إدخال المنطق**

(113) ريشر. المرجع السابق. ص 195.

(114) ريشر. المرجع السابق. ص 195.

(115) العجم. المرجع السابق. ص 87

(116) العجم. المرجع السابق. ص ص 98 – 99.

(117) العجم. المرجع السابق. ص ص 84 – 85.

إلى فضاء العمل الأصوليلم تشفع له، فقد باءت هذه التجربة بالفشل التاريخي الذريع، إذ لم نجد له تلاميذ في المنطق، في حين أن تلاميذه في الفقه والتصوف والعداء للفلسفة كثيرون.

The Experience of Al-Ghazali in Logic

Ibraheem M. Al-Masri, *3rd Facutly of Education, Damascus Universtiy,Daraa, Syria*

Abstract

This study focuses on the characteristics of Al-Ghazali's point of view in logic. Al-Ghazali attempted to formulate changes in logic with the intention of constructing it to be acceptable within Arabic-Islamic culture. Al-Ghazali's vision presented in many of his books throughout two stages. In the first stage, Al-Ghazali tried to show that logic is not used only by the Greeks and philosophers or by a certain nation; He considers it as an approach in every field of knowledge and science. In the second stage, Al-Ghazali had constructed a new structure of language in logic. Additionally, he tried to eliminate the Aristotelian metaphysical concepts, which are in contradictory with Islamic religious beliefs. At the same time, he derived from the Holy Quran the criterions, which make logic useful in theology as well as in the perceptual sciences.Al-Ghazali's project had been miscarried by his followers and was not adopted by any group of thinkers after him.

قدم البحث للنشر في 2014/6/4 وقبل في 2015/6/7

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

1. الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)**. قرأه وعلق عليه: محمود بيجو. المطبعة العلمية. دمشق. 1993 م.
2. الغزالي، أبو حامد. **الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين**. تحقيق عبد اللطيف عاشور مكتبة القرآن. القاهرة. بلا تاريخ.

3. الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول." المقدمات المنطقية – الأحكام"**. دراسة وتحقيق د. حمزة بن زهير حافظ. الجامعة الإسلامية – كلية الشريعة. المدينة المنورة. الجزء الأول. 1413هـ.

4. الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت. ط7. بلا تاريخ.

5. الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ط6، 1972

6. الغزالي، أبو حامد. **محك النظر في المنطق**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت. دار الكتب العلمية. بلا تاريخ. مع كتاب ابن حزم "**التقريب لحد المنطق**" وتتوزع على الصفحات ص ص 193 – 285.

7. الغزالي، أبو حامد. **مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة**. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961.

8. الغزالي، أبو حامد. **منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم**. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961.

ثانياُ: المراجع:

9. ابن الصلاح، تقي الدين. **فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد.** بلا اسم ناشر-القاهرة. 1348 هـ.

10. ابن تيمية، تقي الدين. **كتاب الرد على المنطقيين**. إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان. ط3، 1976.

11. ابن خلدون ، عبد الرحمن. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. تحقيق: خليل شحادة ، دار الفكر، بيروت ، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.

12. ابن سينا. **رسالة في أقسام العلوم العقلية** (وهي التاسعة في مجموعة رسائل). مطبعة كردستان العلمية بمصر. 1328ه.

13. ابن سينا. **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة. 1982.

14. إسماعيل، عز الدين وآخرون. **أبو حامد الغزالي: إمام العقل وحجة الإسلام**. سلسة نوابغ العرب العدد 5. دار العودة، بيروت. 1986.

15. الأعسم، عبد الأمير. **الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة. 1998.

16. الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. 2009.

17. الجابري، محمد عابد. تقديم كتاب ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل، (الدين والمجتمع)، إشراف محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي: مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، 1997

18. ريشر، نيقولا. **تطور المنطق العربي**. ترجمة ودراسة وتعليق: د. محمد مهران. دار المعارف، القاهرة – مصر. 1985

19. سليمان، عباس محمد حسن. **الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)**. دار المعرفة الجامعية، مصر. 1998 .

20. السيوطي، جلال الدين. **صون النطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرازق. سلسلة إحياء التراث الإسلامي. مجمع البحوث الإسلامية. الجزء الأول. بلا تاريخ.

21. الشاهين، شامل. **المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي**. دار الملتقى. حلب. 2003.

22. الطباطبائي، مصطفى. **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين**. ترجمة: عبد الرحيم ملازئي البلوشي. دار ابن حزم – بيروت. 1990 .

23. الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الفلسفة والدين**. مطبعة الاعتماد. القاهرة. 1947.

24. العجم، رفيق. **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية**. دار المشرق بيروت. ط1. 1989.

25. الغمري، عفاف.**المنطق عند ابن تيمية.** دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2001.

26. الفارابي. **إحصاء العلوم**. قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر. بيروت – لبنان. 1991.

27. القرضاوي، يوسف. **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. 1994.

28. قريب الله، حسن الفاتح، **دور الغزالي في الفكر**. مطبعة الأمانة، القاهرة – مصر .1978.

29. النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. دار النهضة العربية. بيروت-لبنان. 1984.

30. نظمي سالم، محمد عزيز. **تاريخ المنطق عند العرب**. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1983.