

نظرية المنطق
بين فلاسفة الإسلام واليونان
دراسة تحليلية لخصائص
البرهان القرآني الفلسفي

محفوظة
جميع الحقوق

الطبعة الأولى

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر

٢٥١٢٠٨٤٧

نظريّة المنطق

بين فلاسفة الإسلام واليونان

دراسة تحليلية لخصائص البرهان القرآني والفلسفي

تأليف
الدكتور / محمد السيّد الجليّند
أستاذ الفلسفة الإسلامية
دار العلوم - جامعة القاهرة

المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك - خلف الجامع الأزهر

٢٥١٢٠٨٤٧ 

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

صدق الله العظيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إن الحمد لله. نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. إنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبد الله ورسوله صاحب المنطق المبين والمنهج القويم. وعلى آله وصحبه ومن سلك سبيله وعمل بسنته ... آمين.

أقدم هذه الدراسة المقارنة إلى القارئ الكريم حول نظرية أرسطو في القياس والتعريف وموقف بعض مفكري الإسلام من المنطق اليوناني. قدمنا لذلك بموجز عن نشأة علم المنطق وتطوره وكيف تأثر أرسطو بالثقافات السابقة عليه كسقراط وأفلاطون. وكيف أخذ عن سقراط فكرة الماهية التي هي الحد أو التعريف وعن أفلاطون فكرة التقسيم إلى أجناس وأنواع وأثر ذلك كله في بنائه المنطقي.

ثم وضحت موقف المسلمين من المنطق، وبينت أن هناك تيارين يمثلان طبيعة العصر الذي انتقل فيه المنطق إلى اللغة العربية. تيار يؤيده ويعاضده وتيار ينكره ويعارضه، ومثلنا للتيار الأول بموقف الفارابي وابن سينا من الفلاسفة والغزالي وابن حزم من الفقهاء، ومثلنا للتيار الثاني بموقف المدرسة السلفية عمومًا وابن تيمية بصفة خاصة وما زال أثر هذين التيارين موجودًا إلى عصرنا الحاضر.

ثم قصدت بعد ذلك أن أضع أمام القارئ منهج القرآن في تأسيس اليقين في المعرفة وكيف ركز القرآن على الحواس والمدركات الحسية وأهمية دور العقل في تحصيلها، وبينت أن دور الحواس والعقل أساسي في بناء اليقين إذا كنا بصدد

التعرف على العالم الحسي أما إذا كنا بصدد التعرف على أمر غيبي فإن القرآن يقدم لنا منهجاً فريداً لناخذ به في تأسيس اليقين بهذا العالم الغيبي وبما وراء المادة كالإيمان بالله واليوم الآخر. ومن ملامح هذا المنهج القرآني أنه يعتمد في أسسه على المدركات الحسية بطريق مباشر أو غير مباشر لفت القرآن نظرنا إليها خلال آيات كثيرة وخلال مواقف متعددة للأنبياء مع أممهم وهنا أود أن ألفت نظر الدارسين إلى ضرورة اكتشاف المنهج القرآني في تأسيس اليقين بما وراء المادة والوقوف على خطوات هذا المنهج وعناصره، واستبيان معالم هذا المنهج في وصاياه وأوامره بأن لا يقبل المرء في عقله من المعارف إلا ما هو يقيني، ولا يرفض أيضاً أي رأي إلا عن يقين، وأن يحدد موقفه من العالم وما فيه بناء على ذلك، فلا يتكلم إلا عن علم، ولا يتبع قولاً لم يطمع عنده برهان صدقه، ويتضح من خلال ملاحظتنا لخطوات هذا المنهج كيف نوضح لأنفسنا الفرق بين ما هو يقيني وما هو ظني. وبين القول النابع عن الهوى والقول النابع عن اليقين وأثر ذلك كله في تكوين الاعتقاد لدي المؤمن، ولقد قصدت من ذلك أن أضع أمام القارئ نمطين من المناهج، نمط عقلي وصوري تجريدي يتمثل في منهج أرسطو في المنطق، ونمط نظر إلى الإنسان ككل واعتبر في ذلك كل ملكات الإنسان المعرفية ودورها في تحصيل اليقين. وهو منهج القرآن. وسوف أترك القارئ ليقارن ويحلل ويدرك الفرق شاسعاً بين المنهجين.

إنني أدعوا الباحثين إلى أن يكرسوا جهودهم لاستبيان معالم هذا المنهج وتجليته للقارئ المسلم فما أحوج المسلم المعاصر إلى الأخذ به في مجتمع كثرت علله وتنوعت أمراضه بسبب غياب هذا المنهج عن واقعنا اليومي، وليس من حقي هنا أن أدعي أنني اكتشفت كل معالم هذا المنهج، وأحطت بها كلها،

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

وإنما هي محاولة ألفت بها نظر الباحثين إلى هذا الأمر ادعوا الله أن تتبعها محاولات أكثر استقصاءً وتفصيلاً.

ولقد اخترت موقف المدرسة السلفية كنموذج لتطبيق هذا المنهج في مجالات متعددة لنبين أن هذا المنهج واقعي قابل للتطبيق مع اختلاف الزمان والمكان، فليس وقفاً على مستوى ثقافي معين ولا هو قاصر على ملكة دون أخرى من الملكات الإنسانية.

والله من وراء القصد وهو نعم المولى ونعم المعين .

المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

مناهج التفكير قبل أرسطو

- ١ -

قضية المنهج من قضايا الساعة، وطبيعة العصر الذي نعيشه فرضت على الباحثين الأخذ بمبدأ التخصص الدقيق في فروع العلوم المختلفة، فأصبح كل باحث يتساءل في دأب عن منهج البحث الذي يخصه في مجاله التخصصي قبل أن يبدأ مسيرته في بحثه. وأصبح علم المناهج ذا صفة استقلالية عن العلوم المختلفة أو هو مقدمة مستقلة لهذه العلوم، ولا شك أن لكل باحث منهجه كما أن لكل أمة ذات ثقافة متميزة منهجها الخاص بها، غير أن هناك قدرًا مشتركًا من المبادئ ذات صفة عامة تشترك فيها جميع الأمم مع اختلاف ثقافتها ولغتها، هذا القدر المشترك هو ما يسمى بالقضايا المنطقية وعلم المنطق.

ولقد دأب كثير من الباحثين في المنطق وقضاياها أن ينسبوا كل مسألة من مسائله إلى أرسطو باعتباره الأب الحقيقي للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة في القياس. فيقولون منطق أرسطو أو المنطق الأرسطي، أو يقولون قياس أرسطو والقياس الأرسطي، ولا شك أن هذه النسبة لها نصيب كبير من الصحة إذا نظرنا إلى المنطق ومسائله باعتباره قوالب شكلية لكل عملية فكرية أو باعتباره نمطًا صوريًا من التفكير العقلي يتركب من مقدمات ونتائج صورية، أقول قد يكون لهذه النسبة نصيب كبير من الصحة إذ لا شك أن أرسطو هو واضع هذه الصيغ وصاحبها وإليه يرجع فضل السبق في استنباط هذه الأشكال القياسية بقوالبها المعروفة.

لكن إذا كانت نسبة المنطق إلى أرسطو يعني بها أنه صاحب الكشف عن منهج التفكير العقلي السليم في تاريخ الفكر الإنساني فإن هذه المقولة ليس لها نصيب من الصحة على إطلاقها. وينبغي التحفظ في قبول مثل هذه الدعاوى التي لا يملك أصحابها دليلاً على صحتها. ذلك أن أرسطو لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة التاريخ الفكري للإنسانية، حقاً أنه علامة بارزة شأنه في ذلك شأن كل عظيم في مجال تخصصه، لكن ذلك لا يعني أبداً أنه بدأ دراساته المنطقية من فراغ، ولا يعني كذلك أن المنطق الذي عرف به واقرن باسمه هو المنهج الفكري الصحيح لكل عملية عقلية. فلقد كان قبل أرسطو علماء وفلاسفة كبار برزوا في مجالاتهم المختلفة ووصلوا فيها إلى نتائج يقينية دون أن يعرفوا منطق أرسطو أو يستعملوه في علومهم، وهذا لا يعني أن هؤلاء العلماء الذين سبقوا أرسطو لم يكن لديهم منطقهم الخاص بهم الذي توصلوا به إلى نتائجهم العلمية، ولا يعني أنه لم يكن لديهم منهج صحيح في التفكير والمعرفة والبحث والاستدلال على ما يريدون التوصل إليه سواء كان مرادهم حقاً أو باطلاً، صواباً أو خطأ. ومن الأمور المعروفة أن كل فرد له منهجه الخاص في الحصول على مراده، وشأن الأمم في ذلك شأن الأفراد.

ومن هنا تتميز حضارة أمة عن أمة أخرى كما يتميز تراث الأفراد فيما بينهم حتى في القضايا المشتركة والأمور الشائعة. كما يتميز لون الحضارة الواحدة في عصر عنه في عصر آخر.

ولا زلنا نقرأ في عصرنا هذا أن أرسطو لم يترك لمن أتى بعده شيئاً في هذا الفن. وأصحاب هذه الدعاوى ينظرون إلى تاريخ الفكر الإنساني وكأنه لم يتحرك من مكانه قيد أنملة عما كان عليه في عهد أرسطو وتلامذته، ويحاولون أن يفرضوا

علينا أن نلتزم في تفكيرنا منهجًا كان يناسب البشرية في عهد طفولتها. بعد أن وصل التفكير البشري الآن إلى مرحلة النضج في مجالات كثيرة من العلوم المختلفة.

- ٢ -

أصبح معروفًا لدى الباحثين أن فلاسفة اليونان قد اطلعوا على تراث الأمم السابقة عليهم والمجاورة لهم، وخاصة الحكمة الصينية وتراث الفرس والحضارة المصرية القديمة. ولقد اعترف أفلاطون نفسه بذلك في بعض محاوراته وتمثل تراث هذه الأمم المختلفة في كثير من جوانب الفلسفة اليونانية، ومن المعلوم أن الإنسان يفكر قبل أن يكتشف قوانين الفكر. ويتكلم قبل أن يكتشف أو يضع قوانين اللغة التي يتكلم بها. وأرسطو في كشفه عن قوانين المنطق يشبه إلى حد كبير عالم اللغة الذي يستمع إلى رواة اللغة ويلاحظ نطقهم لأواخر الكلمات مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة فيضع القاعدة التي تحكم النطق الصحيح لكل متكلم بهذه اللغة فيما بعد وكذلك كان الأمر فيما يتصل بأرسطو في وضعه لقوانين المنطق.

لكن المثير للدهشة حقًا أن أرسطو قد جعل العملية العقلية للتفكير موضوعًا للعلم خاص بها. وهذا هو الجديد الذي أضافه أرسطو إلى تراث اليونان. فإن فلاسفة كبارًا قد سبقوه كسقراط وأفلاطون ولم يفكر واحد منهم أن يجعل التفكير في ذاته ولذاته موضوعًا للعلم. أما أرسطو فقد تميز عنهم بأن وضع أشكالًا خاصة للقضايا وبين أن هذه الصور القياسية هي العنصر الأساسي الذي تبنى عليه عملية الاستدلال والبرهنة، وبين كيف تؤلف هذه القضايا من مقدمات تصل منها إلى نتائج ضرورية متى سلمت المقدمات من الشكوك، ومن المفيد هنا أن نشير إلى

المنابع التي أفاد منها أرسطو في ثقافته المنطقية حيث لم تكن جهوده في ذلك - كما قلنا سابقاً - إلا حلقة في سلسلة - ربما قاربت الكمال بما فعله أرسطو.

- ٣ -

١- فكرة الانتقال من العام إلى الخاص

إذا كان هناك من فضل يذكر للسوفسطائيين فإنهم نبهوا أرسطو إلى فكرة الانتقال من العام إلى الخاص، أو من الكلي إلى الجزئي الذي هو أساس في القياس.

ولقد ظهر السوفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد فأفسدوا على اليونان حياتهم العقلية، وكانوا يدعون أنهم حكماء ولم يكونوا من الحكمة في شيء. وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية في حياة اليونان، فلم يكن هدفهم البحث عن الحقيقة بقدر ما كانوا يثيرون اللجاج ويبعثون على الجدل لإقناع خصومهم بأنهم على حق وأن هدفهم هو الحق في كل ما يأتون من أفعال وأقوال. ولما كان البحث عن وسيلة للنجاح في الحياة العملية هدفاً مقصوداً لهم فقد وجدوا أن خير وسيلة لذلك هي التغلب على الخصم بإقناعه بأي وسيلة كانت أنهم على حق ولو كان ذلك على حساب الحق وعلى رقاب الآخرين. وكان سبيلهم في تحقيق مطلبهم هو الخطابة باستعمال الكلمات الرنانة التي لها وقع في أذن السامع وتأثير في نفسه فزخرفوا أقوالهم بعبارات محببة إلى السامع، واعتمدوا في جدلهم على إثارة العواطف والانفعال بدلاً من استعمال الحجة والبرهان.

وكانوا يبدأون خطبهم بإثارة القضايا العامة ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التي يريدونها. وهنا نجد الشبه قوياً بين نقطة البدء في منطق أرسطو وما

كان يفعله السوفسطائيون في خطبهم، وهو الانتقال من العام إلى الخاص. أو من الأمور الكلية إلى الأمور الجزئية. غير أن السوفسطائيين كانوا يعتمدون على الآراء الشائعة بين الناس والتي يسلمون بها عادة وقد لا تكون هذه الآراء حقًا في ذاتها لأن هدفهم كما قلنا ليس الوصول إلى الحق وإنما كانوا يقصدون إقناع الناس بما يريدون. دون نقد لهذه الآراء ودون تمحيص لها.

ومما ساعد السوفسطائيين على ذلك أن عصرهم تميز بالخطابة وكان الناس يجدون في الاستماع إليها متعة كبيرة يتلهون بها ويتسامرون حولها. ومن هنا كان الجمهور نفسه هو الحكم بين الخصمين، وكان أقوى الخصمين حجة هو الذي يصل إلى إقناع الجمهور بأي وسيلة كانت دون فحص لهذه الحجج ودون تساؤل حولها هل هي حق أو باطل؟ وهل تصل بنا إلى اليقين أم لا؟ لأن ذلك لم يكن يعنيه في شيء.

ومن الأمور المعروفة في مجتمع هذا شأنه أن يحكم الجمهور فيه لأكثر الخطباء إثارة لمشاعر الناس وأشدّهم تأثيرًا فيه وإن لم يكن أقربهم إلى الحق والصواب. وكثيرًا ما كان يعضد الخطيب رأيه بحجج تبدو وكأنها حق اليقين في نظر الجمهور ثم ما يلبث الخطيب نفسه أن يفندها أمام الجمهور ثانية ويبرهن على صدق وجهة النظر الأخرى. وكان يستخدم اللفظ الواحد في معانٍ عديدة فينتقل من أحدها إلى الآخر دون أن يحس المستمع شيئًا من ذلك.

ونتج عن موقف السوفسطائيين هذا أن شاعت أساليب الجدل اللفظي والمهارات الإنشائية بين الجمهور، وكان ذلك على حساب التفكير العقلي والمنهج الصحيح، وتأخر البحث عن الحجة والبرهان اليقيني ليحل محله البحث عن أكثر الأساليب إثارة وتأثيرًا في الناس.

ولا شك أنهم قد برعوا في اختيار الموضوعات التي تأخذ بلب السامع وبرزوا في عرضها ونادوا بأن الخطأ مستحيل، لأن الفرد عندهم كان مقياساً لكل شيء، فما يراه الشخص حقاً فهو حق، وما يراه باطلاً فهو كذلك، ولا قيمة عندهم للرأي الآخر، وإن كان هو عين الصواب.

- ٤ -

٢- فكرة الماهية (التعريف)

لفت سقراط نظر تلامذته إلى ما ينبغي أن يبحث عنه، وهو الكشف عن ماهية الأشياء أو حقائقها، وإليه يرجع الفضل الأول في تنبيه أرسطو إلى فكرة التعريف أو مبحث الحد، ولقد جاء سقراط في عصر ساد فيه منزعان من التفكير:

(أ) تفكير ميتافيزيقي ينظر فيه إلى العالم كله وما فيه بداية ونهاية متسائلاً حوله، من أين، وإلى أين، وكيف. ولماذا. محاولاً وضع إجابات مقنعة لهذه التساؤلات، وفهم العالم بما فيه من حركات الكواكب وتأثيرها وتطور الأشياء واستحالتها.... إلخ.

(ب) تفكير سوفسطائي يجعل الإنسان مقياساً لكل شيء من الصواب والخطأ والحق والباطل. ويحاول التشكيك في كل ما حوله من أشياء، فليس هناك شيء موجود عندهم على الحقيقة، وإذا كان هناك شيء موجود فلا سبيل لنا إلى معرفته، ولو عرفناه فلا سبيل لنا إلى أن نعرفه غيرنا.

بين هذين النمطين من التفكير ظهر سقراط ليوجه التفكير الفلسفي وجهة أخرى تختلف تماماً عما كان سائداً بين مفكري اليونان، فأخذ يبحث عما هو في متناول الناس من الصالح والطالح، والشرف، والعفة والفضيلة والسعادة والعدل والظلم، والدولة وتكوينها. وقال عبارته الشهيرة أن كل اهتمامي ليس موجهاً إلى

كشف أسرار الله وإنما إلى عقل الإنسان، ولذلك عرف عن سقراط أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فقد كان يحفز الناس على التفكير حفزاً، حتى قال عن نفسه أنه كالذبابة اللاذعة في صورة بشرية. كان لاذع النقد للآراء المشهورة التي تعارف عليها الناس وهي خطأ في ذاتها، فكرهه الشيوخ لأنه كان يحرجه، وأحبه الشباب لأنه كان يحبهم.

كما نقد نظام الدولة المعمول به في أثينا وهاجم النظام الديموقراطي المعمول به في عصره فاتهمه القادة والسياسيون بأنه يحرض الشباب ضد الدولة ونظامها. فأودعوه السجن حتى حكم عليه بالإعدام فتجرع السم بيده لتنتهي حياته في سبيل تحقيق العدل والحق بين أبناء وطنه.

ولقد أراد سقراط أن يجعل من المعرفة أساساً لكل الفضائل العقلية، وكتب على جدار معبده عبارته الشهيرة: «أعرف نفسك بنفسك» وبين أن الجهل سبب في كثير مما يصيب الإنسان، فكل عمل عنده ينبغي أن يكون مؤسساً على المعرفة أولاً. ويكفي عنده أن يعرف الإنسان ما هي الفضيلة حتى يتجنب الوقوع في الرذيلة. ومن هنا كان تراث سقراط مأدبة شهية نهل منه أرسطو في بناء نظريته في المنطق. ذلك أن محاورات سقراط كانت تدور في مجملها حول بناء نظرية في المعرفة. وكيف يتم للإنسان العمل الصحيح إذا هو علم علماً صحيحاً. والعلم الصحيح عند سقراط يجب أن يسبق كل عمل صحيح.

ولقد أرست طريقة سقراط أصول الحوار وتوليد المعاني بهدف الوصول إلى الحق طلباً له ووصولاً إليه، وهذا عكس ما كان يفعله السوفسطائيون الذين اتخذوا الخطابة وسيلة للغلبة وليس لإحقاق الحق. وكانت طريقة سقراط في محاوراته أن يناقش المقدمات والآراء الشائعة دون ملل، بل كان يتحلى بالصبر

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

والمثابرة لكي يصل إلى الحقيقة التي ينشدها وهي الكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها. والكشف عن ماهية الأشياء هو التعريف الحقيقي لها. ومن هنا قال أرسطو أن سقراط كان يبحث عن جوهر الأشياء وماهيتها... وماهية الأشياء هي نقطة البدء في كل قياس لأن كل مقدمة من مقدمتي القياس ما هي إلا تعريف ما للشئ المذكور، ولذلك فإن سقراط قد وضع في محاوراته اللبنة الأولى لبناء القياس على الشكل الذي حدده أرسطو فيما بعد حيث اهتم بتعريف الأشياء بالكشف عن ماهيتها. ولا شك أن التعريف تحديد للقضية المنطقية بموضوعها ومحمولها. ولعل ما يساعدنا في الكشف عن دور سقراط في ذلك محاوره سقراط لأنطيفون حول معنى السعادة. يقول أنطيفون مخاطبًا سقراط:

كنت أظن أن الاشتغال بالفلسفة يجعلني أكثر الناس حظًا غير أنه يظهر لي أنك تستخدم من الحكمة ما يناقض السعادة، ولو أن عبدًا رقيقًا عاش في ظروفك لهرب منك.

إنك يا سقراط تأكل أغلظ الطعام وتشرب أردأ الشراب وتلبس ثوبًا واحدًا صيفًا وشتاءً، إنك تسير بين الناس حافي القدمين ولا تلبس قميصًا، إذا كان هؤلاء الذين يخالطونك يشبهونك تمامًا فثقتي أنك يا سقراط تعلم الناس فن الشقاء.

أجابه سقراط: أتحتقر طعامي يا أنطيفون؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الغذائية؟ أيصعب الحصول عليه. هل هو أغلى ثمنًا من طعامك... هل رأيته يومًا ما قابعًا في بيتي خوفًا من البرد؟ هل نازعتك يومًا ما ثيابك عند الحر أو البرد؟ هل أعجز عن الوصول إلى مقعدي بسبب جرح في قدمي لأنها عارية.

إنني يا أنطيفون لا أبحث عما تبحث عنه من ملاذ. لأنني أعلم أن هناك ملاذًا أخرى أهم عندي من تلك التي تبحث عنها وأكثر منها قبولًا في نفسي.

أترى يا أنتيفون لذة أكثر من الأمل في أن يصبح الإنسان أكثر عزة وكرامة وأن يصادق أفضل الناس.

إنك يا أنتيفون مخطئ حين تظن أن السعادة هي الرفاهية والآهة. إنني أعتقد أن من خصائص الإله أنه لا يحتاج إلى شيء. وأن مما يقرب إلى الإله ألا يحتاج الإنسان إلى شيء إلا إلى قليل من الأشياء... وبما أنه لا أكمل من الله فإن القرب من الله يعتبر قرباً من الكمال... فالسعادة لا تكمن في إشباع الرغبات، وإنما في القرب من الله... وكلما قلت رغبات الإنسان كثر إمكان الوصول إليها... فليس موطن الثراء والفقر في بيوت الناس وإنما في نفوسهم^(١). تكشف لنا هذه المحاورة عن هدف سقراط من محاورته وهو الكشف عن ماهية السعادة. فليست السعادة عنده كافية في امتلاء المعدة أو امتلاء الخزائن بالأموال، وإنما حدد ماهيتها بأنها التشبه بالآلهة. وهذا التعريف يتكون حسب التعبير المنطقي من موضوع ومحمول، أي من قضية منطقية يمكن وضعها في قياس منطقي لنصل منها إلى نتيجة، فنقول مثلاً:

السعادة هي التشبه بالآلهة

وسقراط يتشبه بالآلهة

سقراط سعيد

ولقد وضع سقراط بذلك اللبنة الأولى للتعريف الحقيقي بالكشف عن ماهية الأشياء ليكون ذلك منطلقاً صحيحاً لكل حوار فلسفي حول قضية من القضايا. ولا يغيب عن الذهن أن أرسطو قد وجد في ذلك كنزاً ثميناً أعانه في بناء القياس

(١) انظر في علم الأخلاق قضايا ونصوص للمؤلف ص ٣٤، أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم. هنري توماس، ترجمة متري أمين ط دار النهضة العربية سنة ١٩٦٤ ص ٨٠ - ٩٤.

المنطقي بأشكاله المختلفة، كما لفت نظره إلى بناء نظريته في الحد المنطقي الذي يفيد تصور الأشياء.

- ٥ -

٣- أفلاطون وفكرة التحليل والتركيب

كما استفاد أرسطو من سقراط فقد استفاد أيضًا من أفلاطون حيث أخذ عنه فكرة التحليل والتركيب التي كانت ماثلة في محاوراته كلها والتي أخذها بدوره عن الفيثاغوريين.

ويعتبر أفلاطون تلميذًا وفيًا لأستاذه سقراط، تلقى على يديه التعليم في المرحلة الأولى من حياته، ولم يزل يرافقه حتى نفذ حكم الإعدام في سقراط ومات قتلاً بالسم. وكان أفلاطون أحد تلاميذ ثلاثة حاولوا دفع فدية يفتدوا بها أستاذهم سقراط من الإعدام، ولكن سقراط رفض مبدأ الفدية وأبى أن يأخذها من تلاميذه.

وكان أفلاطون يعتبر نفسه في نعمة كبرى لأنه وجد في عصر سقراط ومن شدة حبه لأستاذه ثارت حوله الشبهات، وكاد الأمر أن ينتهي به إلى مصير أستاذه لولا أنه هرب من أثينا طلبًا لسلامته، وكان يبلغ من العمر ثمانٍ وعشرين سنة، ولم يرجع إليها إلا في الأربعين من عمره. وفي هذه الفترة تنقل في بلاد كثيرة تعلم منها الكثير مما ساعد في علو شأنه، فرحل إلى إيطاليا، حيث التقى بالفيثاغوريين وأخذ عنهم، ثم زار مصر ورحل إلى فارس وفلسطين، حيث استرعى انتباهه ما في الشرق من فكر ونظريات هندسية ومبادئ دينية وأخلاقية.

ولم يكن تراث أفلاطون أقل أثرًا في منطق أرسطو من تراث سقراط لأن أفلاطون كان يعتمد في طريقته في الجدل على القسمة الرياضية التي تشبه إلى حد

كبير الأقيسة المنطقية. وهي طريقة تحليلية يعتمد فيها المرء على إثبات صدق قضية من القضايا على سبيل التسليم بها جدلاً. ثم يبدأ بعد ذلك في استنباط النتائج منها حتى يصل في النهاية إلى إثبات خطأ إحدى القضايا المترتبة عليها فيتبع ذلك القول بخطأ القضية الأولى. أو يصل إلى إثبات صحة إحدى القضايا فيتبع ذلك القول بأن القضية الأولى صحيحة وهي التي كانت نقطة البدء في الاستنباط. وينتج عن ذلك فساد نقيضها وهو المطلوب.

ولقد اعترف أفلاطون بأنه قد أخذ هذه الطريقة التحليلية عن الفيثاغوريين الذين برعوا في فن الهندسة ووضع علومها بناء على المعلومات النظرية والخبرة العملية التي اكتسبوها من قدماء المصريين. وكان أفلاطون من المعجبين بالهندسة وعلومها، ومن هنا نستطيع أن نفهم السبب في ازدهار المحاورات الأفلاطونية بالمعاني الرياضية، وبلغ من ولع اليونان بها أن كتبوا على مدخل الأكاديمية: من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا.

وتكشف لنا طريقة أفلاطون في الجدل عن أثر التفكير الهندسي الذي يمتاز بالدقة التي تقطع الطريق أمام احتمالات الخطأ فيها.

ولقد أخذ أفلاطون عن التفكير الهندسي برهان الخلف الذي يحتل مكاناً بارزاً في منطق أرسطو. كما أن منهج أفلاطون في الجدل الذي يمتاز بدحض حجة الخصم ببيان تناقضه مع نفسه ليس إلا نوعاً من المنهج الرياضي العام الذي يهتم بالبحث في الكم والكمية فقط بينما يهتم الجدل الأفلاطوني بالكم والكيف معاً، والمنهج الجدلي عنده يحرص على بيان أن هذه الصفة تنتمي إلى هذا الموضوع أولاً تنتمي كنسبة الإحساس إلى المتحرك أو عدم نسبته إليه. وإذا ما كانت هذه النسبة بصفة كلية أو بصفة جزئية. وهذا مبدأ تقسيم القضية إلى كلية أو

جزئية سالبة أو موجبة في منطق أرسطو.
ولا شك أن أرسطو قد أفاد من هذه الطريقة في الجدل والحوار ووجد فيها
مفتاحاً لتقسيم القضايا إلى كلية وجزئية وإلى موجبة وسالبة^(١)

- ٦ -

٤- تقنين المنهج عند أرسطو: (٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م)

كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط فقد كان أرسطو تلميذاً لأفلاطون. وكما
اختلف أفلاطون مع أستاذه في الرأي أحياناً ووافقه أحياناً فكذا كان أرسطو
يختلف أحياناً مع أفلاطون ويوافقه أحياناً أخرى. وإذا كان كلا التلميذين قد أفاد
قدراً كبيراً من عظمة أستاذه وعبقريته فإن كلاهما كان له من الخصوصية ما
يميزه في كثير من الأحيان عن أستاذه.

وقد عاش أرسطو عصرًا مضطرباً إذ نشبت فيه حرب ضروس كان أرسطو
خلالها على صلة وثيقة بأهم شخصية خاضت هذه الحرب وهو الإسكندر الذي
تولى أرسطو تثقيفه وتعليمه. ولما شب أرسطو التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا
وكان الطلبة ينظرون إليه شزراً لأنه كان غريباً عن المنطقة فقد ولد في مستعمرة
يونانية تبعد عن أثينا ٣٣٠ كيلو إلى الشمال. وكان أرسطو حسن المظهر مهتماً
بشبابه رقيقاً لطيفاً، ولما وقع عليه نظر أستاذه أفلاطون بادره قائلاً: يحسن بك أن
تقلل من عنايتك بملابسك وتهتم بعقلك. ولم تمض بضعة أيام حتى أظهر
أرسطو لأستاذه أنه يتمتع بكفاءة عقلية نادرة جعلت أفلاطون يلاحظ أن أكاديميته
تتكون من شطرين:

(١) راجع: أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم. مرجع سابق ص ٩٥ - ١٠٥، المنطق الحديث ومناهج
البحث المرحوم دكتور محمود قاسم. ط الخامسة. المقدمة التاريخية.

(أ) الجزء الأول جسم طلبته.

(ب) الجزء الثاني عقلية أرسطو

وسرعان ما فاق أرسطو كل زملائه في مدرسة أفلاطون. فلم يختلط عنده التفكير الفلسفي بالخيال أو عالم المثل كما كان الأمر لدى أستاذه. ووجه اهتمامه إلى دراسة الأمور الحسية واهتم بها إلى حد كبير حتى أن تلامذته نظروا إليه على أنه مبتكر كل العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة، واهتمام أرسطو بهذه العلوم كان منصباً على الصفات العامة والجوهرية التي تتصف بالديمومة والثبات والاطراد لكي تخرج منها بقانون عام يصلح للتطبيق عليها وعلى غيرها، وهذه المعاني التي كان يهتم أرسطو بملاحظتها وإن لم تكن منفصلة عن الأشياء إلا أنها تصلح وحدها أن تكون موضوعاً لعلم مستقل بذاته.

فإذا أمكن الوصول إلى المعنى الكلي الذي يتميز به نوع من الأنواع أمكن استنباط جميع المعاني الجزئية الأخرى المندرجة تحته بطريقة قياسية منطقية.

ولم يكن أرسطو في نظره إلى العالم مهتماً بالجزئيات بقدر ما كان مهتماً بالعام والكلي، وهذا هو شأن العالم في نظره، فينبغي أن ندرس ماهية الأشياء أو صورتها. وقد رأى تطبيق هذه النظرة على التفكير نفسه، باعتبار أن كل متكلم أو مفكر مهما اختلف أسلوبه وتنوع منهجه فإنه يحاول إقناع خصمه أو الوصول به إلى يقين، فمهما اختلفت القضايا وتنوعت الأساليب فإن الهدف واحد، وهو الاستدلال الصحيح للوصول إلى إثبات المطلوب بصرف النظر عن الموضوعات المثبتة والتي ينصب عليها التفكير ويقود إليها الدليل. فأخذ أرسطو يدرس أشكال القضايا وطرق تركيبها على نحو يؤدي إلى نتائج ضرورية عنها. ولم يكن أرسطو مهتماً بمطابقة القضية للواقع وإنما كان مهتماً بلزوم النتيجة عن

المقدمات لزومًا ضروريًا سواء اتفقت هذه النتيجة مع الواقع أو لم تتفق ومن هنا أطلق على منطق أرسطو أنه صوري وشكلي.

إن من يتتبع تراث السابقين على أرسطو وخاصة ما يتصل منه بموضوعنا لا يسعه إلا التسليم بما نقوله، فليست جهود أرسطو إلا حلقة في سلسلة، وأرسطو لم يبتكر المنطق ابتكارًا بل كانت نظريته فيه تكملة لجهود سابقيه وبلورة لها، وهذا لا يقلل من شأن الرجل ولا يغض من عظمته، ويكفيه في ذلك أنه واضع أصوله، ومؤسس نظريته. فلقد فحص طبيعة الاستدلال وشروطه على نحو لم يسبق إليه، كما حاول إيجاد العلاقة بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي، وكانت أمثله في الأقيسة البرهانية مأخوذة من الرموز الهندسية ومن أمثلتها.

ولعل أرسطو قد تأثر في هذه النقطة بطريقة الجدل عند أفلاطون الذي كان له الفضل في توجيه نظر تلميذه إلى المنهج الرياضي وعلاقته بالقياس البرهاني. ولا شك أن تأثر أرسطو بالمنهج الرياضي كان واضحًا في أقيسته المنطقية، والقياس في مضمونه ليس إلا إحدى مراحل البرهان الرياضي. والمنطق في جوهره هو أقرب العلوم العقلية حتى عصرنا هذا إلى المنهج الرياضي في الاستدلال. لأن المنهج الاستنباطي بمعناه العام ليس خاصًا بالمنطق وحده بل هو في العلوم الرياضية أكثر وضوحًا منه في المنطق. ولم يفت أرسطو أن يلفت النظر إلى ذلك، فلقد أشار في التحليلات الثانية إلى أن الهندسة والحساب وجميع العلوم التي تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس في براهينها وهو أكمل الأشكال من الوجهة العلمية^(١).

(١) أعلام الفلاسفة - ١٠٥ وبعدها، المنطق الحديث ومناهج البحث. د. قاسم.

الفصل الثاني من قضايا المنطق ١- مبحث الدلالة

أقسام اللفظ:

(أ) ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب

فاللفظ المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه - أو هو ما لا يراد بجزئه دلالة أصلاً إذا نظرت إليه مستقلاً عن غيره، كالحروف مثلاً، وكالأسماء المطلقة، وكالأفعال، فإن جزء الواحد منها لا يدل على جزء المعنى العام للكلمة، كحرف الضاد من ضرب وحرف الدال من زيد.

والمركب هو ما يدل جزؤه على جزء معناه دلالة تامة أو ناقصة مثل قولك الإنسان حساس، فإن كلمة إنسان تدل على جزء من المعنى المقصود للمتكلم وكذلك كلمة حساس.

والمناطق يسمون المركب قولاً، وينقسم إلى قسمين:

الأول: قول تام وهو ما يستقل كل جزء من أجزائه بأداء معنى معين كالاسم والفعل مثل قولك حيوان ناطق. بالإضافة إلى الإنسان.

الثاني: قول ناقص مثل قولك: في الدار، على المنضدة، فإن أحد أجزاء المثالين السابقين لا يدل على معنى مستقل.

(ب) الجزئي والكلي

ينقسم اللفظ من جهة أخرى إلى جزئي وكلي:

فالجزئي هو الذي يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه؛ مثل قولك محمد،

أحمد ، حجرة ، كتاب فإن استحضر معاني هذه الأشياء في الذهن يمنع الاشتراك بينها وبين غيرها في هذا المعنى .

والكلي هو ما لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه مع غيره مثل قولك : إنسان ، الرسم ، فإن كلمة إنسان كلمة كلية يندرج تحتها أفراد كثيرون ، وكذلك كلمة الرسم فقد يكون مثلثاً أو مربعاً أو مستطيلاً .

(ج) الذاتي والعرضي

وتنقسم الألفاظ من جهة ثلاثة بحسب دلالتها إلى ذاتي، وعرضي: فالذاتيات: ما كان معناها جزءاً أساسياً في ذات الموصوف بها ومقوماً لها وداخلاً في بيان حقيقتها دخولاً ذاتياً مثل ناطق بالنسبة للإنسان، فإن صفة النطق داخلية في بيان حقيقة الإنسان ولا غنى عنها في بيان ماهيته أصلاً. وكذلك لفظ الحيوان بالنسبة للإنسان فإنه داخل في بيان ماهيته دخولاً ذاتياً. والعرضي: عكس الذاتي، وهو ما كان معناه داخلاً في تعريف الموصوف به دخولاً عرضياً غير مقوم له؛ مثل ضاحك وأبيض بالنسبة للإنسان، فإن حقيقة الإنسان وبيان ماهيته لا يتوقف على معرفة هل هو ضاحك أم غير ضاحك ولا هو أسود أو أبيض.

أقسام الذاتيات:

تنقسم الذاتيات إلى ثلاثة أقسام:

١- الجنس ٢- النوع ٣- الفصل

١- فالجنس: قول كلي يقال على كثيرين مختلفين في الحقيقة - يقع في جواب: ما هو مثل لفظ الحيوان فإنه يطلق على الإنسان، والفرس، والثور، فإن حقيقة كل من الإنسان والفرس تختلف عن الآخر. لكن يجمعها كلها أنها تندرج

تحت كلمة حيوان - لأنه جنس لها.

٢- النوع: قول كلي يقال على كثيرين متفقين في الحقيقة مختلفين في العدد واقع في جواب ما هو: مثل إنسان، فإنه يشمل زيد، محمد، خالد وغيرهم. وهم متفقون في الحقيقة الإنسانية. لكن يختلف كل شخص منهم عن الآخر. وكل من الجنس والنوع يقع في جواب ما هو. غير أن الجنس يطلق على كثيرين مختلفين في الحقيقة، والنوع يطلق على كثيرين متفقين في الحقيقة، فالجنس أعم من النوع لأنه يشتمل على أنواع كثيرة. وإذا تأملت العلاقة بين الجنس والنوع تجد أن الجنس قد يكون نوعاً لجنس أعلى منه. مثل الحيوان بالنسبة للجسم. فإن الجسم أعم من الحيوان يشتمل عليه وعلى غيره كالجملادات مثلاً.

وبهذا الاعتبار فإن الجنس يكون نوعاً لما هو أعلى منه وجنساً لما هو أخص منه، فإن الحيوان جنس للإنسان والفرس، ونوع للجسم لكن هذه العلاقة المتبادلة لا بد أن تنتهي في الارتقاء إلى جنس واحد يسمى جنس الأجناس. وينتهي في الانحطاط إلى نوع لا نوع بعده يسمى نوع الأنواع.

٣- الفصل: وهو القسم الثالث للذاتي: وهو المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة واقع في جواب أي شيء هو في ذاته، مثل ناطق بالنسبة للإنسان وصاهل للفرس، وناهب للحمار.

فالفصل بالنسبة للنوع مقوم له. وبالنسبة للجنس مقسم له، فالناطق داخل في تعريف الإنسان ومقوم له. وفي نفس الوقت قسم من أقسام الجنس الذي هو الحيوان، وهذه الأقسام الثلاثة: الجنس - النوع - الفصل من قبيل الذاتي، ومن الكليات.

أقسام العرضي:

العرضيات قسمان:

١ - عرض خاص (الخاصة) وسمي خاصاً لأنه يختص بنوع واحد فقط من أنواع الجنس ويميزه عن غيره من الأنواع الأخرى، مثل ضاحك بالنسبة لنوع الإنسان فإنه يميزه عن بقية أنواع جنسه كالفرس والثور مثلاً، سواء وجدت صفة الضحك في كل أفراد الإنسان أم لا. فإنها تميز الإنسان عن غيره وتختص به هو... وكذلك صفة الكاتب والقارئ فإنها تختص ببعض أفراد الإنسان، لأنه ليس كل إنسان قارئاً أو كاتباً، مع أنها تختص ببعض أفراد النوع فإنها خاصة به دون غيره.

٢ - العرض العام: وسمي عامّاً لأنه يعم أكثر من نوع واحد سواء وصفت به جملة النوع كصفة البياض بالنسبة للقطن والثلج واللبن، أو وصفت به بعض أشخاص النوع كالحركة بالنسبة للنبات والفرس والإنسان.

ومعنى لفظ العرض أنه ليس جزءاً من الحقيقة لكنه من لوازم النوع وإذا أضفنا العرض بنوعيه (العام - الخاص) إلى أقسام الذاتيات الثلاثة (الجنس - النوع - الفصل) يتكون لدينا الكليات الخمسة المعروفة في علم المنطق.

فكأن الكليات الخمسة هي أقسام للذاتي والعرضي، ويتكون التعريف من هذه

الأقسام:

- | | | |
|-----------------|-----------------|-----------|
| ١ - الجنس | ٢ - الفصل | ٣ - النوع |
| ٤ - العرض العام | ٥ - العرض الخاص | |

٢ - أقسام اللفظ بحسب الدلالة

لا شك أن كل لفظ يحتوي على معنى مقصود للمتكلم، وينقسم اللفظ

باعتبار دلالاته على المعنى المقصود للمتكلم إلى أقسام معينة بحسب مراد المتكلم به.

١- دلالة التطابق:

فإن استعمل اللفظ للدلالة على معناه المراد وطابقه تمامًا سميت هذه الدلالة دلالة المطابقة كدلالة لفظ المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلاع مثلاً.

٢- دلالة التضمن:

وإن استعمل اللفظ في الدلالة على جزء المعنى الذي يطابقه اللفظ سميت دلالة تضمنية. كدلالة لفظ المنزل على بعض غرفه. ولفظ الكلية على بعض المدرجات.

٣- دلالة التلازم:

وإن استعمل اللفظ في دلالة على معنى يلزم عن اللفظ عند إطلاقه سميت دلالة الالتزام. مثل دلالة لفظ السقف على وجود الحائط، ودلالة وجود الابن على الأب.

وهذه الأنواع الثلاثة للدلالة قد بحثها الأصوليون بشيء من التفصيل فليرجع من أراد المزيد إلى كتب أصول الفقه مثل الموافقات للشاطبي والمحصل للرازي^(١).

المفهوم والمصدق

يطلق لفظ المفهوم كمصطلح منطقي على مجموع الصفات والخصائص التي يستحضرها الذهن عند سماع لفظ ما. فإذا سمعت كلمة إنسان فإنك

(١) راجع: الهداية لابن سينا (ص ٧٠ وبعدها)، تحقيق المرحوم محمد إسماعيل عبده، المعيار للغزالي (ص ٣٥ وبعدها)، النجاة، الشفاء لابن سينا (المنطق).

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

تستحضر في ذهنك أنه حساس نام متغذ متحرك بالإرادة، وإذا سمعت كلمة نار فإنك تستحضر في ذهنك أنها محرقة تبعث على الدفء والحرارة، وأنها أخف من الهواء.

أما لفظ (المصدق) فيطلق على الأفراد المندرجة تحت مفهوم اللفظ الذي سمعته مثل لفظ إنسان، فإن محمد وأحمد وخالد ماصدقات لمفهوم كلمة إنسان، والذهب والفضة والنحاس ما صدقات لمفهوم كلمة معدن. وهكذا. فإن كل كلمة لها مفهوم (مجموعة الخصائص والصفات) ولها ما صدقات (مجموعة الأفراد التي يصدق عليها هذا اللفظ).

ويوجد نوع من العلاقة العكسية بين المفهوم والمصدق للفظ فكلما زادت خصائص المفهوم قلت أفراد المصدق، وكلما قلت خصائص المفهوم زاد عدد المصدق. فإذا قلت كلمة «كائن متحرك نام» فإنها تشتمل الإنسان والفرس والنبات. وإذا زادت خصائص المفهوم فقلت متحرك بالإرادة حساس متغذ ناطق بالفعل فإن عدد المصدق يقل فلا يشمل إلا الإنسان فقط. وهكذا فكلما زادت قيود المفهوم قلت أفراد.

٢- التصور والتصديق

(أ) ينقسم العلم بحسب تحصيله في الذهن إلى تصور وتصديق، لأن إدراك الذهن للشيء قد يكون على سبيل تصوره عقلاً فقط مجرداً عن أي نسبة مضافة إليه صدقاً أو كذباً، كتصور أحدنا لمعنى كلمة الشمس، الفرس، الإنسان، فإن تصور الذهن لمعاني هذه الكلمات مجردة عن أي حكم أو وصف يضاف إليها يسمى «تصوراً». وعلى هذا النحو من الإدراك فإن العقل يتعرف على الأشياء البسيطة غير المركبة وعلى الأوليات.

وتصور العقل لشيء ما قد يلزمه بالضرورة تصور آخر سابق عليه، ولا يمكن أن يتصور العقل الأمر الثاني منفردًا عن الأمر الأول. وذلك كتصور العقل للحركة فإنه لا بد أن يكون مسبوقًا بتصور المتحرك، وليس هذا ضروريًا في كل شيء بل إن كثيرًا من الأمور البسيطة قد يتصورها العقل بدون لوازمها.

وهناك أمور أولية لا يمكن للعقل أن يتصور شيئًا سابقًا عليها كتصور الوجود المطلق، وتصور الإمكان الذهني لأن هذه أمور بينة بنفسها لا تحتاج في بيانها إلى تصور شيء سابق عليها. وإذا أراد البعض أن يشرح هذه التصورات الأولية فإن ذلك يكون بتنبيه الذهن إليها فقط.

(ب) أما التصديق فهو إدراك الذهن للعلاقة القائمة بين موضوع ومحمول على سبيل النفي أو الإثبات، كقولك محمد قائم، محمد غير قائم، فنسبة المحمول إلى الموضوع في المثال الأول إثبات وفي الثاني نفي، فإن كانت هذه النسبة مطابقة لما عليه الأمر في الواقع كان الخبر صادقًا وإلا فيكون الخبر كاذبًا. وشأن التصور أن يتعلق بالمفردات والبسائط، أما التصديق فيطلق على الكلام المركب (الجملة).

وقد يكون التصديق في الجملة متوقعًا على تصديق سابق له حاصل في الذهن، إما ضرورة أو استنباطًا. كتصديقنا بأن العالم محدث فإن إدراك الذهن لهذه النسبة يتوقف على إدراكه لنسبة أخرى سابقة بين موضوع ومحمول. كقولنا بأن العالم مؤلف أو مركب، وكل مركب محدث وكل محدث يحتاج إلى محدث ... وهكذا.

وهناك نوع من التصديق يسمى تصديقًا أوليًا لا يحتاج الذهن في إدراكه إلى تصديق بنسبة سابقة كإدراك الذهن أن الكل أعظم من الجزء، وأن الأب أكبر من

الابن. وهكذا في سائر الأوليات.
فهذا نوع من التصديق الأولي الذي لا يحتاج الذهن في إدراكه إلى تصديق سابق عليه.
ويجمع المناطقة على أن العلم المدرك لا يخرج عن هاتين النسبتين في الذهن فكل علم إما تصور وإما تصديق ولا ثالث لهما.
كما يجمع المناطقة على أن التصور التام لشيء ما، لا يكون إلا بتعريفه وبيان حده - وأن التصديق يتحصل إما بالقياس وإما بالاستقراء. وهما قطبا الاستدلال.

المقولات العشر

يطلق لفظ المقولات على جملة الأوصاف التي يمكن أن يوصف بها شيء ما، وهي جمع مقولة اسم مفعول من قال. وقد يعبر عنها أحياناً بالأجناس العليا للموجودات، لأنها ناتجة من القسمة العقلية الحاصرة لجميع أصناف الموجودات. وقد أسماها الغزالي بأقسام الوجود.

وللمقولات العشر جانب وجودي واقعي ينطبق على الأشخاص الموصوفة بها خارج الذهن. كما أن لها جانباً عقلياً لا يتحقق وجوده في الخارج، وإنما يقتصر وجوده على تصور الذهن له فقط وينطبق على الكليات العامة التي تندرج تحتها أفراد هذه الكليات.

وسبق أن عرفنا أنواع الكليات الخمسة وهي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والكليات الثلاثة الأولى (الذاتيات) تتعلق بمقولة الجوهر.

أما الخاصة والعرض العام فيتعلقان بالمقولات التسعة الباقية وهي مقولة الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والتمت، والملك، والفعل، والانفعال.

١- مقولة الجوهر:

يمكن أن يعرف الجوهر بأنه ما يستقل في وجوده عن غيره، فلا يكون تابعاً في وجوده لموجود آخر يقوم به، وذلك كالإنسان، فهو جوهر لأنه مستقل في وجوده عن غيره، كما أن كل جزء من أجزائه يمكن أن يتصوره العقل مستقلاً أو قابلاً للاستقلال، وهكذا كل ما شأنه أن يكون مستقلاً أو قابلاً للاستقلال في وجوده عن غيره فهو جوهر، ولذلك فقد عرفه ابن سينا بأنه: (كل موجود لا

في موضوع^(١).

أما العرض فهو على النقيض من ذلك لا يستقل في وجوده عن غيره أبداً وذلك كالأوصاف التي تلحق الموصوفات، كالألوان والمقاييس مثلاً. ويطلق الجوهر على معانٍ ثلاثة هي: المحسوسات، والذاتيات، والتعريف التام، فهو يطلق على كل ما يشار إليه من المحسوسات التي ليست في موضوع كما يطلق على كل وصف عرف موصوفه كالجنس والنوع^(٢).

صفات الجوهر:

١- من أهم خواص الجوهر أنه لا ضد له، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في الإشارات بخلاف الأعراض فلا بد لها من ضد، فالبياض عرض وضده السواد، أما بالنسبة للجوهر فلا تستطيع أن تقول إن زيداً ضد عمرو ولا إن الإنسان ضد الفرس، لأن الجوهر لا ضد له كما قلنا.

٢- أن الجوهر لا يوصف بضعف ولا بشدة، لأن معنى الاشتداد والضعف مرتبط بالتغير التدريجي وهي الحركة التي يتم بها الانتقال من كيف إلى كيف أو من كم إلى كم، كالانتقال من الحرارة إلى البرودة مثلاً أو من الطول إلى القصر، لأن هذه التغيرات تنصب أصلاً على الأعراض القائمة بالجوهر وتلحق بها، أما الجوهر في ذاته فإن تغيره يحدث طفرة وعلى سبيل المفاجأة وهذا ما يسمى (بالكون والفساد) كما يحدث للماء إذا وصل إلى درجة معينة من الحرارة فإنه يتحول فجأة إلى بخار.

ويقسم ابن سينا الجوهر إلى أنواع أربعة إذ يقول: الجوهر أربعة أنواع هي:

(١) انظر الهداية ص ٧٤ وبعدها.

(٢) انظر تلخيص ما بعد الطليعة لابن رشد ص ١١، الهداية مرجع سابق.

الأول: المادة: فهي كالأصل الذي يشتمل على الطبيعة النارية.

والثاني: الصورة كالحقيقة النارية.

والثالث: المركب منهما.

والرابع: الجوهر المفارق: كالنفس والعقل، وأشهر هذه الأنواع عندهم وأعمها هو ما يشار إليه وليس في موضوع أصلاً وذلك كالجسم.

٢- مقولة الكم:

وهي تتعلق بالمقادير فيقال: الكم والكمية، على ما اجتمع من أجزاء يمكن أن تفترق بالقسمة. كما يمكن أن تجتمع بالضم، فهي تطلق على الأعداد والمقاييس والأحجام. ويفهم من كلام ابن سينا أنه لا يطلق إلا على كل ما يقبل القسمة بالعدد أو المقدار.

١- ومن أهم خواص الكم أنه يقبل التفاوت والتساوي، لأنه قابل للقسمة، وكل ما يقبل القسمة فإنه يصدق عليه أنه أكبر أو أصغر أو مساوٍ لكم آخر، وقد أشار إلى ذلك ابن رشد بقوله: والشيء الذي هو أخص الخواص بالكم هو المساوي وغير المساوي^(١).

٢- ومن خواص الكم أيضاً أنه لا ضد له فلا يقال أن الواحد ضد الاثنين وإن كان قسيماً له.

٣- أنه لا يوصف بالشدة أو الضعف ولا يقبل الأقل والأكثر فلا يقال ثلاثة أكبر من ثلاثة ولا أشد منها.

وينقسم الكم إلى كم متصل وإلى كم منفصل، فالكم المتصل هو ما يوجد لأجزائه حد مشترك تتلاقى عنده، ويشمل ذلك خمسة أمور. وهي:

(١) انظر كتاب المقولات ص ٤٨.

الخط ، السطح ، الجسم ، الزمان ، المكان .
أما الكم المنفصل فهو ما ليس لأجزائه حد مشترك تتلاقى عنده، وذلك يشمل العدد والقول .

والكم المنفصل سواء كان عددًا أو قولًا غير مجتمع الأجزاء في الوجود بمعنى أن أجزائه ليست مجتمعة بذواتها، أما الكم المتصل فممنه ما قد تجتمع أجزاؤه في الوجود كالخط والسطح والجسم والمكان، ومنه ما لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالزمان^(١) .

٣- مقولة الكيف:

وهي كل صفة متقررّة في الموصوف لا يحتاج تصورها إلى نسبة إلى خارج ولا إلى تجربة^(٢) .

ومعنى صفة متقررّة في الموصوف أنها ثابتة في نفس الموضوع كالألوان بالنسبة للجوهر القائمة به، والصلابة بالنسبة للمعادن، والرطوبة بالنسبة للخضرة . فكلها كما ترى حالة في الموصوف ثابتة فيه داخلية في مفهومه لا تفارقه ألبتة، والذهن يدركها دون حاجة إلى تجربة .

١- ومن خواص الكيف التي لا تقال على غيرها، الشبيه وغير الشبيه فإنك تستطيع أن تقول أن هذا يشبه ذاك في بياضه أو لا يشبهه - وهذه الخاصية لا تفارق مقولة الكيف - بمعنى أنها صادقة عليها دون مقولة الكم مثلاً .

٢- ومن خواصها أيضًا قبولها للتضاد، فإنك تقول العدل ضد الظلم، والبياض ضد السواد .

٣- وكذلك توصف الكيفيات بالشدة والضعف، فإنك تقول هذا أشد بياضًا

(١) انظر الهداية لابن سينا ٧٣ - ٧٤ (النجا : ٨) .

(٢) الهداية ص ٧٤ .

من ذاك. وهذا أكثر عدلاً من ذاك. بخلاف غيرها من المقولات الأخرى^(١). وتنقسم الكيفيات إلى أنواع خمسة هي:

١- كيفية محسوسة:

وتتنوع حسب الحواس المدركة لها. وأولها الملموسات، لأنها توجد في كل محسوس ولكل حاس، وتدرّك إدراكاً مباشراً بلا واسطة بين الحاس والمحسوس.

أما بقية الحواس الأخرى فهي تدرّك بوسائط كالماء والهواء. وأوائل الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ثم تأتي بعد ذلك باقي الكيفيات الملموسة كالخشونة والنعومة وغيرها.

وبعد الملموسات تأتي بقية المحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمذوقات والمشمومات.

٢- الكيفيات الكمية:

وهي المتعلقة بالأشكال سواء كانت خلقية أو هندسية، فإذا قلت: كيف هذا الشكل؟ فيقال هو مثلث أو مربع، أو مستقيم، وإذا قلت كيف هذا المخلوق؟ فيقال هو دب قبيح أو حسن.

٣- الكيفيات النفسية:

كالعلم والصحة، والغضب والحلم، ومن هذه الكيفيات ما هو ثابت وفطري غير مفارق كالملكات الثابتة مثل الحلم، والكرم.

ومنها ما هو زائل غير ثابت كالغضب والمرض، وليس المراد بالثبات هنا الدوام المطلق. وإنما المراد تمكن الملكة من النفس مع طول الزمن بحكم

(١) انظر كتاب المقولات لابن رشد: ٨٥.

العادة، ومن هنا نستطيع أن نفرق بين معنى الملكة والحال، فإن الملكة تتصف بالدوام والبقاء، أما الحال فسريع الزوال، فهي أطول منه وأبقى.

٤- الكيفيات الاستعدادية:

وهي أقرب الكيفيات النفسية، وهي القوى الكامنة في النفس التي تظهر عند وجود الداعي والمقتضى، كالقوة والضعف، واللين والشدة، فيقال: هذا مصحاح. أي لا ينفعل بالمرض بسرعة، وهذا ممرض أي سريع الانفعال بالمرض.

٥- الكيفية الانفعالية:

وهي قد تكون جسمية كاصفرار الوجه عند الخوف واحمراره عند الخجل، وقد تكون نفسية كالوجل والاضطراب في مواقف معينة.

٤- مقولة الإضافة:

ومعناها كون الشيء مقولاً بالنسبة إلى شيء آخر، والشيء الآخر مقول بالنسبة له. فهما معاً متضايقان، إذا حضر أحدهما في الذهن فإن الذهن يستحضر معنى الآخر. فهنا أمران كل منهما مضاف إلى صاحبه كالأب والابن، والحركة والمتحرك، والفوق والأسفل، والصغير والكبير.

ويعرف ابن رشد الإضافة بأنها: نسبة بين شيئين إذا وصف بها كل واحد منهما تصورت ذلك بالقياس إلى الثاني، مثال ذلك الحالة القائمة بين الأب والابن.

١- ومن خواص الإضافة أن المتضايقين يتكافآن في الوجود بمعنى أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وإذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر فإن كلمة ابن لا تقال إلا إذا كان هناك أب، وكذلك كلمة الأب لا تقال إلا مع وجود الابن.

٢- ومن خواص المتضايقين أيضاً أنهما يعلمان معاً، فهما متكافئان في العلم

بهما فإذا علم أحدهما علم الآخر وإذا جهل أحدهما جهل الآخر.
٣- أنهما يتعاكسان متكافئين بمعنى أنه إذا نسبنا أحد المضافين إلى صاحبه صح نسبة الآخر إليه من هذه الجهة. فإذا قيل إن هذا الأب أب لهذا الابن صدق قولنا أن هذا الابن ابن لهذا الأب.
وقد يطلق على المتضايفين التضاد كالعلم والجهل، والشدة والضعف والأقل والأكثر.

وتنقسم الإضافة إلى أقسام:

فمنها ما نسبته إلى المضاف نسبة مباشرة بلا واسطة كالأبوة والبنوة.
ومنها ما نسبته إلى المضاف بتوسط مقولة أخرى وتكون إضافته غير مباشرة كالفاعل والمفعول اللذين لحقتهما مقولتا الفعل والانفعال^(١).

٥- مقولة متى:

ومعناها كون الشيء في زمان كذا. وعرفها ابن سينا بأنها نسبة الشيء إلى زمان محدود.

وتستعمل متى في السؤال عن الزمان المحدود كما تستعمل في السؤال عن بدء وجود الشيء ونهايته. فيقال منذ متى؟ وإلى متى؟

٦- مقولة أين:

ومعناها كون الشيء في مكان كذا، أو هو نسبة الجسم إلى مكانه الحال فيه.
وتستعمل أين في السؤال عن المكان المحيط بالجسم وفي السؤال عن بدء وجود الشيء ونهايته، كما في مقولة متى. فيقال: من أين؟ وإلى أين؟

(١) انظر تلخيص المقولات لابن رشد ص ٥١ - ٥٣.

٧- مقولة الوضع:

يعرفها ابن سينا بأنها حالة الشيء من حيث اختلاف أجزائه المتوهمة في الجهات، كالجلوس والقيام، فهما نسبة إلى المكان، وأجزاء الشيء تختلف جهاتها بالنسبة إلى أجزاء المكان الذي تحل فيه، فيكون بعضها فوق وبعضها أسفل وبعضها أيمن وبعضها أيسر، يقول ابن رشد: إن الوضع هو نسبة ما بين أجزاء محدودة من الجسم إلى أجزاء محدودة من المكان، مثل المحاذاة والفوق والتحت، وأكثر الكائنات أوضاعاً بها هو الإنسان كالقيام والقعود والنوم.... إلخ.

٨- مقولة الملك:

عرفها ابن سينا بأنها كون الشيء في محيط يتقل معه، كاللبس بمعنى كون الشيء له لباس يمتلكه ويحيط به، كالقميص والجلباب. وهو على قسمين - فمنه طبيعي كاللحاء بالنسبة إلى الشجرة، والجلد بالنسبة للحيوان، ومنه صناعي كاللباس والجلباب بالنسبة للإنسان، ونقل ابن رشد عن أرسطو في تلخيص المقولات أن مقولة الملك تقال على أنحاء شتى: أحدها: على طريقة الملكة والحال فأنت تقول إن لنا علماً ولنا فضيلة. والثاني: على طريقة الكم فيقال: هذا الشيء له مقدار طوله كذا وكذا. والثالث: على ما يشتمل على البدن كالثوب والخاتم. الرابع: أنها تقال على نسبة الجزء إلى كله مثل قولنا له يد وله قدم. الخامس: نسبة الشيء إلى وعائه كالشراب في الكوب. والسادس: على طريق الملك مثل قولنا له مال وله زوجة.

٩ ، ١٠- مقولة الفعل والانفعال:

يعرف ابن سينا الفعل بأنه حال الشيء عن تغير يكون منه في غيره كالسخين والتقطيع، وعرف الانفعال بأنه حال الشيء بسبب وجود هذه الهيئة فيه، فالتغيير الذي أشار إليه ابن سينا هو صفة متنقلة ليست بثابتة يتم حدوثها بسبب فاعل مغير وقابل متغير، مثل حال الماء عند السخين بالنار، فالفعل هنا هو السخين والفاعل هو النار والمنفعل هو الماء والانفعال هو التغير الحاصل في الماء من البرودة إلى السخونة.

وقد يكون هذا التغير دفعة واحدة كالكون والفساد، وقد يكون تدريجيًا كالانتقال من البرودة إلى السخونة أو العكس، والانتقال من كم إلى كم أو من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع^(١).

(١) انظر الهداية لابن سينا ص ٧٦ والضروري في المنطق ص ١٠ - ١١.
وراجع: الجمل في المنطق للخونجي ط تونس ٢٤ - ٣٨، المختصر في المنطق لابن عرفة ط تونس.

٤- الحد المنطقي

(التعريف)

يعتبر المنطقة أن مبحث الحد (التعريف) والقياس لب المنطق وجوهره، واشتهر بين الباحثين قولهم: القياس الأرسطي، والحد المنطقي، وما عدا هذين المبحثين فهو متفرع عنهما إما مقدمة لهما أو مكمل لهما.

وسبق أن قسمنا العلم إلى تصور وتصديق، وقلنا أن التصور يتعلق بالمفردات والبسائط، وأن التصديق يتعلق بالمركب والقضايا، ومن المعروف في منطق أرسطو أن تصور الشيء عقلاً وإدراكه ذهنًا لا يمكن الوصول إليه إلا بالحد المنطقي، أي بيان ماهيته والتعريف بحقيقته، ولذلك فمن القضايا المتفق عليها عندهم أن التصور لا ينال إلا بالحد، أو قولهم إن الحد هو الذي يفيد تصور المحدود.

وكلمة الحد تساوي كلمة التعريف في معناها المنطقي، وهي تعني تحديد الشيء بذكر خصائصه التي لا يشركه فيها غيره فهي كالحد الفاصل بين الشيء وغيره، بحيث لا يختلط مفهوم الشيء بغيره عند ذكر خصائصه. وقد عرف ابن سينا الحد بأنه: قول دال على ماهية الشيء^(١) بذكر الصفات الذاتية المقومة له.

والتعريف التام هو الذي يتركب من الجنس والفصل. فإذا أردت تعريف الإنسان فينبغي أن تعرف أن الجنس الذي ينتمي إليه هو «الحيوان» وأن الفصل الذي يميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوان الأخرى هو «ناطق» ومن هنا وجب اعتبار الجنس والفصل عند تعريف الإنسان فنقول هو

(١) الإشارات ص ١ / ٢٠٤.

حيوان ناطق. فإذا تركب التعريف من الجنس والفصل كان تعريفًا تامًا وسمي تعريفًا بالحد. بمعنى أنك قد وضعت حدودًا في التعريف تمنع اشتراك غير الإنسان معه، وهذه الحدود هي الجنس والفصل.

وهذا النوع من التعريفات يسمى التعريف التحليلي. بمعنى أنك قد حللت الشيء المعرف إلى الذاتيات المقومة له وهي الجنس والفصل. فلفظ «حيوان» أقرب الأجناس إلى الإنسان، ويضعه في دائرة ضيقة بالنسبة لغيره من الكائنات الأخرى، لكنها تشمل معه غيره من أنواع الحيوان كالثور والفرس. فإذا أضيفت إلى ذلك لفظ «ناطق» فقد ضاقت الدائرة بحيث يخرج منها كل أنواع الحيوان ما عدا الإنسان لأنه الوحيد بين الكائنات الذي يصدق عليه وصف «ناطق».

أما إذا لم يذكر في التعريف الذاتيات المقومة له ووضع مكانها العرضيات فلا يكون التعريف تامًا، ولا يسمى حينئذ حدًا وإنما يسمى «رسمًا» أو تعريفًا بالرسم. وهو ما يكون بذكر الصفات العارضة، سواء كانت عامة أم خاصة كما إذا قلت في تعريف الإنسان بأنه «الضاحك» أو «الكاتب» لأنه ذكر هذه الصفات العارضة لا يكفي في تصور ماهية الإنسان وإن كانت تدل على بعض صفاته.

وقضية التعريف يشترك في بحثها المناطقة والفلاسفة من جانب ورجال أصول الفقه والنحاة من جانب آخر. ورغم اختلاف كل فريق في تحديد شروط التعريف الصحيح المبين للحقيقة إلا أن هناك أمورًا عامة كانت محل اتفاق بين الجميع وهي:

١- يشترط في التعريف التام (الحد) أن يكون بالذاتيات المقومة أي بالجنس والفصل.

٢- أن يكون التعريف المبين للماهية جامعًا مانعًا ومعنى ذلك أن يجمع كل

مقومات المعرفة، ويمنع من أن يشترك معه غيره في مفهومه. يقول ابن سينا: وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك (الجنس) وما هو خاص (الفصل) لم يتم للشيء حقيقته المركبة^(١).

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الأشياء التي تقبل التعريف هي الأشياء المركبة كالتى لها أجناس تنتمي إليها وفصول مقومة لها ومميزة لها عن غيرها، أما الأمور البسيطة غير المركبة فإنها لا تقبل التعريف. حيث لا جنس لها تنتمي إليه وإنما قد توصف بذكر بعض خصائصها فقط.

عيوب التعريف:

هناك أخطاء تقع في التعريفات نبه إليها المناطقة، وذكرها ابن سينا في الإشارات حيث قال^(٢):

١- « ومن القبيح الفاحش أن تستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة، والغريبة الوحشية. بل يجب أن تستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة» لأنه إذا كان غرض التعريف بيان ماهية الشيء فمن الواجب الابتعاد عن استعمال الألفاظ المموهة بل تستعمل الكلمات الدالة على المطلوب نصًا لا تأويلًا. وإذا حدث أن لا يوجد لفظ معتاد للمعنى المطلوب فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة له وليدل على ما أريد به ويستعمل فيه.

٢- ومن الأخطاء المردولة تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بمفرد، والمفرد بأنه ما ليس بزوج، والبياض بأنه لون مضاد للسواد.

(١) المرجع السابق.

(٢) راجع أيضًا: معيار العلم للغزالي مبحث التعريف ص ١٧٥ - ١٨٠.

٣- ومن الأخطاء أيضًا أن يعرف الشيء بما هو أخفى منه وأبعد في الجهالة. كتعريف النار بأنها اسطقس من الاستقسط الأربعة، أو أنها جرم يشبه النفس في الحرارة.

٤- ومن مساوئ التعريف أن يعرف الشيء بنفسه، كتعريف الحركة بأنها النقلة، وأن الإنسان حيوان بشري، كتعريف الأرض بأنها الأرض والسماء هي السماء.

٥- ومن القبيح في التعريف أن يعرف الشيء بما يتوقف عليه تعريف الشيء نفسه. كتعريف الكيفية بأنها: ما تقع فيها المخالفة والمشابهة لأن معرفتنا بالمخالفة والمشابهة يتوقف على معرفتنا بالكيفية ومعرفة معناها وهذا يؤدي إلى الدور. كتعريف الشمس بأنها كوكب يطلع نهارًا، فإن معرفتنا بالنهار تتوقف على طلوع الشمس لأن النهار هو وقت طلوعها.

٥- مبحث القضايا

تعريف القضية:

تطلق القضية في المنطق على ما يسمى في علم النحو بالجملة الخبرية، أي التي تخبر فيها عن إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، كقولنا محمد يفهم أو محمد لا يفهم.

وتعرف القضية المنطقية بأنها: قول مؤلف يحكم فيه بنسبة شيء إلى شيء على سبيل الإيجاب أو السلب. كما يسمى طرفا القضية حدين، وهما اللذان نحكم بنسبة أحدهما للآخر.

وتتركب القضية المنطقية من نفس الأجزاء التي تتكون منها الجملة النحوية المفيدة، فهي تتركب من الاسم والأداة والفعل. أو من الموضوع والمحمول والرابطة بينهما.

أنواعها:

والقضية المنطقية، أنواع:

١- فهي قد تكون خبرية، يمثل طرفاها مخبراً عنه وخبراً (مبتدأ وخبر) وحينئذ يسمى الحد الأول منها (المبتدأ) موضوعاً، ويسمى الحد الثاني (الخبر) محمولاً، وهذه تسمى قضية حملية كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، فالإنسان هو موضوع القضية وحيوان ناطق محمولها، ونسبة المحمول إلى الموضوع تسمى رابطة وهي التي نعبر عنها في النحو بالضمير المستتر تقديره «هو» الذي ينسب المحمول إلى موضوعه.

وهذه القضية الحملية قد تكون سالبة إذا سبقها أداة من أدوات السلب

(النفي) مثل قولنا: ليس الإنسان حجرًا وحينئذ تسمى قضية سلبية. وقد تكون موجبة إذا لم يسبقها أداة نفي مثل: الإنسان كاتب وحينئذ تسمى قضية موجبة.

٢- وقد تكون القضية شرطية لزومية وتسمى الشرطي المتصل مثل قولنا: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا وتسمى لزومية لأن ذكر أحد الطرفين يلزم عنه الطرف الآخر.

٣- وقد تكون شرطية عنادية (شرطي منفصل) مثل قولنا: هذه الزاوية إما حادة وإما منفرجة وإما قائمة. وتسمى عنادية لأن أحد طرفيها لا يجتمع مع الآخر في قضية واحدة صادقة فهو يعانده على سبيل التناقض معه.

ويسمى الحد الأول في القضية الشرطية (المتصلة والمنفصلة) مقدما ويسمى الحد الثاني، تاليًا. ويسمى هذا النوع من القضايا بالقضية الشرطية لأن نسبة التالي إلى المقدم معلق بالشرط المذكور^(١).

وينبغي أن نشير إلى أن طرفي القضية الحملية مفرد غير مركب، أما القضايا الشرطية فإن طرفيها لا بد أن يكون مركبًا، ولذلك فإن القضية الحملية تسمى قضية بسيطة. وتسمى الشرطية قضية مركبة.

والقضية الشرطية قد تكون موجبة إذا لم يسبقها أداة سلب مثل قولنا في المتصل: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا.

ومثل قولنا في المنفصل: هذه الزاوية إما حادة وإما منفرجة.

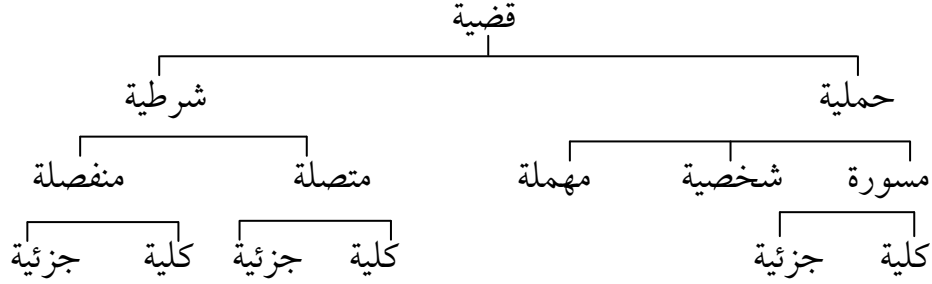
وقد يكون كل منهما سالبًا إذا سبقها أداة سلب.

مثل قولنا في المتصل: ليس كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودًا.

(١) انظر شرح الإشارات للطوسي ١ : ٢٢٤ تعليق (٥).

- وفي المنفصل: ليس إما أن يكون العدد زوجًا أو مربعًا.
ومن خواص القضايا أن الحكم فيها قد ينصب على كل أفراد الموضوع.
فيقال: كل إنسان حساس، فنسبة المحمول إلى الموضوع تستغرق كل أفراد الإنسان. ولذلك تسمى القضية هنا قضية كلية.
وقد يصدق الحكم على بعض أفراد الموضوع فقط كما في: بعض الإنسان كاتب - فيقال أنها قضية جزئية.
ولفظ (كل أو بعض) الذي يفيد صدق المحمول على كل أفراد الموضوع أو بعضها يسمى «سورًا» والقضية المسبوقة بالسور «كل» تسمى كلية والمسبوقة بالسور «بعض» تسمى جزئية.
- ٤- وهناك نوع من القضايا يسمى قضية شخصية، وهي التي لا يقبل موضوعها الحكم عليه بكل أو بعض بل يكون موضوعها شخصًا، كما لو قيل محمد كاتب، فالحكم هنا صادق على محمد ولا يصح أن تقول أن بعض محمد كاتب أو كل محمد كاتب لأن موضوعها لا يصح أن يستعمل السور معه.
- ٥- وقد تكون القضية مهمة إذا كان موضوعها كليًا لكن أهمل لفظ السور معه.
- كما لو قلت: الإنسان حيوان، بدون لفظ كل، أو بعض، فالموضوع (الإنسان) يقبل معه كل أو بعض فيصح أن نقول كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان كاتب لكن لما أهمل لفظ السور سميت قضية مهمة.
- وهذان النوعان من القضايا (الشخصية، والمهمة) فرعان للقضية الحملية.

أنواع القضايا



وكل واحدة من هذه القضايا إما سالب وإما موجب.

وإذا تأملت الشكل السابق تجد القضايا التي يستعمل معها لفظ السور (كل أو بعض) أربع قضايا حملية وأربع قضايا شرطية متصلة وأربع قضايا شرطية منفصلة.

لأن كل واحدة من هذه القضايا الثلاث إما كلي أو جزئي وكل واحدة منهما إما سالب وإما موجب، فيتحصل لدينا أربع قضايا من كل نوع منها.

أمثلة توضيحية لأنواع القضايا:

١ - أمثلة القضايا الحملية:

- | | | |
|---|---|-------------------|
| <p>موجبة: كل إنسان حساس.</p> <p>سالبة: لا شيء من الإنسان بجماذ.</p> | } | (أ) القضية الكلية |
| <p>موجبة: بعض الإنسان طالب علم.</p> <p>سالبة: بعض الإنسان ليس طالباً.</p> | | |

٢ - أمثلة الشرطية المتصلة:

- | | | |
|---|---|-----------|
| <p>موجبة: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً.</p> <p>سالبة: ليس ألبته إذا كان الليل موجوداً كانت الشمس طالعة.</p> | } | (أ) كلية: |
| | | |

(ب) جزئية: } موجبة: قد يكون إذا كانت الأرض مبتلة كانت السماء ممطرة.
سالبة: قد لا يكون إذا كانت الأرض مبتلة كانت السماء ممطرة.

٣- الشرطية المنفصلة:

(أ) كلية: } موجبة: إما أن يكون الجسم ساكنًا أو متحركًا.
سالبة: ليس ألبته إما أن يكون العدد زوجًا أو منقسمًا.

(ب) جزئية: } موجبة: قد يكون الطالب مجتهدًا وإما مهملاً.
سالبة: قد لا يكون الطالب إما مجتهدًا وأما مهملاً.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن سور القضية الحملية هو: كل وبعض في الإيجاب،
وليس كل ولا شيء، وليس بعض. في السلب.

أما سور الشرطية فهو: كلما في المتصلة الموجبة، ودائمًا في المنفصلة
الموجبة.

أما سور السالبة بنوعيتها فهو: ليس ألبته.

أما سور الجزئية بنوعيتها فهو: «قد يكون» في الموجبة «وقد لا يكون» في
السالبة^(١).

(١) راجع الإشارات بشرح الطوس ص ٢٩٤٤ المعيار للغزالي ص ٨٧ الجملي في المنطق للخونجي
ص ٣٥ وبعدها المختصر ص ٧٩ وبعدها.

الفصل الثالث

الاستدلال

معناه - أنواعه

يقصد بالاستدلال انتقال الذهن من حكم إلى آخر لعلاقة بينهما، وهو متفرع عن البحث في القضية وأنواعها وأحكامها من حيث السلب والإيجاب والكل والجزء.

فإن كان طريقنا في الاستدلال هو انتقال الذهن من حكم إلى آخر بلا واسطة بينهما سمي استنتاجاً أو استدلالاً مباشراً.

وإن كان انتقال الذهن من حكم إلى آخر بواسطة الحد الأوسط سمي قياساً أو استدلالاً غير مباشر.

فالاستدلال المباشر هو انتقال الذهن بلا واسطة من حكم إلى حكم لوجود علاقة بين الأول والثاني. أما الاستدلال غير المباشر فهو انتقال الذهن من حكم إلى حكم بواسطة الحد الأوسط.

والقول بصدق إحدى القضيتين يتوقف على اعتقادنا في صدق القضية الأخرى ونوع العلاقة بينهما، ومقابلتها لها.

وتقابل القضايا يتوقف على نوع العلاقة بينهما وهي أنواع:

١- علاقة التناقض بين القضيتين:

ومعناه إذا صدقت إحدى القضيتين المتقابلتين بالتناقض كذبت الأخرى ضرورة. فإذا كانت القضية: كل الطلبة مجتهدون، صادقة، كانت القضية بعض الطلبة ليسوا مجتهدين كاذبة.

وإذا كانت القضية: بعض الطلبة مجتهدون صادقة، كذب نقيضها وهو كل الطلبة ليسوا مجتهدين.

ولكي تتحقق علاقة التناقض بين القضيتين المتقابلتين فلا بد من اتفاقهما في معنى المحمول، وفي الزمان والمكان، والإضافة، وفي الكل والجزء، وفي القوة والفعل^(١).

ومن خواص التناقض أن قضاياه لا تصدقان معًا ولا تكذبان معًا لأن صدق أحدهما يلزم عنه كذب الأخرى.

٢- التقابل بالتضاد:

ومعناه إن صدقت إحدى القضيتين كذبت الأخرى. فإن كان قولنا كل الطلبة ناجحون صادقًا. كذب قولنا كل الطلبة ليسوا بناجحين.

فإذا كان قولنا كل الطلبة ناجحون كاذبًا، كان قولنا كل الطلبة راسبون غير معروف الصدق أو الكذب، لأن بعض الطلبة قد يكون ناجحًا، والمتقابلات بالتضاد لا تصدقان معًا. وقد تكذبان معًا.

٣- التداخل:

ومعناه أن صدق الجزئية داخل تحت صدق الكلية. فإذا صدق قولنا كل الطلبة ناجحون صدق معه بعض الطلبة ناجحون لدخول البعض في حكم الكل، وإذا كذب قولنا كل الطلبة ناجحون كان قولنا بعض الطلبة غير ناجحين غير معروف لنا، لأن نفي الحكم عن الكل لا يدخل معه نفي الحكم عن البعض، فصدق الكلية يتبعه صدق الجزئية، وصدق الجزئية لا يلزمه صدق

(١) راجع شروط تناقض القضايا في: المعيار للغزالي وسيأتي تفصيل ذلك عنده.

الكلية، كما أن كذب الجزئية يلزمه بالضرورة كذب الكلية ولا يلزم عن كذب الكلية كذب الجزئية.

٤- الدخول تحت التضاد:

وهذا النوع من التقابل خاص بالقضية الجزئية ويكون بتغير الكيف فيها. والقضيتان الداخلتان تحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان معاً وهذا عكس ما قلناه عند التقابل بالتضاد.

الاستدلال غير المباشر

(أ) القياس

معناه - أنواعه

يعد المنطقيون القياس عمدة الأدلة كما صرح بذلك ابن سينا في الإشارات. والاستدلال غير المباشر يطلق على أنواع ثلاثة من طرق الاستدلال:

١- القياس ٢- الاستقراء ٣- والتمثيل.

لأنها تشترك كلها في كون الذهن ينتقل فيها من حكم إلى حكم آخر بواسطة الحد الأوسط عكس الاستدلال المباشر.

فإذا كان الذهن ينتقل من حكم عام إلى حكم خاص فهذا يسمى قياساً إذا ذكرت فيه المقدمتان.

وإذا كان الذهن ينتقل من حكم خاص إلى حكم آخر خاص. فيسمى تمثيلاً. وإذا كان الانتقال من خاص إلى عام فيسمى استقراء.

١- القياس:

يعرف القياس بأنه قول مؤلف من مقدمتين يلزم عنهما نتيجة لزوماً ضرورياً.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

أو هو قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر. ولا بد من ملاحظة ما يأتي:

- ١- أجزاء القياس تسمى مقدمات، وقد يقتصر فيه على مقدمتين فقط، وهذا هو المشهور، وقد يشتمل القياس على أكثر من مقدمتين.
 - ٢- والأجزاء التي تتألف منها مقدمات القياس تسمى حدودًا وقد سبقت الإشارة إلى أن أجزاء القضية المنطقية هي الحدود.
 - ٣- ولا بد في مقدمتي القياس من حد مشترك بينهما يجمع بين المقدمة الأولى والثانية، وهذا الحد المشترك يسمى الحد الأوسط الذي بواسطته ينتقل الذهن من الحكم العام إلى الحكم الخاص.
 - ٤- ولكل من المقدمتين حد يخصها تنفرد به عن الأخرى، وهما طرفا الحكم الخاص الذي ينتقل إليه الذهن.
- ويسمى الحد الأول في النتيجة بالحد الأصغر، وتسمى المقدمة التي تشتمل عليه بالمقدمة الصغرى.
- كما يسمى الثاني بالحد الأكبر وتسمى المقدمة التي تشتمل عليه مقدمة كبرى ومثاله.:

الإنسان حساس

محمد إنسان

... محمد حساس

فالأول في النتيجة (موضوعها) هو محمد، وهو الحد الأصغر، والمقدمة التي تشتمل عليه تسمى مقدمة صغرى. وهي: محمد إنسان.

والثاني في النتيجة (محمولها) هو حساس. وهو الحد الأكبر. والمقدمة التي تشتمل عليه تسمى مقدمة كبرى. وهي: الإنسان حساس.

فالمقدمة الكبرى إذن هي التي تشتمل على محمول النتيجة.
والمقدمة الصغرى هي التي تشتمل على موضوعها.
وهذا النوع من القياس يسمى قياساً اقترانياً.
والهيئة التي يكون عليها وضع الحد الأوسط في المقدمتين هو الذي يحدد لنا أشكال القياس التي ينقسم إليها.

أشكال القياس:

يختلف شكل القياس بحسب وضع الحد الأوسط في المقدمتين كما سبق
والقسمة العقلية لوضع الحد الأوسط في المقدمتين لا تخرج عن أشكال أربعة.
١ - لأن الحد الأوسط قد يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى
فذلك هو الشكل الأول مثل:

كل إنسان حساس

محمد إنسان

محمد حساس

٢ - وقد يكون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى والكبرى معاً فذلك هو
الشكل الثاني مثل:

كل إنسان حساس

لا شيء من الجماد حساس

إذن: لا شيء من الإنسان بجماد

٣ - وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى والصغرى معاً (عكس
الشكل الثاني). وذلك هو الشكل الثالث مثل:

كل إنسان حيوان

بعض الإنسان كاتب

بعض الحيوان كاتب

٤- وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (عكس الشكل الأول) فذلك هو الشكل الرابع، وهذا الشكل الرابع لم يعتبره المتقدمون من المناطق لبعده عن الطبع، لأنه يحتاج إلى مشقة عقلية في استخراج نتائجه ولذلك حذفوه. وقصروا أشكال القياس على الثلاثة الأولى فقط، ولذلك يقول ابن سينا: ... وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة فقط» (١).

وهناك شروط عامة لا بد منها في كل قياس لكي يكون منتجاً بالضرورة:

١- أن يكون في كل قياس مقدمة كلية، لأنه لا إنتاج من جزئيتين.

٢- أن يكون في كل قياس مقدمة موجبة لأنه لا إنتاج من سالبتين.

٣- لا بد أن تتبع النتيجة أحسن المقدمتين كمّاً وكيفاً. فإن كانت إحدى المقدمتين جزئية وجب أن تجيء النتيجة جزئية، وإن كانت إحدى المقدمتين سالبة، وجب أن تكون النتيجة سالبة كذلك.

٤- ألا يستغرق في النتيجة حد لم يكن مستغرقاً في مقدمته بمعنى أنه لا تجيء النتيجة كلية وتكون إحدى المقدمتين جزئية.

وهناك شروط أخرى تخص كل شكل من الأشكال الثلاثة المنتجة.

فيشترط في الشكل الأول أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية مثل:

كل إنسان حيوان

كل حيوان فان

كل إنسان فان

(١) الإشارات ١: ٢٨٦.

ويشترط في الشكل الثاني أن تختلف مقدماته سلباً وإيجاباً وأن تكون الكبرى كلية مثل :

كل إنسان حيوان

لا شيء من الإنسان بجماد

لا شيء من الحيوان بجماد

ويشترط في الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة وأن تكون إحدى مقدماته كلية، وضرورية المنتجة جميعها لا بد أن تكون جزئية حتى لا يستغرق حد في النتيجة لم يكن مستغرقاً في المقدمة مثل :

كل إنسان حيوان

كل إنسان ضاحك

بعض الحيوان ضاحك

كل إنسان فان

بعض الإنسان كاتب^(١)

بعض الفاني كاتب

ولما كانت أشكال القياس ينتج كل منها ضرورياً أربعة بحسب كم القضية وكيفها، لزم لدارس المنطق أن يقف على أشكال هذه الضروب وأمثلتها، لكن لما كانت معرفة كل قياس وشروط إنتاجه كافية في ذلك التزمنا الإيجاز خوفاً من الملل والإطالة خاصة أن جميع أمثلتها تجريدية.

والأهم من هذا أن ننبه هنا إلى قضيتين هامتين كان لهما أثرهما في موقف المسلمين من منطق أرسطو.

(١) الإشارات ١ : ٢٨٦ - ٢٩٠ الهداية.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

- ١ - القضية الأولى وتخص (التعريف) حيث صرح المناطق أن تصور الذهن لشيء ما لا يتم إلا بالتعريف (الحد) وإن الحد هو الذي يفيد تصور الأشياء.
- ٢ - القضية الثانية وتخص القياس. حيث زعم المناطق أن التصديق اليقيني لا يكون إلا بالقياس.

ولعل القياس كان ولا يزال محورًا للدراسات المنطقية قديمًا وحديثًا، وبه وحده اشتهر المنطق وعرف بين الدارسين، وإذا عرفنا أن قمة التفكير اليوناني تنحصر في المنطق. علمنا ما لهذا العلم من مكانة بين ورثة الحضارة اليونانية، وإذا علمنا أيضًا أن جوهر المنطق يتمثل في القياس علمنا أيضًا مكانة القياس عند المدرسة المشائية بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب على السواء.

مواد القياس

من المتعارف عليه في الدراسات المنطقية أن وسيلة التصديق هي القياس، كما أن وسيلة التصور الذهني للمعاني هي التعريف الصحيح، وإذا كان القياس هو طريقنا إلى التصديق كما يقولون. فمما تتكون مواد هذا القياس؟
بعبارة أخرى إذا كان القياس يتألف من مقدمتين ونتيجة، فما هي الضوابط التي أوصى بها المناطق عند تأليف القضية من مقدمتين حتى تكون النتيجة التي نحصل عليها صحيحة ويقينية؟

نحن نعلم أن القضية تتألف من موضوع ومحمول. أو من مقدم وتال. ولقد أشار المناطق إلى المواد التي يتألف منها القياس حتى تكون مقدماته يقينية وبالتالي يعطي النتيجة اليقينية، لأن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمات. ومن ثم وجدنا في معظم كتب المنطق قسمًا خاصًا يبحث مواد القياس.
ويتنوع القياس بحسب مقدماته. فإذا كانت مقدماته يقينية سمي قياسًا وبرهانًا. أو قياسًا برهانًا.

وإذا كانت مقدمات القياس خطائية يقصد بها إقناع الجمهور فقط سمي قياسًا خطائيًا. ولا يصلح أن يسمى برهانًا.

وإذا كانت المقدمات جدلية يقصد بها مغالبة الخصم والشغب عليه فهو جدل وسفسطة ولا برهان فيه.

وإذا كانت المقدمات شعرية تعتمد على التخيل على السامع. فهو قياس شعري قد يكون صادقًا أو كاذبًا لكن لا يرقى إلى مستوى البرهان.

وهذه الأسماء مشتقة من المادة التي تتكون منها المقدمات بموضوعها ومحمولها.

وأصناف القضية المنطقية أربعة أنواع:

هي: المسلمات - والمظنونات - والمشبّهات - والمخيّلات.
وهذه الأنواع الأربعة يشتمل كل منها على أنواع تتفرع عنها:
فالقضايا المسلمة قد تكون معتقدات، وقد تكون مأخوذات.

والمعتقدات أصناف ثلاثة:

١ - مقدمات واجب قبولها.

٢ - مقدمات مشهورة.

٣ - مقدمات وهمية.

والواجب قبولها ثلاثة أنواع:

١ - أوليات.

٢ - مشاهدات.

٣ - مجربات وما يتبعها من الحدسيات والمتواترات.

١ - فأما القضايا الأولية فهي التي يوجبها العقل الصريح لذاته وبداهته كقولنا
الأب أكبر من الابن، والكل أعظم من الجزء.

٢ - والقضايا المشاهدة هي التي تستمد صدقها من شهادة الحواس لها فقولنا
الشمس تضيء نهارًا والنار تفعل السخونة.

٣ - والقضايا المجربة هي التي تستمد صدقها من تجربة المرء لها وهي تتبع
المشاهدة لأنها محسوسة. مثل قولنا أن الضرب مؤلم، والثلج مبرد.

٤ - وهناك قضايا تجري مجرى المجربات. وتسمى الحدسيات. ومبدأ
الحكم في هذا النوع من القضايا هو حدس النفس القوي الذي يزول معه الشك
ويخضع له العقل. وذلك نوع من التخمين العلمي الذي يبدأ به العالم عادة في

دراسة ظاهرة من الظواهر وذلك مثل قولنا: أن نور القمر مستمد من نور الشمس قبل أن يثبت العلم صحة ذلك الحدس.

٥- والقضايا المتواترة وهي التي تسكن النفس إليها سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة القرائن الدالة على الصدق.

مثل اعتقادنا بوجود مكة (لمن لم يرها) ووجود أنبياء قبل محمد صلوات الله عليهم أجمعين. ووجود سقراط وأفلاطون مثلاً.

هذه أنواع خمسة من القضايا التي يجب قبولها من جملة المعتقدات المسلمة.

١- أما المشهورات من جملة هذه القضايا فقد يكون فيها ما هو أولى يجب قبوله من حيث عموم الاعتراف به وشيوعه بين الناس، وهي جملة الآراء المحمودة بين الناس مثل قولنا: الرشوة عمل قبيح - الصدق محمود - الأمانة واجبة.

وهذه القضايا المشهورة منها ما هو صادق ومنها ما هو كاذب لكنه اكتسب شهرة بين الناس فصار قريباً من العرف الشائع.

٢- أما القضايا الوهمية فهي قضايا كاذبة: إلا إن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديداً لأنه لا يقبل ضدها بسبب أن الوهم تابع للحس. وما لا يوافق الحس فلا يقبله الوهم وهذا النوع من القضايا المتهومة أقوى في النفس من القضايا المشهورة.

٣- وأما المأخوذات فمنها ما هو مقبول وهي الآراء المأخوذة عن جماعة تحسن الظن بهم.

ومنها ما هو مقرر بحسب تسليم المخاطب بها إما مع الإنكار لها وهي

- المصادرات، وإما مع الرضى بها وقبول النفس لها وتسمى أصولاً موضوعة.
- ٤- وأما المظنونيات فهي الأقاويل التي يستعملها المتكلم في الاحتجاج جازماً بها، وهو يتبع فيها مع نفسه غلبة الظن فقط دون أن تكون القضية جازمة في إفادة اليقين فيذعن السامع لها في أول أمره لكنه قد يعود فيكذبها.
- ٥- والمخيلات هي القضايا التي تقال بقصد التأثير في النفس فتنبسط النفس بها أو تنقبض منها. وقد يؤثر ذلك في التصديق بالقضية.
- ٦- والقضايا المشبهة هي التي تشبه شيئاً من الأوليات أو المشهورات باستعمال الألفاظ أو المعاني المشبهة، وذلك مثل القضايا الرائجة بين الجمهور، مثل قولنا: أن السقمونيا يبرد.

٣- المنطق في العالم الإسلامي

- ١ -

لم يكد يقترب القرن الأول الهجري من نهايته حتى كانت مساحة العالم الإسلامي تمتد من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً كما امتدت مساحتها إلى الشمال فشملت آسيا الصغرى شمالاً وبلاد الفرس جنوباً. وكان من لوازم ذلك ازدياد اختلاط المسلمين بالأمم المجاورة واحتكاك الثقافة الإسلامية بتراث هذه الأمم، تؤثر فيه أحياناً وتتأثر به أحياناً أخرى.

ونشأت الحاجة إلى تعلم لغات هذه الأمم والوقوف على خصائص حضارتها وتمييز ما يتفق منها مع روح الإسلام فينقلوه من لغته إلى اللغة العربية، وما يتنافى مع مبادئ الإسلام وتعاليمه فيحذروا منه ويتنبهوا إليه، وقد شجع المسلمين على الاحتكاك بالأمم المجاورة سماحة الإسلام وعالمية مبادئه التي تدعو إلى حسن الجوار وحسن التعامل مع الآخرين ولو كانوا على غير ملتنا، وفي أواخر الدولة الأموية زاد احتكاك المسلمين بالروم، خاصة في بلاد الشام وكان هناك فريق من النصارى الروم يعملون في بلاط الأمويين وفي الدواوين وفي غيرها، وكان هؤلاء النصارى قد تعلموا اللغة السريانية ووقفوا من خلالها على أساليب اليونان ومناهجهم في التفكير، وعلى طريقتهم في الجدل والحوار، واستعان فريق منهم بالمنهج الجدلي في الدفاع عن النصرانية أحياناً، وأحياناً في الهجوم على الإسلام، حتى إن بعضهم وهو يحيى ابن عدي وضع رسالة مستقلة يوضح فيها للنصارى كيف يجادلون العربي المسلم في المسائل اللاهوتية وفي غيرها، كمسائل القضاء والقدر، التوحيد - وقد وضعها على طريقه إذا قال لك العربي كذا، فقل له كذا وكذا. وإذا سألك العربي عن كذا، فأجبه بكذا وكذا. وكثرت المجادلات بين

النصارى من جانب والمسلمين من جانب آخر، وتطورت هذه المجادلات إلى عقد مجالس للمناظرات بين المسلمين وغيرهم أحياناً، وبين المسلمين بعضهم بعضاً أحياناً أخرى. وكانت تدون هذه المناظرات في كثير من الأحيان، إلا أن التاريخ قد أهمل معظمها فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، وكان يستعين كل فريق بما يملك من فنون القول ومن الدلائل والحجج، ونشأ عند فريق من المسلمين رغبة في التعرف على ما عند غيرهم من علوم ومعارف تتصل بشئون الحياة العادية وغيرها من فنون وصناعات وحرف استجابة لتعاليم الإسلام في الأمر بالتعليم والتعلم والحث على ذلك.

وفي العصر العباسي تحولت هذه الرغبة إلى حاجة ملحة، فنشأت حركة الترجمة استجابة لهذه الحاجة وتلبية لرغبة الخلفاء العباسيين الذين ولعوا كثيراً بالوقوف على ما عند الأمم الأخرى من علوم ومعارف.

وفي ضوء ما سبق نستطيع أن نلخص الأسباب التي دعت المسلمين إلى ترجمة الفلسفة اليونانية عموماً والمنطق بصفة خاصة فيما يأتي.

١- رغبة المسلمين وحبهم للعلم والتعلم دفعهم إلى الوقوف على ما عند الآخرين فيأخذون منه ما يتمشى مع روح الإسلام وتعاليمه ويرفضون ما يتناقض مع أهدافه ومبادئه.

٢- إن من تعاليم الإسلام الأساسية طلب العلم حتى إنه في بعض الأحيان يكون فريضة على كل مسلم ومسلمة، ومن هنا فتح المسلمون أعينهم وعقولهم على الثقافات المجاورة.

٣- اشتدت حاجة المسلمين إلى التعرف على ماهية الأسلوب الذي يستخدمه خصمهم في الحوار والمجادلة معهم ليعرفوا ما فيه من مواطن الضعف

وأَسباب الخطأ، لكي يَطلّوا حججهم ويفندوا أدلتهم بمنهجهم في الحوار والجدل، وهذا ما يسمّى في لغة عصرنا بتبادل الأسلحة بين الخصوم فبدلاً من أن يقدم المرء دليلاً على صحة قوله، يتناول رأي خصمه بالإبطال والتفنيد.

٤- تشجيع الخلافة العباسية للمعرفة وفنونها فتح للمسلمين باباً رسمياً للمعرفة تبتته الدولة وأنفقت عليه بسخاء، وهو الترجمة من اليونانية والفارسية ولم تكن عملية الترجمة هي القنطرة الوحيدة التي عبرت خلالها الفلسفة اليونانية - ومنها المنطق - إلى العالم الإسلامي، لكنها كانت الطريقة الرسمية التي تبتتها الدولة العباسية؛ وقد سبقها وعاصرها طرق أخرى تم خلالها نقل بعض العلوم اليونانية، وإن لم تكن هذه الطرق رسمية أو من قبل الدولة إلا أن تأثيرها كان واضحاً وفعالاً لدى كثير من الأشخاص.

(أ) فلا شك إن الإحتكاك اليومي بين المسلمين وغيرهم والمجاذلات التي كانت تحدث بينهم خلال الجلسات الخاصة والمناظرات التي كانت تعقد لذلك كان لها أثرها في تبني بعض المقدمات واستعمال بعض الأساليب التي كان يستعملها الخصوم من النصارى وغيرهم.

(ب) التأثير بالمدارس التعليمية الملحقة بكنائس النصارى وأديرتهم والتي كانت يرتادها بعض المسلمين حباً في العلم وطلباً للمعرفة وكان يدرس فيها الفلسفة اليونانية بعد أن اختلطت الأفلاطونية المحدثة، وكان من أشهر هذه المدارس التعليمية مدرسة الإسكندرية التي كان يرأسها أسطفن الإسكندري ثم انتقلت هذه المدرسة بعد الفتح الإسلامي إلى الرها وحران ونصيبين وكان من كبار هذه المدرسة قويري، وبشر بن متى وفيها تعلم أبو نصر الفارابي.

يقول ابن أبي أصيبعة مؤرخاً لهذه المدارس^(١)، انتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وفرا ومعهما الكتب، فكان أحدهم من حران والآخر من أهل مرو، وكانت مرو عاصمة خراسان، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان: أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري، وسار إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضاً بدينه وانحدر المروزي إلى بغداد فأقام بها، وتعلم من المروزي متى بن يونان، فتعلم (الفارابي) من يوحنا بن حيلان وقرأ عليه إلى آخر كتاب البرهان (التحليلات الثانية)^(٢) وهذا النص قد بين لنا أن سلسلة الدراسات الفلسفية والمنطقية بعد ظهور الإسلام قد وصلت إلى الفارابي في النصف الأول من القرن الرابع الهجري أي إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرنين تقريباً، ويحدد المسعودي في كتابه التنبيه والإشراف انتقال مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية بأنه كان في خلافة عمر بن الخطاب ثم انتقلت بعد ذلك إلى حران في خلافة المتوكل وانتهى ذلك في أيام المعتضد (حكم من ٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) إلى قويري ويوحنا بن حيلان، ثم إلى إبراهيم المروزي، ثم إلى محمد بن كرنيب وأبي بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزي، ثم إلى أبي نصر الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان^(٣).

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الاختلاط اليومي والمناظرات بين المسلمين

(١) عيون الأنباء ص ١٣٤.

(٢) ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء ١٣٤ - ١٣٥.

(٣) التنبيه والإشراف ١٠٠ - ١٠٧ طبعة ١٩٣٨ وانظر كتاب الأحكام بين ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٠٧ : ٢١٢.

وغيرهم من جانب، والمدارس التعليمية من جانب آخر كان لهما دور كبير في تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية وبعض مسائل المنطق وإذا علمنا أن حركة الترجمة قد بدأت على أصح الروايات في عهد بني أمية واستوى عودها في عصر بني العباس فإن هذا يعني أنها عاصرت العاملين السابقين وواكبتها في نقل هذه المعارف إلى المسلمين والوقوف عليها، فكأن هذه العوامل الثلاثة كانت تؤثر في وقت واحد في البيئة الإسلامية وتعمل على نشر التراث اليوناني بين المسلمين.

يقول سانتلا في محاضراته عن تاريخ الفلسفة اليونانية وانتقالها إلى العرب: (١) أول ما يجب تقريره في هذه المسألة أن اتصال العرب بالفلسفة اليونانية، لم يكن عن طريق واحد، بل إنه وقع على طرق شتى منها:

١ - مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة.

٢ - الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على عادة تلك الأعصار.

٣ - الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانين.

٤ - مطالعة كتب الفنون؛ كالطب والكيمياء، والصناعة، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة لاسيما منذ القرن الأول للمسيح. فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب.

وجاء في كشف الظنون لحاجي خليفة: كانت العرب في صدر الإسلام لا تعتد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها، وبصناعة الطب. فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها. وذلك منهم صوناً لقواعد الإسلام،

(١) انظر كتاب الوجود الإلهي (محاضرات سانتلانا) ط الرياض السعودية ص ١٦٢ وما بعدها.

وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ في الأحكام، حتى يروي أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد.

واستمر ذلك إلى آخر عصر التابعين. ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب، فآل الأمر إلى التدوين والتحصيل .. وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الدولة الأموية، ولما ظهر آل عباس، كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني: أبو جعفر المنصور. وكان رحمه الله مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة وخاصة في النجوم، محباً لأهلها، ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع: عبد الله المأمون بن الرشيد، تمت ما بدأ به جده، فأقبل على طلب العلم من مواضعه ... فداخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون، وأرسطو وبقراط، وجالينوس، وإقليدس، وبطليموس، وغيرهم.

وأحضر لها مهرة المترجمين، فترجموها على غاية ما أمكن ... هـ. وحكى صاحب الفهرست، أن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في منامه، كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة، مقرون الحاجب أجلى الرأس أشهل العينين حسن الشمائل، جالس على سريره؛ قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال أنا أرسطاطاليس، فسررت به وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل، قلت: ثم ماذا، قال ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا، قال: ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا، قال: ثم لا ثم! (١).

قال صاحب الفهرست: إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب في إخراج

(١) الفهرست لابن النديم: ص ٣٣٩ المكتبة التجارية، القاهرة، حيث وردت هذه العبارات بنصها.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

الكتب. فإن المأمون، كتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنقاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة ... إلى آخر ما حكاه ... أهـ.

وفي رواية أخرى، لابن أبي أصيبعة ذكرها في تاريخ الحكماء: أن المأمون رأى في منامه كأن شيخاً بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول: أنا أرسطو طاليس.

فانتبه من منامه، وسأل عن أرسطاطاليس. ف قيل له: رجل حكيم من اليونانيين. فأحضر حنين بن إسحاق، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية وبذل له من الأموال والهدايا شيئاً كثيراً اهـ.

ويقول سانتلانا معلقاً على هذه الرواية:

وكل هذه الحكايات لا تشفي غليلاً، وهي أشبه بالخرافات إذ حياة الأمم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر، لا تتعلق برؤيا رآها خليفة من الخلفاء في منامه على فرض صحتها، ولها أسباب بعيدة، وعروض عميقة ينبغي استنباطها على من رغب في الوقوف على حقيقة التاريخ. ثم يعلل أسباب حركة الترجمة بقوله:

والأشبه، أن العرب في صدر الإسلام، وابتداء انتشارهم في البلاد المشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية، وأن ذلك لم يكن قصداً منهم، وصوناً لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون، بل لما في طباع الأمم غير المتمدنة من ازدراء العلم، وعدم الاكتراث بأهله، ثم أنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق، وخالطوا أهلها واختلطوا بهم، وسارت فيهم حضارة الروم والفرس والصابئة، فتمدنوا، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول العلم، بقدر ما حصلوه من

التمدن، فضلاً عما تحققوه من الحاجة إلى العلوم في قضاء أوطارهم وعلاج أبدانهم، وتدير مصالح المسلمين من معرفة الحساب والطب والهندسة، والعلوم الحربية، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذائعاً في تلك الأعصار من الاعتقاد بها، وأندادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة.

ونحن وإن وافقنا سانتلا في التحفظ على قبول رؤية المأمون لأرسطو في منامه إلا أننا لا نوافقه في تفسيره لأسباب ترجمة العرب للفلسفة اليونانية وهنا أمران لابد من بيانهما:

الأمر الأول: أن أسباب الترجمة قد سبق أن أشرنا إليها فيما مضى وبيننا أن ذلك كان استجابة لرغبة المسلمين الملحة في الوقوف على ما عند الآخرين، وأن ذلك كان من منطلق عقائدي وهو أن الإسلام يحث على التعليم والتعلم؛ فليس ما يقوله سانتلانا صحيحاً من أن العرب كانوا يزدرون العلم والعلماء بدعوى أنهم أمة غير متمدنة، وهذه الدعوى قد ردها كثير من المستشرقين لجهلهم بالإسلام وأهدافه من جانب، ولعدائهم له وللمسلمين من جانب آخر.

الأمر الثاني: لا نستبعد أن يكون المأمون قد رأى ما رأى وأن تكون هذه الرواية صادقة في ذاتها. وهنا قد نقبلها على أنها كانت إحدى العوامل التي لفتت نظر الخليفة ولو من بعيد إلى أهمية الترجمة كرافد ثقافي مهم. وهذا له نظائر كثيرة في التاريخ، ومما لا شك فيه أن الحكام خاصة في تلك العصور كان يعول على قبولهم أو حماسهم للنقل كثيراً، بل إن بداية انتقال تراث من أمة إلى أخرى، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفلسفة أيام الخلفاء العباسيين حيث شجعها المأمون ونهى عنها الرشيد، وهكذا لا يمكننا أن نتجاهل موقف الفرد المؤثر كخليفة في انتقال التراث، وطبقاً لهذا

المفهوم نحن لا نستبعد أن هذا الهاتف كان على الأقل مشجعاً للمأمون على نقل وترجمة التراث اليوناني، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون، بينما ركدت أيام بعض الخلفاء الآخرين، وهذا يؤكد مرة أخرى أثر موقف الخليفة أو مدى تشوقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاتها على الأخذ بها.

بداية الترجمة:

وأول ما نقل إلى العربية، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب الفهرست قال: كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى: حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح في العربية - وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة^(١).

وجاء في كشف الظنون: اصطفن القديم، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها^(٢). فهو أول نقل وقع في الإسلام، وترجم بعد ذلك شيء من كتب الطب. ذكر صاحب الفهرست؛ ونقله عنه القفطي: أن مسرجويه ويدعى: مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن عبد العزيز أي بين سنة ٩٨، ١٠١ للهجرة ترجم له كناش هارون القس. قال ابن أبي أصيبعة^(٣).

نقلًا عن ابن جلجل أن مسرجويه كان في أيام بني أمية، وأنه تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب: أهرن بن أعين إلى العربية. وجده عمر بن عبد العزيز -

(١) الفهرست: ص ٣٣٨: القاهرة. طبقاً لهذا القول وهو أرجح الأقوال - تكون الترجمة قد بدأت منذ

عهد بني أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء.

(٢) الفهرست لابن النديم: ص ٣٤٠ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١، ص ١٦٣.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

رحمه الله - في خزائن الكتب. فأمر بإخراجه، ووضع في مصلاه واستخار الله في إخراجه للمسلمين للانتفاع به، فلما تم له ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم. قال سليمان بن حسن - أي ابن جلعج - حدثني أبو بكر محمد ابن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد الترمذي سنة تسع وخمسين وثلاثمائة. هـ.

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان قال صاحب الفهرست: فأما الديوان بالشام، وكان بالرومية والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور، لمعاوية بن أبي سفيان، ثم منصور بن سرجون.

ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك، إلى آخر ما ذكره يعني سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥، وهي مدة خلافة هشام بن عبد الملك.

ثم حدث في آخر عهد بني أمية، وأول عهد آل عباس من البدع في الدين واختلاف المذاهب في الحكمة، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما أحوج كل فريق إلى التغلغل في العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمايع، واشتدت العناية بذلك، والحرص عليه. يقول ابن النديم: فلما كشفوا عن ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء فدخل الناس أفواجا في العلوم اليونانية، وتكاثر طالبوها، فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها، بقدر ما تبخروا فيها، كما هو شأن العلم: إن الجاهل لا يرى له قدراً، والعالم يزداد فيه شوقاً بقدر ما ينال منه درجة. وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان تحريض الناس على ذلك، وبذل الأموال لمن يتعاطاها.

وقال ابن القفطي في ترجمة حنين بن إسحاق: دخل حنين إلى بلاد الروم، لأجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية إمكانه، وأحكم اليونانية

عند دخوله إلى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم، وعاد يلزم بني موسى ابن شاكر، ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني إلى العربي وغرموا على ذلك المال العظيم. اهـ.

وزاد ابن القفطي في تاريخه: وممن عني بإخراج الكتب بعد ذلك - أي بعد المأمون - من بلاد الروم؛ محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر المنجم. وبذلوا في ذلك الرغائب، وأحضروا الغرائب منها في الفلسفة والهندسة، والموسيقى والأثماطيقى والطب وغيرها، وكان قسطاً بن لوقا البعلبكي، لما حضر إلى بغداد قد أحضر معه منها شيئاً ونقله من لغة إلى لغة ونقل له أيضاً. هـ. وذكر ابن أبي أصيبعة في غير ذلك الموضع أسماء من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم خارجاً عن الخلفاء. قال: فمنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندي سابور، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدي إليهم، ويتقرب إلى تحصيل الكتب منهم بما يمكنه من المال، ومنهم: محمد بن موسى المنجم، وهو أحد بني موسى بن شاكر الحساب المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف في العلوم الرياضية، وكان محمد هذا أبر الناس بحنين بن إسحاق.

وقد نقل له حنين كثيراً من الكتب الطبية.

ومنهم: علي بن يحيى، أحد كتّاب المأمون، وكان نديماً له، ومال إلى الطب فنقلوا له منه كتباً كثيرة، وغيرهم ممن يطول نقل أسمائهم هنا يجدهم القارئ في تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة.

وآخرهم: محمد بن عبد الملك الزيات، قال: إنه كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ في كل شهر ألفي دينار.

قال ابن أبي أصيبعة: إن بني شاكر كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم: حنين

ابن إسحاق، وحسين بن الحسن، وثابت بن قرة وغيرهم، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة.

فإذا أضيف إلى ذلك، ما كان عليه العلماء من مزيد الاجتهاد، وإفراط الشوق إلى العلم، لما كنا نستغرب ما ناله العرب في ذلك العصر من التقدم على سائر الأمم. وقد ورد عنهم ما لا نتصوره في زماننا هذا، منه ما يحكى عن أبي الخير بن الخمار، وأبي علي بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقاله: يحيى بن عدي في الحجج المبطللة لكتاب القياس.

ومنه: ما حكاه ابن بطلان عن شيخه أبي الفرج بن عبد الله بن الطيب قال: بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة، ومرض من الفكر فيه مرضه كاد يلفظ نفسه فيها. اهـ.

وما حكاه ابن سينا نفسه: قرأت ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه علي، فرددته رد متبرم معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه فاشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب: ما بعد الطبيعة. فرجعت إلى بيتي وأسرعت في قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض الكتاب بسبب أنه قد صار محفوظاً لي على ظهر القلب، وفرحت بذلك وتصدقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى. اهـ.

يقول سانتلانا معلقاً على هذه الروايات:

فمن كان هذا حاله وحياته، جدير بأن ينال من العلم مرامة، وإن كثر مثل هؤلاء في أمة، فهي لا محالة تلحق من التقدم والمبادرة في العلم الدرجة العليا التي أحرزها العرب في ذلك العصر.

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية قد مر بثلاثة أدوار:

١ - فالدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور، إلى وفاة هارون الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هجرية. قال المسعودي في مروج الذهب عند ذكر قدر المنصور العباسي: وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى اللغة العربية منها كتاب: كليله ودمنة، وكتاب السند هند، وترجمت له كتب ارسطاطاليس من المنطقيات وغيرها. وترجم له كتاب المجسطي لبطليموس. وكتاب: أرثماطيقى، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية، والبهلوية والسريانية.

فمن الطبقة الأولى من المترجمين: البطريق. قال ابن أبي أصيبعة: أنه كان في أيام المنصور. ويحيى بن البطريق كان في عهد المنصور أيضاً، وترجم طيماوس لأفلاطون، وكتاب: أوقليدس في الهندسة. وفي غير ذلك الموضع: جورجيس، وهو أول من ابتداء في نقل الكتب الطبية إلى اللسان العربي، عند استدعاء المنصور، وكان كثير الإحسان إليه. هـ.

وجورجيس بن جبريل الطيب عاش سنة ١٤٨ هجرية.

قال ابن أبي أصيبعة في ترجمته: وقد نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى اللسان العربي.

وتيادروس ترجم كتاب أنالوطيقا الأول، وقد أصلحه حينئذ فيما بعد. ومنهم:

سلام الأبرش، ذكره صاحب كشف الظنون. قال: إنه من النقلة القدماء في أيام البرامكة، وباسيل المطران.

قال صاحب الفهرست: ونقله عنه القفطي في تاريخ الحكماء - كتاب المجسطي أول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية: يحيى بن خالد ابن برمك، وفسره له جماعة فلم يتقنوه، ولم يرض بذلك، فندب لتفسيره: أبا حسان، وسلمًا صاحب بيت الحكمة، فأتقناه. واجتهد في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجودين، فأختر نقلهم وأخذ بأفصح، وأوضحه، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضًا. هـ.

ومن المترجمين في الدور الأول: عبد الله بن المقفع، مات نحو سنة ١٤٢. قال ابن القطفي: هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية - لأبي جعفر المنصور - وهو فارسي النسب، ألفاظه حكيمة، ومقاصده من الخل سليمة. ترجم كتب أرسطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب: قاطيغورياس، وكتاب: باري أمينياس، وكتاب: أنالوطيكا. وذكر أنه ترجم إيساغوجي تأليف: فرفوريس الصوري، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة.... إلخ.

ومنهم: يوحنا بن ماسويه^(١). قال ابن القفطي: كان نصرانيًا سريانيًا في أيام هارون الرشيد، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة، وعمورية، وسائر بلاد الروم لما افتتحها المسلمون. ووضعها أمينًا على الترجمة، ورتب له كتابًا حذاقًا يكتبون بين يديه وخدم الرشيد والأمين والمأمون، ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام: المتوكل. فتبين أن نقل الكتب في الدور الأول، كان

(١) انظر تاريخ الحكماء لابن القفطي (يوحنا).

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

مقصوداً أغلبه على الكتب الطبية، وشيء من الكتب المنطقية، وكتب الهندسة على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت. وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام، وانتشار مذهب المعتزلة، فيشبه أن يكون شيء من أقوالهم مأخوذاً من الكتب المترجمة في ذلك العصر، سيما الكتب المنطقية والطبية.

٢- والدور الثاني: من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين. منهم: يحيى، ويدعى: يوحنا بن البطريق. قال القفطي: يوحنا بن البطريق الترجمان، مولى المأمون كان أميناً على الترجمة، حسن الأداء للمعاني، أكن اللسان في العربية، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب. وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة، وترجم من كتب أبقراط، مثل حنين وغيره. هـ.

ومنهم الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة ٢١٤ هجرية وقسطاً بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠، وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠، وحنين بن إسحاق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤.

وقال القفطي في تاريخ الحكماء: - عند ذكر حنين بن إسحاق - اختبر للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له: المتوكل على الله، وجعل له كتاباً نحارير، عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون، ويتصفح ما ترجموا: كاصطفن بن باسيل، وموسى بن خالد الترجمان، ويحيى بن هارون، ومنهم ابنه: إسحاق بن حنين توفي سنة ٢٩٨.

قال ابن أبي أصيبعة: ونقل إسحاق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتباً كثيرة، إلا أن جل عنايته، كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية مثل كتب: أرسطاطاليس وغيره من الحكماء. أما حنين: أبوه، فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

وخصوصاً كتب: جالينوس. حتى أنه في غالب الأمر، لا يوجد شيء من كتب جالينوس إلا وهي بنقل حنين أو بإصلاحه، لما نقل غيره. هـ. ومنهم: ثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٠، وحيش ابن الحسن ويدعى: حيش الأعسم ابن أخت حنين، توفي سنة ٣٠٠، وأيوب المعروف: بالأبرش وعيسى بن يحيى بن إبراهيم، من تلاميذ حنين في النقل، وأبو عثمان: سعيد بن يعقوب الدمشقي: كان يترجم لعلي بن عيسى وزير المأمون، وأبو نوح بن الصامت وغيرهم ممن تجدون ذكره وترجمته في كشف الظنون، وفي تاريخ الحكماء للقفطي، وفي طبقات الأطباء لابن أبي صبيعة.

وقد نقل في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن منها: المجسطي ترجمة ابن البطريق للمأمون، والحكم الذهبية لفيثاغورس، وجمل مصنفات أبقرات، وجالينوس، وكتاب طيماوس لأفلاطون، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً، وكتاب النواميس له. وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس، وكتاب المقولات لأرسطاليس. كل ذلك على يد: حنين بن إسحق، وعلى يد غيره: مثل حيش وابن ناعمة، وبقية المترجمين من هذه الطبقة.

٣- والدور الثالث: وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم. متى ابن يونس، قال القفطي: كان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة عشرين وثلثمائة وقيل سنة ثلاثين، ومنهم: سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠، ويحيى بن عدي توفي سنة ٣٦٤، وعيسى بن سريخت مجهول تاريخ وفاته وأبو علي ابن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨، وهلال بن أبي الحمصي. كان أكثر اشتغالهم في هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعة لأرسطو وتفسيرها لاسكندر، ويحيى النحوي وغيرهما. فضلاً عن بقية الكتب الهندسية والعملية التي لا تخص الفلسفة.

وقد تبين لنا من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث: أن العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة على ما لم يصل إلى بلاد الإفرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر، وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصرهم من الأمم. حيث كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم في ذلك العصر على ما يذهب إليه سانتلانا فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف، ونفاق سوق العلم، وكثرة الاكتشافات والتقدم في الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية، ما بلغ نهايته في القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبري الطبيب، وتلميذه: محمد بن ذكرى الرازي.

هذه فكرة موجزة عن حركة الترجمة عموماً، أما كتب أرسطو المنطقية فلا بد من إفرادها بإشارة يسيرة نبين فيها أهم هذه الكتب ومن ترجمها فالكاتب المنطقية، عند العرب ثمانية أجزاء. ويوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي، وفي رسائل الفارابي، ثم في كتاب: الفهرست، فمن نقله عنه: كالفطحي، وابن أبي أصيبعة.

فالأول: كتاب المقولات، وهو باليونانية قاطيغورياس ويشرحه الفارابي بقوله: هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ترجمة: ابن المقفع، في أيام المنصور، ثم إسحق بن حنين كما هو مذكور في نسخة الترجمة العربية وترجمة: يحيى بن عدي بتفسير الإسكندر الأفروديسي. وللفارابي كتاب شرح المقولات، وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه - أي أرسطو - في: قاطيغورياس، كما شرحه بالعربية كل من ابن سينا وابن رشد.

وللكندي كتاب: المقولات العشر، وكتاب: في قصد أرسطو طاليس في المقولات. ولإبراهيم القويري أستاذ أبي بشر بن متى كتاب: تفسير

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

قاطيغورياس. ولهذا الكتاب جوامع ومختصرات لابن بهرين، وإسحق بن حنين، وأحمد بن الطيب وهو: أحمد بن محمد السرخسي تلميذ: أبي يعقوب الكندي، وثابت بن قرة، وأبو زكريا الطيب الشهير. ولابن سينا رسالة في : أغراض المقولات.

الثاني كتاب: يازي أرمينياس أي: العبارة. قال الفارابي: فيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين ترجمة: ابن المقفع، ثم ترجمة: إسحق بن حنين إلى العربية وشرحه الفارابي، وأبو بشر متى^(١). ولإبراهيم القوييري أستاذ أبي بشر متى كتاب العبارة مشجر. واختصر كتاب العبارة: حنين ابن إسحق، وابنه: إسحق بن حنين، وابن المقفع، والكندي، وابن بهرين، وابن زكريا الرازي، وثابت بن قرة، وأحمد بن الطيب وهو: أحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي. كما شرحه أيضًا ابن سينا وابن رشد.

الثالث: كتاب : أنالوطيقا الأول، ومعناه القياس.

قال الفارابي: فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس ترجمة ابن المقفع، و ترجمة: ثيادروس ويقال إنه عرضه على حنين فأصلحه وترجمه: ابن عدي، من الترجمة السريانية وشرحه الكندي وأبو بشر متى والفارابي. وله تلخيص أيضًا لهذا الكتاب، وتوجد ترجمة عبرانية من التلخيص. وإبراهيم القوييري: أستاذ أبي بشر متى. له كتاب: أنالوطيقا الأول.

الرابع: أناليطيقا الثاني، وهو البرهان. قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن

(١) أبو بشر: من بين نقلة القرن العاشر الميلادي وهو أبو بشر بن يونس القنائي (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م).

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة، وكل ما يصير بها أفعالها أسمى، وأفضل، وأكمل، ترجمة متى بن يونس من الترجمة السريانية لإسحق بن حنين، وشرحه: الكندي، والفارابي ومتى بن يونس.

قال القفطي: وفسر متى بن يونس الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة. قال: ولأبي يحيى المروزي، الذي قرأه عليه متى كلام فيه، والظاهر أنه سرياني، فهذه الكتب الأربعة هي المسماة عند العرب بالمنطقيات الأربعة المقدمة.

الخامس من المنطقيات: طويقا ومعناه الجدل. قال الفارابي: فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلي، والجواب، وبالجملة: قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل، ويصير بها أفعالها أكمل وأنفذ. هـ. ترجمة: يحيى بن عدي عن ترجمة سريانية لإسحق ابن حنين، ترجم سبع مقالات منه: أبو عثمان الدمشقي وترجم المقالة الثانية: إبراهيم بن عبد الله. وللفارابي مختصر لهذا الكتاب، وله تفسير أيضًا. وليحيى بن عدي تفسير آخر، وقد فسر بشر بن متى المقالة الأولى.

والسادس: سوفسطيكا وهو: المغالطة أو السفسطة وقد ترجمه العرب: بالحكمة المموهة.

قال الفارابي: فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلظ عن الحس وتحيّر. وأحصى جميع الأمور التي يستعملها من قصده التمويه والمخرقة في العلوم والأقاويل، ثم من بعدها أحصى ما ينبغي أن ينتفي به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والمموه. وكيف يفتتح، وبأي شيء يوقع، وكيف يتحرر الإنسان، ومن أين يغلط في مطلوباته. ترجمة: إسحق بن حنين، على ما يمكن

فهمه من كلام ابن أبي أصيبعة، وترجمة: ابن زرعة من السرياني. وترجمة: يحيى بن عدي، وإبراهيم بن بكوسي العشاري من ترجمة سريانية لابن ناعمة. وفسره: أبو يعقوب الكندي والفارابي. ليعقوب بن إسحق الكندي كتاب في: الاحتراس عن خدع السوفسطائية ... وجملة هذه الكتب الست أعني: كتاب: المقولات، وكتاب: القياس الأول والثاني، وكتاب: الجدل وكتاب المغالطة، هي التي تعرف عند اليونانيين باسم الأرجانون ومعناه: الآلة، لأنها كالألات اللازمة في البحث، المستعملة في كل علم، لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجهما في الكتب المنطقية وهما:

كتاب الخطابة، وقال الفارابي: فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل الخطابية، وأقاويل البلغاء والخطباء، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا؟ ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة، ويعرف كيفية صناعة الأقاويل الخطابية والخطب في فن الأمور، وبأي الأشياء تصير أجود وأكمل، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ. هـ.

ولهذا الكتاب، ترجمة عربية قديمة أحدها: لإسحق بن حنين، ترجمة أخرى: لإبراهيم بن عبد الله، وشرح للفارابي ومقدمة له. وثنائي الكتب الملحقة بالمنطقية كتاب الشعر.

قال الفارابي: فيه القوانين التي يشير لها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل في فن الأمور، ويحصى أيضًا جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الشعر، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية، وكيف صنعة كل صنف منها، ومن أي الأشياء تعمل، وبأي الأشياء تلتئم، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة،

وبأي الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد. هـ.
ترجمة إسحاق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبعة، وترجمه:
متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه: يحيى بن عدي أيضًا، وقد لخص الكندي
هذا الكتاب.

وهذه الكتب الأربعة الأخيرة: أعني، كتاب: الجدل، كتاب : سوفسطيقا،
وكتاب: الخطابة، وكتاب الشعر. وتعرف عند العرب بالمنطقيات الأربعة الباقية
وقد تولى نشرها أخيرًا مركز تحقيق التراث العربي بمصر مع تحقیقات علمية
متقنة لعدد من كبار الأساتذة كالدكتور محمد محمد سليم سالم الذي حقق عددًا
من أعمال وشروح الفارابي مع كتب أرسطو المنطقية والمرحوم الدكتور محمود
قاسم عميد دار العلوم الأسبق الذي حقق شروح ابن رشد على كتب أرسطو
المنطقية وتوفي قبل إكماله وكان لي شرف المشاركة في تحقيق هذا العمل مع
مجموعة من زملائي الأفاضل بدار العلوم، ونشره أخيرًا المستشرق الأمريكي
تشارلز بيتر وورث وقد بذل الدكتور عبد الرحمن بدوي جهدًا كبيرًا في تعليقاته
على شروح الفارابي على منطق أرسطو، ولا شك أن الدراسات المنطقية
المعاصرة مدينة لجهوده المبذولة في هذا الصدد^(١).

(١) راجع منطق أرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي وخاصة تقديمه لكل كتاب من هذه الكتب
السابقة.

٢- بين المنطق والفلسفة

(أ) في الفلسفة اليونانية

اتفق المناطق على تسمية المنطق «بالأورجانون» ومعناه الآلة والأداة وربما كان سبب هذه التسمية أن المباحث التي أفردتها أرسطو لمسائل المنطق وضعها كاملة تحت هذا العنوان «الأورجانون» فاشتهر المنطق في الفلسفة اليونانية بهذا الاسم. ولما ترجمت مساءلة إلى اللغة العربية وضع له المسلمون تعريفات كثيرة فعرفه بعضهم بأنه: آلة تعصم مراعاتها الذهن أن يضل في فكره، وهذا أقرب التعريفات إلى ما قاله ابن سينا في الشفاء^(١) بأن: المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن أن يضل في فكره. وقد جمع ابن سينا في هذا القول بين أمرين مهمين:

الأمر الأول: فائدة علم المنطق وغايته.

الأمر الثاني: ماهية المنطق. وهو كونه آلة قانونية.

والمراد بالفكر هنا، الأمور الحاضرة في ذهن الشخص تصورًا كان هذا الحضور أو تصديقًا. وسواء كان هذا التصديق علمًا يقينيًا، أو ظنيًا أو وضعًا وتسليمًا. فينتقل المرء من هذه الأمور الحاضرة في ذهنه إلى أمور أخرى غير حاضرة فيه.

ويعلق الطوسي شارح الإشارات على كلام ابن سينا بقوله فالمنطق آلة قانونية... وقد تختلف رسوم الشيء بحسب اختلاف الاعتبار والوجوه. فمنها ما يكون بحسب ذاته بالقياس إلى غيره، كفاعله أو فعله أو غايته أو شيء آخر. فالمنطق علم في نفسه. ولكنه آلة بالقياس إلى غيره من العلوم الأخرى، مثل

(١) ص ١١٧ تحقيق سليمان دنيا ج١ دار المعارف.

علم العروض. وعلم النحو فكل منهما علم في ذاته لكنه آلة بالقياس إلى غيره. ولذلك عبر عنه ابن سينا في مقام آخر بأنه العلم الآلي، وفي مقام ثالث وصفه بقوله: فالمنطق علم يتعرف فيه ضروب الانتقال من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة، وفي كتاب الهداية: هو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل^(١) ومعظم التعريفات التي وضعها القدماء للمنطق لا تخرج عما أشار إليه ابن سينا في كتبه المنطقية وهي أن يختلف ألفاظها فإن مدلولها واحد وهدفها أيضًا واحد وهو الحرص على أن يتضمن تعريف المنطق بيان فائدته وغايته التي هي صون الذهن عن أخطأ في الفكر.

أما المحدثون فعرفوه بعبارات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة صاحبها إلى نقطة معينة أو مسألة خاصة من مسائل المنطق. فهو عند بعضهم: علم يدرس أشكال التفكير أي العلاقات التي تعبر عنها اللغة بصرف النظر عن الموضوعات التي تنصب عليها عمليات التفكير^(٢).

وعند البعض الآخر: هو فن الاستدلال الجيد. بينما يعرفه آخرون بأنه علم الطرق الموصلة إلى اكتشاف الحقيقة والبرهنة عليها.

ولا شك أن تعريف القدماء له بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. تعريف أشمل وأكثر دلالة على غاية المنطق وبيان فائدته مما جرى عليه المحدثون الذين نقلوا معاني القدماء وأرادوا أن يضعوها في عبارات مستحدثة من عندهم ففاتهم كثير مما جمعه تعريف القدماء في عبارة رصينة وموجزة ودقيقة. ولقد ركز كثير من المحدثين في تعريفهم للمنطق على أنه يهتم ببيان العلاقات

(١) الهداية لابن سينا ص ٧٨ وبعدها.

(٢) انظر المنطق الحديث ومناهج البحث د. محمود قاسم ص ٧ ط الخامسة.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

بين الألفاظ وفقط. وهذا وإن كان هدفاً من دراسة المنطق إلا إنه ليس الهدف الوحيد ولا الغاية المطلوبة لذاتها، ومن خصائص التعريف الجيد أن يبين ماهية الشيء المعروف في أوجز عبارة جامعة لخصائصه.

لقد تفرع عن تعريف القدماء للمنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. أن طرحوا على أنفسهم سؤالاً: هل المنطق آلة لتحصيل العلم أم هو علم مستقل بذاته؟

وإذا قلنا إنه علم فما علاقته بالعلوم الفلسفية الأخرى؟ وهل هو علم نظري أو علم عملي؟

لاشك أن إجابة القدماء على هذه التساؤلات تأثرت إلى حد كبير بمنهج أرسطو في دراسته للمنطق واعتباره فلسفة نظرية خالصة تهتم بوضع قواعد التفكير السليم. وهذا يدعونا إلى بيان موقف مفكري اليونان من هذه القضية بإيجاز.

لقد اختلط الخيال بالتفكير الفلسفي في منهج أفلاطون الجدلي ونتج عن ذلك نوع من المعرفة التي أسماها المعرفة المبهمة، ويضع تحتها أنواعاً ثلاثة من فنون القول. فن الشعر، فن الخطابة، فن السفسطة، ووجه الشبه قوي بين فن الخطابة وفن الشعر بحيث لا تجد بينهما خلافاً إلا في الصورة فقط. فلو استطعنا مثلاً أن نأخذ مقطوعة شعرية وخلصناها من بنائها الشعري ونغمتها الموسيقية لم يبق منها إلا أقوال خطابية، فكأن الهدف واحد بالنسبة لهذين الفنين عند أفلاطون وهو القدرة على الإقناع، سواء كان ذلك بأسلوب خطابي أو شعري وإذا كان هدف الخطابة هو الإقناع فإن ذلك لا يعني الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها لأن ذلك ليس هدفاً للخطيب أو الشاعر، ومن هنا يجب التمييز بين الإقناع الذي

ينتجه العلم والإقناع الذي ينتجه الرأي والذي تحققه الخطابة^(١). والحدود الفاصلة بين الخطابة والسفسطة حدود غير ثابتة وعادة ما يكون الخطيب مقلداً ساذجاً يعتقد العلم بما عنده مجرد ظن فيمارس تهكمه على الملاء بأقوال طوال. بينما يدرك السوفسطائي جهله فيمارس تهكمه على انفراد بأقوال قصيرة يلجئ فيها مستمعه إلى أن يتناقض مع نفسه^(٢). وهناك نص واضح يبين فيه أفلاطون علاقة المنطق بغيره من العلوم وخاصة علم الهندسة. ذلك أن الفكر المكتسب عنده يشمل العلوم الهندسية وغيره من الفنون التي أداها عجزها عن إدراك الذوات بمجرد الفكر إلى التوصل إلى إدراكها بواسطة الأشكال المحسوسة، ومن هنا فإن هذه الفنون لا تدرك مثلاً خالصة بل تدرك صوراً لهذه المثل مختلطة بمحاكيات محسوسة. ولما كانت هكذا عاجزة عن الترقى إلى المبدأ الكلي فإنها تنطلق من فروض تعتبرها مسلمة لعجزها عن الوقوف على حقيقتها، لكن هذه الفروض لا تستطيع وحدها أن تفسر الوجود ولا أن تنتج معرفة يقينية^(٣). فليست الفروض ولا الظنون ولا المحسوسات موصلة لليقين عند أفلاطون وإنما العلم وحده هو الموصل إلى اليقين والعلم عند أفلاطون لا يقصد به مجموعة العلوم الكثيرة والمتباينة ولكنه يقصد بالعلم المعرفة التي تستخدم الجدل القائم على التقسيم إلى أجناس. وهذه المعرفة لا يقدر عليها إلا الفيلسوف الذي يتميز بالدقة ويتوخى الطهر. وهي المنهج الوحيد الذي يجذب عين النفس جذباً تدريجياً من الهوة المادية

(١) الجمهورية ٦٠٠-٦٠١.

(٢) انظر السوفسطائي: ٢٦٨.

(٣) الجمهورية: ٥٠٨.

ويرفعها إلى العالم العلوي^(١).

ومن خصائص هذا المنهج الجدلي أنه ينبذ كل المعطيات الحسية ويتحلى بالفروض العقلية دون أن يعتبرها مبادئ أو مسلمات، ليرتقي إلى المبدأ الكلي والخير الأسمى، وفي هذا المقام تتحول الفروض إلى حقائق فينطلق منها المرء ليثبت نتائجها إثباتاً قوياً، وإذا تأملنا هذه النصوص السابقة نجد أن أفلاطون لا يفرق في منهجه بين المعرفة وأداتها، ولا بين منهج اكتساب العلم والعلم ذاته. فالفيلسوف بحق هو الجدلي. والفلسفة الحققة هي الجدول وفي منهجه نجد أن الجدول هو الذي يعصم الفيلسوف عن الخطأ، وهذا ما توصل إليه المرحوم محمد إسماعيل عبده في دراسته الممتازة لعلاقة المنطق بالحكمة عند أفلاطون^(٢).

وفي فلسفة أرسطو المنطقية لا تجده يخلط بين الجدول والحكمة الأولى كما كان الأمر عند أفلاطون. كما لم يلجأ إلى فكرة التقسيم إلى الأجناس التي أخذ بها أفلاطون، وإنما اعتبر أن القياس والاستقراء هما المنهج الوحيد للمعرفة الحقيقية، وكل معرفة يقينية ينبغي أن تؤسس إما على استقراء كامل وإما على قياس صحيح مبني على مقدمات صحيحة ويعتبر أرسطو أن الاستقراء نوع من القياس المقلوب، فإذا كنا في القياس نتقل من العام إلى الخاص فإننا في الاستقراء نتقل من الخاص إلى العام^(٣).

غير أن أرسطو يعتبر القياس هو المنهج الوحيد لإنتاج المعرفة اليقينية ومن هنا وجب أن يؤسس القياس على مقدمات صادقة وأولية ومباشرة حتى تنتج لنا

(١) الجمهورية: ٥٣٢.

(٢) راجع مقدمة الهداية مرجع سابق.

(٣) انظر الجدول ١: ١٠٠، القياس ١: ٢٤.

نتائج يقينية^(١).

ومن يتأمل كتب أرسطو في المنطق يستطيع أن يقف في منهجه على أمور هامة يتميز بها عن أفلاطون.

١ - فأرسطو يعتبر المنهج الجدلي احتماليًا في الوصول إلى المعرفة عكس ما يوصل إليه أفلاطون واحتل القياس الصحيح عنده المرتبة الأولى في بناء اليقين في المعرفة.

ذلك أن الجدل يكون مفيدًا في كل ما لا يقبل البرهنة وفي استنتاج الضد من ضده وفي المناقشة والحوار ويستخدم في ذلك مقدمات احتمالية ظنية قد يسلم بها الخصم^(٢) وهذا بخلاف القياس الذي يستخدم المقدمات المباشرة والأولية في الإنتاج.

٢ - لم يهتم أفلاطون في فلسفته بالتمييز أو الفضل بين المادة والصورة ومن هنا اختلط عنده منهج العلم بمادته، أما أرسطو فقد ميز بوضوح بين المادة والصورة فاهتم بدراسة صور القياس وأشكاله وشروط إنتاجه، وإذا كان أفلاطون في منهجه الجدلي يرتقي من الأمور الجزئية إلى المبادئ الكلية ثم يهبط منها إلى الأمور الخاصة مستخدمًا مبدأ التقسيم إلى أجناس وأنواع فإن أرسطو قد جعل ذلك منهجًا مستقلًا في بناء المعرفة الصحيحة وهو مبدأ الاستقراء كما جعل الهبوط من العام إلى الخاص مبدأ مستقلًا آخر وهو القياس، ودرس صورة هذا وصورة ذاك. وجعل كل منهما منهجًا مستقلًا يصلح لأن يطبق على أي مادة علمية. ومن هنا أصبح عنده الفصل واضحًا بين المادة والصورة.

(١) انظر: البرهان ٢ : ٧١.

(٢) القياس ١ : ٢٤.

٣- جاء تراث أفلاطون مختلطاً فيه العلم بالفلسفة ومنهج العلم بمادة العلم نفسه. أما أرسطو فكان أكثر وضوحاً في منهجه، حيث فصل فصلاً واضحاً بين المنطق وسائر العلوم الأخرى، وجعله آلة لدراسة كل العلوم، ولم يبدأ دراسته للعلوم الأخرى إلا بعد الفراغ من دراسة المنطق وبناء أشكاله ومن هنا فإن معظم الباحثين على أن أرسطو يعتبر المنطق آلة ومقدمة للفلسفة وليس جزءاً منها، فهو عند أرسطو منهج للعلم وليس علماً برأسه، ومع وضوح التمييز عند أرسطو بين المنطق وسائر العلوم الأخرى إلا أن بعض الدارسين يذهب إلى التسوية بين أفلاطون وأرسطو في هذه النقطة، ويرى أن منطق أرسطو جاء مختلطاً بفلسفته كما هو الحال عند أفلاطون. وهذا الرأي يخالف ما عليه أرسطو في سائر كتبه المنطقية، فهو لم ينس بين الحين والآخر أن يعقد المقارنة كلما سنحت له الفرصة بين القياس المنطقي وخصائصه والأقيسة الأخرى الاحتمالية كالخطابة والشعر والجدل ليبين استقلال المنطق بخصائصه المميزة له عن سائر العلوم الأخرى فإن المنهج القياسي ثابت لا يتغير، ومن الممكن أن تتخذ من الأشكال القياسية المنطقية صورة لكل قياس شعري أو خطابي أو جدلي، ولا نفرق بين هذا وذاك إلا بطبيعة المادة العلمية المأخوذة في مقدمات القياس نفسه. فالقياس الشعري يعتمد على مقدمات مصحوبة بأعمال مثيرة للانفعال كالإيقاع والوزن والغناء.

والقياس الجدلي يستخدم غالباً مقدمات احتمالية يعتمد على الظن ويقبلها الخصم ويقتنع بها.

والقياس الخطابي يعتمد في مقدماته على المعارف العامة المناسبة لكل حالة من الأحوال الخاصة. وقد تعتمد في الإقناع على المشاهدة وجهارة الخطيب

وضرب الأمثلة إلخ.

أما البرهان المنطقي فيتميز عن كل الأقيسة السابقة بأنه القياس العلمي المنتج لليقين اعتمادًا على مقدماته اليقينية المباشرة^(١) وكثرة المقارنات التي عقدها أرسطو في كتبه المنطقية بين القياس المنطقي وسائر الأقيسة الأخرى تدلنا على وضوح الفصل بين المنطق كأداة وآلة للعلم نفسه كمادة لهذا المنطق الصوري.

(١) انظر القياس ١ : ٢٠، ٢٤، البرهان ٢ : ٧٢.

(ب) عند الفارابي وابن سينا

ظهر في الفكر الإسلامي تياران متميزان حول فلسفة اليونان عموماً والمنطق بصفة خاصة. فهناك فريق من المفكرين رحب بالفكر اليوناني كله جملة وتفصيلاً، وقرأه واستوعب مسائله، وشرحه ناقداً ومفنداً، أو مؤيداً ومعضداً. وفي مقدمة هؤلاء نجد المشائين من فلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ومن تتلمذ على تراثهم.

وفي الجانب الآخر نجد فريقاً آخر من العلماء وقف من تراث اليونان موقف المتحفظ في تقبل بعض المسائل، والرافض للكثير من القضايا الأخرى، وفي مقدمة هؤلاء العلماء نلتقي بأمثال ابن تيمية وابن القيم، ومن تتلمذ على تراث المدرسة السلفية عموماً كان رافضاً للفكر اليوناني عموماً وللمنطق بصفة خاصة، وسوف نتعرض لهذه القضية بشيء من البسط والإيضاح فيما بعد. والذي نريده الآن أن نوضح علاقة المنطق بغيره من العلوم الفلسفية لدى المشائين من فلاسفة الإسلام.

١- الفارابي (٢٥٩ - ٣٢٩ هـ):

يعتبر الفلاسفة أبا نصر الفارابي المعلم الثاني بعد أرسطو وهو من أوائل من شرح كتب أرسطو المنطقية في لغتها العربية، فأوضح ما غمض في فكر أرسطو الفلسفي عموماً والمنطقي بصفة خاصة. وكان قراء أرسطو لا يستطيعون فهمه إلا إذا استعانوا بشروح الفارابي على كتبه، وقد اعترف بذلك ابن سينا في مؤلفاته. كان الفارابي مهتماً بقضايا المنهج عموماً ووضع من أجل ذلك مختصراً من أهم كتبه في هذا الشأن وهو «إحصاء العلوم» بحث فيه أنواع العلوم ومجالاتها وعلاقة كل منها بالآخر. ولم يفته أن يشير إلى هذه القضية بشكل موجز في كتبه الأخرى

أمثال «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتاب «الملة»، ويقدم لنا في كتابه «إحصاء العلوم» المنطق على أنه صناعة عقلية تبيين بها ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين، ولما كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الألفاظ عليها، وكانت الألفاظ تدل على المعقولات بذاتها، فإن ترتيب هذه المعقولات وتقسيمها إلى أجناس وأنواع تساعد الذهن على الوضوح والدقة في بناء المعرفة اليقينية. وهذا من أعم أغراض المنطق عند الفارابي، ولقد ساعدت فكرة التقسيم إلى الأنواع والأجناس في وضع الصيغة المنطقية للتعريف لبيان الماهية، والإجابة على سؤال: ما هو؛ لأن الإجابة على ما هو لا تكون إلا بالحد التام الذي يؤخذ فيه الجنس مع بعض الصفات الخاصة الأخرى.

بين المنطق وعلوم الحكمة:

لقد طرحت الفكرة التي نحن بصدددها نفسها على ذهن الفارابي. فتساءل هل يتقدم المنطق سائر العلوم الفلسفية. وما علاقته بها؟ وإذا كان المنطق متقدماً على الفلسفة فهل هذا التقدم ذاتي أم عرضي.

ولا شك أن الفارابي يعتبر الفلسفة علماً كلياً يرسم لنا صورة صادقة للكون بدءاً ونهاية. وانطلاقاً من هذا التصور الكلي للفلسفة فقد اعتبر المنطق صناعة عقلية تقدم لنا القوانين التي تساعد العقل في الكشف عما هو يقيني، ولا شك أن البناء المنطقي للقياس ينبنى عنده على مجرد الكلمات ودلالة الألفاظ، بصرف النظر عن مطابقة القياس للواقع أو عدم مطابقته وهذه إحدى خصائص المنطق عند الفارابي كما هو الحال عند أرسطو.

ولقد أشار الفارابي في مقام آخر إلى علاقة المنطق بالفلسفة والنحو في كتابه الإحصاء أيضاً، فبين أن بعض الألفاظ قد يستعملها النحاة في معنى، وقد يستعمل

الجمهور نفس الألفاظ في معنى آخر. ويستعمل العلماء نفس الألفاظ في معنى مختلف تمامًا وبعيد عما قصده النحاة والجمهور من نفس اللفظ، وهذا لا يمنع أن يستعمل الجمهور أحيانًا نفس الألفاظ فيما يستعمله فيه العلماء. وهنا يتدخل أصحاب صناعة المنطق فيبحثون عن دلالة الألفاظ من حيث المعاني ليسيئوا لنا علاقة اللفظ بمعناه من حيث الدلالة عليه في سياق بعينه. ومن هنا كانت صناعة المنطق لا تختص بأمة بعينها ولا بتراث بذاته وإنما هو مشترك بين الأمم كلها.

وفي هذه الدراسة المختصرة التي قدمها الفارابي في كتابه الإحصاء بين لنا أن إحصاء العلوم وتصنيفها يساعد كثيرًا على الموازنة والمقارنة بين العلوم المختلفة لبيان أفضلها وأوثقها وأيقنها وأكثرها دقة، ولقد اعتبر الباحثون أن هذا الكتاب مع صغره لا غنى للباحثين عنه، فهو يعطي للقارئ فكرة واضحة عن كل علم ظهر في زمانه ويبين منفعة هذا العلم النظرية والعملية، ولكي تتضح فكرة الفارابي في استقلال المنطق عن العلوم الفلسفية نجد أنه يشبه المنطق بالآلات التي تستعمل في كثير من الصناعات المختلفة في موادها كالمكايل والموازن ... فإنك تزن بها مواد مختلفة مما شأنه أن يوزن، ولا تختلف الآلة في ماهيتها باختلاف ما يوزن بها، كذلك المنطق فإنه يستعمل كآلة لمعرفة الصحيح من المعارف المختلفة ولا تتغير صورته بتغير مادته إلا بحسب اللفظ فقط. وهذا يؤكد لنا وضوح الرؤية عند الفارابي في دراسته للمنطق وبيان ماهيته.

وإذا راجعنا بعض الكتب الأخرى للفارابي وخاصة «الجمع بين رأي الحكيمين» نجده في مجال التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعرض لنا منهج هذا ومنهج ذاك واضعًا يد القارئ على مواطن الاتفاق بين الفيلسوفين. فلا شيء عنده يمنع أن يكون المنطق أحد العلوم الفلسفية وجزء منها كما هو

الأمر عند أفلاطون، وهذا القول لا يمنع من جهة أخرى أن يكون المنطق آلة ومقدمة مستقلة عن سائر العلوم كما قال أرسطو.

ولكي يوضح الفارابي هذه القضية التي قد تبدو غامضة بعض الشيء يستقرئ نشأة المنطق وأطواره ونموه. فهو لم تتم نشأته ولم يكتمل نضجه دفعة واحدة، شأنه في ذلك شأن جميع العلوم الأخرى، ولم يولد مستقلاً عن الفلسفة دفعة واحدة من أول أمره حتى نقول إنه ليس علماً من علومها.

ولكنه نشأ متستراً بالفلسفة متقمصاً مسائلها مختلطاً بها حتى بدأت تنضج بعض مسائله في جدل أفلاطون وفي تقسيماته الجدلية إلى أجناس وأنواع. ولما جاء أرسطو أكمل ما بدأه أستاذه ... وأعطى القياس والبرهان شكلاً خاصاً متميزاً به عن المسائل الفلسفية الأخرى، فأخذ المنطق بذلك نوعاً من الاستقلال في شكله ومضمونه.

يقول الفارابي «أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو أن تكون إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها. حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا للفلسفة فيه مدخل ولها عليه غرض، فمنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثره الحكيم أفلاطون» ولما جاء أرسطو وجد أفلاطون قد أخذ من هذه التقسيمات وبينها وأوضحها ... وأتقنها فاهتم أرسطو باحتمال الكد وأعمال الجهد في إنشاء طريق القياس. وشرز في بنيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان في جزء مما توجهه القسمة^(١).

ومن المعلوم أن الفارابي في هذا الكتاب لا يعطي رأيه الخاص في هذه القضية

(١) انظر الجمع بين رأي الحكيمين ص ٨٠ - ٨١.

وإنما يهتم كما قلنا بالتوفيق بين رأي أفلاطون وأرسطو في المسائل الفلسفية، ومنها مسألة هل المنطق أحد أجزاء الفلسفة أم آلة ومقدمة لها. فهو يرى أن رأي الحكيمين لا تعارض بينهما في هذه المسألة وإن ظهر رأيهما متبايناً لأنه يفسر رأي كل حكيم في ضوء درجة النضج والكمال التي بلغها المنطق في عصر كل منهما، فإذا كان أفلاطون يختلط عنده المنطق بالمسائل الفلسفية فإن ذلك لا يتناقض مع رأي أرسطو الذي وصل المنطق على يده درجة من النضج والكمال لم يصلها في عهد أفلاطون، فجاءت مسأله مستقلة عن العلوم الفلسفية الأخرى.

وهذا لا يعبر عن رأي الفارابي الخاص بعلاقة المنطق بالفلسفة لأن رأيه الخاص في هذه القضية ينبغي أن نتلمسه في إحصاء العلوم، والمدينة الفاضلة، أو كتاب الملة، لأن هذه الكتب تعبر عن الآراء الخاصة للفارابي في هذه المسائل وفي غيرها.

وفي كتاب الحروف يسوق لنا الفارابي نصاً يوضح فيه تدرج المنطق في نشأته بأسلوب المؤرخ والمحلل الناقد حيث يقول: «إذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامة التي ذكرناها، اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة، فينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء وتستعمل أولاً في الفحص عنها وفي تصحيح ما يصح لنفسه فيها من الآراء وفي تعليم غيره ما يصححه عند مراجعة الطرق الخطيئة لأنها هي الطرق القياسية التي يشرعون بها أولاً. فحدث الفحص عن الأمور التعليمية وعن الطبيعة.

ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطيئة فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصححها كل واحد لنفسه ومراجعة كل واحد للآخر.

ولا يزالون يجتهدون ويخترعون الأوثق فالأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان. وتتميز لهم الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية إذا كانوا قبل ذلك يستعملونها غير متميزين.

فلا تزال تستعمل إلى أن تكتمل المخاطبات الجدلية – فيتين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن تحصل اليقين فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقفوا على الطرق التعليمية، وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التمييز وتميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار. ويفصحون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية. وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق حتى كادت أن تصير عملية.

ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر إلى ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر ويتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية... ويكون التعليم الخاص بالطرق البرهانية؛ والمشارك الذي هو العام فهو بالطرق الجدلية أو الخطابية أو بالشعرية». ثم تجيء الملة وعلومها بعد ذلك باعتبار أنها وليدة النظر الفلسفي عند الفارابي، ويلجأ أهل كل ملة إلى الاستنباط والاستدلال على الأمور التي ينص عليها الشارع ويحتاجون إلى تعليمها للجمهور بالطرق البرهانية اليقينية فيلجأون إلى صناعة المنطق وعلى هذا النحو السابق في ترتيب نشأة فنون الإقناع «تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت

عن قرائحهم وفطرهم»^(١).

وأما علاقة المنطق بالملة وعلومها فإن الفارابي ينص على أن الأمة التي ورثت ملتها نتيجة نظر فلسفي وتأمل عقلي فإن المنطق كان آلة ومقدمة سابقة على هذه الملة.

أما الأمم التي ورثت ملتها لا عن نظر فلسفي ولا عن تأمل عقلي. وإنما اعتنقت قبل الفكر والنظر ملة ورثتها عن أمة أخرى، أو جاءتها عن طريق الوحي المباشر، ففي هذه الحالة تتقدم الملة على المنطق، فتكون أحكام الملة مبادئ يستنبط منها العقل بالطرق المنطقية حقائق الفلسفة النظرية من الجزء الخاص بالآراء، والعملية من الجزء الخاص بالأفعال. وهنا يكون المنطق آلة لاستنباط الحكمة النظرية من الآراء، والحكمة العملية من الأفعال في الملة والفلسفة معاً، وإذا كانت الملة منقولة عن أمة أخرى متقدمة بالزمان على ظهور الفلسفة والمنطق فإن هذه الملة تحتاج من ناحية النظر العقلي إلى المنطق والفلسفة معاً. لأن أحكام هذه الملة تحتاج إلى المنطق والبرهان في بيان مبادئها وأسباب هذه المبادئ.

ويؤكد الفارابي وجهة نظره في علاقة المنطق بعلوم الملة وأنه سابق عليها باعتباره آلة لها ومنهجاً لازماً لبيان أحكامها، ولا يعده ضمن العلوم الفلسفية. فهو إذن سابق عليها ومغاير لها ولازم لتحصيلها.

ولا شك أن رأي الفارابي في علاقة المنطق بعلوم الملة - أيًا كانت هذه الملة - ليس له أساس من الصحة. إلا إذا كانت هذه الملة من وضع العقل ومن صناعته. وهذا الرأي يعبر عن موقف الفارابي من علاقة الفلسفة بالدين عموماً،

(١) الحروف: ١٥٢ - ١٥٣.

ولا ينفرد هو بذلك فإن هذا هو موقف المدرسة المشائية حيث قال معظمهم بتفضيل الفيلسوف على النبي^(١) ولهذا فقد بدا موقفهم غريباً وشاذاً في نظر بعض مفكري الإسلام.

بين المنطق واللغة:

عرض الفارابي لعلاقة المنطق باللغة في نصوص كثيرة من كتبه، فأشار إليها في «كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق»^(٢).

وفي «كتاب الحروف»^(٣) وفي كتاب «التنبيه على سبيل السعادة»^(٤) باختصار، وفي فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع في صناعة المنطق^(٥) كما أشار إليها في إحصاء العلوم أيضاً، وتختلف هذه الإشارات فيما بينها بحسب الحاجة التي تدعوا إليها طبيعة الكتاب والغاية منه، وأحياناً كان يشير صراحة إلى طبيعة العلاقة بينهما، وأحياناً يفهم ذلك من كلامه بدون إشارة، ولقد كانت علاقة المنطق باللغة مثار جدل بين المناطقة والنحاة قبل وبعد الفارابي، وسجل لنا أبو حيان التوحيدي في المقاييسات مناظرة شهيرة جرت بين اللغوي الشهير «السيرافي» والمنطقي النسطوري أبي بشر متى بن يونس كانت في مجلس الوزير بن الفرات وأمام جمهور عظيم من أهل الاختصاص، وكان من بينهم أبو عيسى الرماني (وهو نحوي مشهور الذي أملى هذه المناظرة على أبي حيان التوحيدي) واعتبر النحاة هذه المناظرة نصراً كبيراً لهم على المناطقة حيث

(١) راجع رسالة أضحونية في أمر الميعاد لابن سينا، المقاييسات للتوحيدي.

(٢) حققه د. محسن مهدي ونشرته دار المشرق ببيروت.

(٣) انظر طبعة دار الشرق ببيروت تحقيق محسن مهدي.

(٤) انظر طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٦ هـ.

(٥) نشرة دنلوب ص ٢٦٦.

استطاع السيرافي بواسع علمه وثقافته أن يدحض أمام الحاضرين حجج بشر بن متى وأن يسكته تمامًا واضطر أن ينسحب من المناظرة^(١) وافتضح أمره بين الحاضرين لظهوره بمظهر الجاهل باللغة والنحو، ولقد اشتهر أمر هذه المناظرة في القرن الثالث الهجري لأنها كانت على وجه التحديد سنة ٣٢٨ أي قبل وفاة الفارابي بعشرة أعوام تقريباً (ت ٣٣٩ هـ) وكان الفارابي في هذه الفترة ببغداد يقوم فيها بالتدريس، وكان له تلامذته الذين يأخذون منه وكان أمر هذه المناظرة مشهور بينهم، ولا شك أنها أخذت قسطاً وافراً من وقت الفارابي ومن وقت تلامذته وشغلت مدرسته بالتفكير في ماهية العلاقة بين المنطق والنحو باعتبار أن كلا منهما يستعمل اللغة مادة وموضوعاً لدراسته، حقيقة لم نجد بين أيدينا نصاً صريحاً للفارابي عن هذه المناظرة، ولكن مما لا شك فيه أن نصوصه الكثيرة والمتفرقة في كتبه العديدة قد أشارت إلى طبيعة العلاقة بين هذين العلمين وهو الأمر الذي شكل موضوع المناظرة بين السيرافي وبشر. ومن هنا فنحن لا نستبعد علم الفارابي بهذه المناظرة واهتمامه بموضوعها. ولقد عاصر الفارابي بشر بن متى وأخذ عنه، ويشير ابن خلكان^(٢) إلى أن الفارابي حين قدم بغداد كان يعرف اللسان التركي وعدة لغات أخرى غير العربية ذكرها الصفدي بأنها اليونانية والسريانية والفارسية^(٣).

ودرس النحو في بغداد على أبي بكر السراج النحوي المعروف، كما قرأ عليه السراج المنطق وتعلمه منه. ومن اللقاءات المتكررة بين السراج والفارابي ينبغي أن نتلمس عوامل التأثير المتبادل بينهما، فليس طرفاً بذاته هو المؤثر فكراً وثقافة

(١) انظر المقابسات الإمتاع والمؤانسة ١ / ١٠٧ - ١٢٨.

(٢) انظر وفيات الأعيان.

(٣) راجع فوات الوفيات.

في الآخر ولكن كل منهما قد أثر وتأثر بصاحبه ولقد شاع بين الدارسين أن اللغة والنحو قد تأثرا بالمنطق في التعريفات والحدود كما تأثرا به في التقسيمات والتعريفات ولا شك أن السراج قد أفاد من المنطق في كتابه الأصول في النحو حيث أشار المرزباني إلى أن السراج «صنف كتاباً في النحو سماه الأصول انتزعه من كتاب سيبويه وجعل تقسيماته على لفظ المنطقيين فأعجب بهذا اللفظ الفيلسفيون»، والمرزباني يضع يدنا في إشارته السابقة على نقطة اللقاء بين النحو والمنطق في القرن الثالث الهجري بيد أن هذا اللقاء إنما كان في استعمال ألفاظ المنطق في التقسيم والتبويب فقط ولم يتجاوزه إلى مادة النحو وأصوله، ولعل هذه أقدم إشارة تقع عليها أيدينا في تأثير المنطق على مصنفات النحو وهو تأثير لم يتجاوز استعمال اللفظ والمصطلح كما أشار إلى ذلك المرزباني نفسه.

وكما تأثر السراج بالفارابي وأشار إلى ذلك المرزباني فإن الفارابي قد أفاد أيضاً من السراج، وإذا عدنا إلى بعض مؤلفاته «كالحروف» «والألفاظ» مثلاً نجد أن الفارابي قد أفاد كثيراً من السراج ومن تقسيمات النحو عموماً في دراساته المنطقية، والذي يلفت النظر أن معظم الدارسين تنبهوا وكتبوا عن تأثير النحو بالمنطق ولم يتنبهوا ولم يكتبوا عن تأثير المنطق في لغته العربية بالنحو وكتب الفارابي خير شاهد على ذلك، ففي كتاب الحروف نجد الفارابي قد عرض لما عرض له النحاة من قبله وما عرض له السراج في عصره وهو حروف المعاني التي تسمى عند المناطق بالأدوات^(١) وسماها الفارابي بالحروف الدالة على معاني^(٢) وحروف المعاني التي ذكرها سيبويه بأعيانها ووصفها بأنها ليست دالة على اسم

(١) انظر ص ١٣٤ - ١٣٧ من نشرة د. محسن مهدي.

(٢) انظر ص ٤٢ - ٤٣.

ولا فعل هي التي ذكرها الفارابي في كتابه، مثل ثم، وسوف، وواو القسم، ولام الإضافة، والفعل عند سيبويه هو ما يطلق عليه الفارابي لفظ «الكلم» والذين علقوا بالشرح والنقد على كتاب الحروف للفارابي وضحوا أن هذا الكتاب تلخيص جيد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وإذا كان هناك من فروق بينهما فيرجع هذا إلى ما أفاده الفارابي من دراسته اللغة والنحو ومن مطالعته كتب النحاة.

ولقد أشار بعض الدارسين إلى تأثر الفارابي بالدراسات اللغوية في رسالة الحروف وفي غيرها مبيناً بالأمثلة الشارحة أن معالجة الفارابي لكثير من المسائل المنطقية قد أخذها من النحاة^(١).

والذي يقرأ كلام الفارابي عن معنى الحروف إن، ومتى عنده يعلم أنها مأخوذة من مجال الدراسات اللغوية فهو يقول أن معنى الحرف «إن» الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء^(٢).

ومن المعلوم أن النحاة تكلموا قبل الفارابي على معنى إن وبينوا في عبارة موجزة ومفيدة أنها تفيد التوكيد سواء كانت مفتوحة الهمزة أو مكسورة. وهذا ما نعلمه لأبنائنا في الدراسات النحوية.

ويتكلم الفارابي عن الحرف «متى» فيقول إنه يستعمل سؤلاً عن الحادث من نسبته إلى زمان محدد منطبق عليه إلخ^(٣).

وتكلم النحاة قبل الفارابي عن متى فبينوا أنها للظرفية الزمانية، فيسأل بها عن وقوع الحدث في زمان محدد البداية والنهاية، وتكلم عن النسبة بما تكلم به النحاة

(١) أشار إلى ذلك بالتفصيل الدكتور إبراهيم السامرائي في بحث بعنوان الفارابي عالم اللغة ص ٣٢٧ - ٣٣٨ عن الفارابي لحضارة الإنسانية. ط بغداد سنة ١٩٦٧.

(٢) الحروف ص ٦١.

(٣) الحروف ص ٦٢.

في باب النسب والإضافة^(١) فالفارابي يبين أن ما سبيله أن يجاب به في جواب أين الشيء، فإنه إنما يجاب فيه أولاً بالمكان مقروناً بحرف من حروف النسبة وفي أكثر الأحيان حرف «في» في مثل قولنا: أين زيد؟ فيقال في البيت إلخ وهذا هو ما قاله النحاة قبل الفارابي في استعمالات حروف الجر أو حروف الإضافة والنسبة.

وكلام الفارابي عن الموضوع والمحمول يشبه إلى حد كبير ما قاله سيويه من قبل عن المسند والمسند إليه^(٢). وكذلك كلامه عن أدوات الاستفهام والتعليل مأخوذ في معظمه من مجال الدراسات اللغوية من قبله.

أما في كتاب الألفاظ فإن الأمر فيها أكثر بياناً ووضوحاً، ذلك أن الفارابي قسم الألفاظ المستعملة مفردة إلى اسم وكلم، وقسم الألفاظ المركبة إلى ما هو مركب من اسمين مثل محمد قائم وإلى ما هو مركب من اسم وكلم مثل محمد يقوم. وحدد الاسم بأنه كل لفظ دل على معنى من غير أن يدل بذاته على زمان ذلك المعنى.

وعرّف الكلم بأنه ما دل على معنى مقروناً بزمان ... سالف .. مثل كتب ومستأنف مثل سيكتب. وإذا رجعنا إلى كتاب سيويه وغيره من النحاة قبل الفارابي سوف نجد نفس التعريفات تقريباً لكل من الاسم والفعل (الكلم)، وكلامه عن المركب من اسمين أو من اسم وكلم هو كلام النحاة عن الجملة الاسمية والفعلية، والفارابي نفسه يكفينا البحث عن ذلك التأثير حين يصرح في حديثه عن الحروف التي لها معنى بأن النحاة في زمانه لم يضعوا لها اسماً يخصصها

(١) الحروف ص ٧٥.

(٢) الحروف ص ١٠٦ - ١١٠.

ليستعمل ذلك الاسم في الدلالة على هذه الحروف، وأنه قد استعار لها بعض الأسماء من اللسان اليوناني لأن العادة لم تجر من أصحاب علم النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يفرد لكل صنف منها اسم يخصه فيبتغي أن تستعمل في تحديد أصنافها الأسماء التي تأدت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني، فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص. إلخ^(١) إن هذا النص له دلالة هامة في توضيح مدى تأثر الفارابي بالنحو العربي في عصره فلقد أفاد منه كلما وجد ذلك متاحاً له ولم يلجأ إلى استعارة المصطلح اليوناني إلا إذا عجز عن إيجاد المصطلح النحوي في اللغة العربية وهذا كان سبباً في استعماله مصطلحات مثل الخوالف، والواصلات، والروابط، والحواشي في الدلالة على الحروف الزائدة على البنية الأصلية للكلمة في اللغة العربية^(٢).

وقد يكون الفارابي أكثر صراحة ووضوحاً في إفادة المنطق - في لغته العربية - باللغة والنحو، وذلك يتضح لنا من قراءة كتابه «التنبيه على سبيل السعادة» حين يقول «ولما كانت صناعة النحو التي تشتمل على أصناف الألفاظ الدالة، وجب أن تكون صناعة النحو لها غنى ما في الوقوف والتنبيه على أوائل التي من عادة أهل اللسان الذي يدل على ما تشتمل عليه هذه الصناعة (أي المنطق) إذا اتفق إن لم يكن لأهل ذلك اللسان صناعة تعدد فيها أصناف الألفاظ التي هي في لغتهم، ثم يقول: فذلك يبين ما عمل من قدم في المدخل إلى المنطق أشياء هي من علم النحو وأخذ منه مقدار الكفاية بل الحق أنه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم. ومن سلك غير هذا المسلك فقد أهمل الترتيب الصناعي ... ونحن إذا

(١) كتاب الألفاظ ص ٧١ - ٧٢.

(٢) راجع السامرائي والفارابي وعلم اللغة من المراجع السابق.

كان قصدنا أن نلتزم فيه الترتيب الذي توجهه هذه الصناعة فقد ينبغي أن نفتح كتاباً من كتب الأوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعة تعدد أصناف الألفاظ الدالة فيجب أن نبتدئ به ونجعله تالياً لهذا الكتاب^(١).

هذه النصوص في جملتها تدلنا على مدى إفادة الفارابي في هذه الكتب من الدراسات النحوية في عصره. وقد أثرنا ذكر هذه النصوص رغم ما فيها من صعوبة وغموض لأنها تحمل معها الإشارة الصريحة من الفارابي إلى ما تريد تسجيله من تبادل التأثير بين المنطق في لغته العربية من جانب والنحو العربي من جانب آخر لنوضح بذلك أن علاقة المنطق في لغته العربية بالنحو لم تكن تأثيراً من جانب المنطق وتأثراً من جانب النحو على سبيل الإطلاق، وإنما كان التأثير متبادلاً بين العلمين، والذي أفاده النحاة من علم المنطق كان متصلاً باستعمال المنهج في التصنيف والتأليف وتبويب الكتب وتقسيمها إلى أبواب وفصول، وتلك قضية تتصل بموقف المؤلف نفسه أكثر مما تتصل بموضوع العلم أو المادة العلمية التي يتناولها بالتقسيم والتبويب، فنستطيع القول مثلاً بأن السراج قد تأثر بالمنطق في تأليف كتابه الأصول. من حيث تبويب الكتاب وتقسيمه لا من حيث إضافة مسألة نحوية جديدة لم تكن معروفة له قبل معرفته بالمنطق واستفادها منه وكان المنطق سبباً في معرفته بها. هذا من جانب ومن جانب آخر هناك من ألفوا كتباً في النحو العربي مثل السراج والفارابي ولم يكن لهم علم بالمنطق ولا بمسائله مثل سيويه وغيره، ونود أن نشير هنا إلى أمور ينبغي مراعاتها عند الحديث عن علاقة المنطق بالنحو.

(١) التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٥، كتاب الألفاظ ص ٢٦ وانظر الفارابي وأثره في الحضارة الإنسانية ص ٣٣٧ ط بغداد.

١- فالمنطق علم عقلي يتسم بالصورية المطلقة والرمزية، أما النحو فهو علم سماعي في جميع قواعده الإعرابية يتصل بواقع اللغة المنطوقة ويعبر عنها كما يتحدث بها أصحابها.

٢- قواعد الإعراب في النحو مأخوذة عن الرواة سماعاً من الواقع الفعلي على لسان المتكلم بها، وسجلها النحاة في كتبهم كما سمعوها من الرواة دون إضافة أو حذف، أما قواعد علم المنطق فمأخوذة من العقل الصوري المجرد، ولذلك فإن الصلة بين الأقيسة المنطقية والواقع قد تكون منقطعة في كثير من الأحيان ويكون القياس صحيحاً باعتبار شكله المنطقي.

٣- هناك مصدر أصيل لعلم النحو يرجع إليه في قواعده الإعرابية ومسائله وتقسيماته وهو القرآن الكريم والسنة النبوية والشعر الجاهلي، أما المنطق الأرسطي فلا أصل له يرجع إليه إلا تصور العقل لمسائله، ومجرد التصور العقلي الصحيح للمنطق قد أدى إلى نقضه وبيان تهافته في كثير من المسائل قديماً عند ابن تيمية وحديثاً عند فلاسفة النهضة المعاصرة من أمثال ديفيد هيوم، وجود استيوارت وبيكون وغيرهم ممن أخذوا عن ابن تيمية وغيره.

٤- التقسيمات المنطقية تقوم أساساً على فكرة انقسام العلم في ذاته إلى تصور وتصديق، والتصور سبيلنا إليه هو التعريف ومقدماته ولواحقه والتصديق سبيلنا إلى معرفته هو القياس ومقدماته ولواحقه أما فكرة التقسيم في النحو العربي فتقوم أساساً في الأسماء إلى المفرد وغيره، وفي الأفعال بحسب الزمن ونسبة الحدث إليه، ولذلك فإن جوهر الدراسات المنطقية ينحصر في التعريفات والقياس، أما مباحث الألفاظ والدلالة والمقولات والقضايا وأنواعها والعلاقة بين القضايا وبين الألفاظ فإن ذلك كله إنما تفرع عن النظر في التعريف والقياس.

ولم تغب العلاقة بين المنطق والنحو عن ذهن الكثير من مفكري الإسلام فكما عرض لها الفارابي فقد عرض لها الغزالي في معيار العلم وابن تيمية في الرد على المنطقيين وكما وجدنا من يرى تأثر النحو بالمنطق فإننا نجد في الدراسات الحديثة أيضاً من يرى تأثر المنطق بالنحو. وكلا الرأيين امتداد لمواقف قديمة سجلها لنا التوحيدي في المناظرة التي خلفها في كتاب المقابسات وحاول هو من خلالها أن يوفق بين الرأيين في قوله: «فقد تبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب من النحو والبحث عن النحو قد يرمي بك إلى جانب من المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقي نحويًا والنحوي منطقيًا، خاصة والنحو واللغة العربية والمنطق مترجم^(١)».

وموقف التوحيدي هذا يعبر عن طابع عصره. فابتداء من القرن الرابع وما بعده قد اقتبس المصنفون في النحو من المنطق كما أفاد المناطقة من المسائل النحوية، وكذلك الأمر بالنسبة لعلوم البلاغة فقد كان تأثرها بالمصنفات المنطقية أكثر وضوحًا من علم النحو، وابتداء من ابن يعيش (٥٣٣ - ٦٤٢ هـ) تأسست مدرسة في النحو أخرجت لنا ما يسمى بالنحو الفلسفي أو الفلسفة النحوية^(٢)، وما زال لهذه المدرسة أثرها في مؤلفات بعض الدارسين للنحو إلى عصرنا هذا.

٢- ابن سينا: (٣٧٥ - ٤٢٨) هـ.

يفتح ابن سينا كتبه الكبيرة وخاصة الشفاء والإشارات ببحث المسائل المنطقية ويستهل هذه البحوث المنطقية بقوله في الإشارات «ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل منه إلى علم الطبيعة» ثم يبدأ النهج الأول في عرض المنطق^(٣).

(١) المقابسات ص ٢٣ - ٢٤. سنة ١٩٢٩.

(٢) راجع الفارابي الحضارة الإنسانية ص ١٨٧ - ٢١٥.

(٣) الإشارات ١: ١١٥ ط دار المعارف.

وكذلك الأمر في النجاة والشفاء. أما في الهداية فيستهلها بقوله «فإني جامع لك في هذه التذكرة جوامع العلوم الحكيمة بأوجز لفظ وأوضح عبارة حتى إذا استظهرته ثم فهمته كانت الكلفة عليك خفيفة والفائدة جسيمة واستعنت بالله....». ثم يبدأ الباب الأول في مبحث الألفاظ والمعاني^(١) واستعمال ابن سينا كلمة علم بإزاء المنطق وجعله ضمن العلوم الحكيمة يعطينا دلالة في فهم موقف ابن سينا ربما أوحى لبعض الدارسين أنه يعتبر المنطق علماً من العلوم الحكيمة. لكن ابن سينا يبدأ في أول قسم الطبيعيات، فيقسم العلوم إلى قسمين نظرية وعملية ويجعل المنطق متأخراً عن علوم الملة متقدماً على الحكيمة النظرية باعتباره آلة النظر ومصدر القوة العقلية التي تساعد على التمييز والاستدلال، والعلوم النظرية تستمد مبادئها عند ابن سينا من الملة أما العلوم العملية فتستمد مبادئها من الشريعة. ودور المنطق هنا أنه يساعدنا على وضع المبادئ النظرية المستنبطة من الملة فلذلك يضعه ابن سينا في مرتبة متأخرة عن علوم الملة ثم يقسم ابن سينا الحكمة إلى قسمين:

الأول: حكمة نظرية: وهي التي نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ومبدأ هذه الحكمة مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه والإشارة، ويتصرف فيها المرء على جهة الكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة والبرهان.

وأقسام الحكمة النظرية ثلاثة:

- ١ - حكمة طبيعية.
- ٢ - وحكمة رياضية.
- ٣ - والفلسفة الأولى التي تعتبر الفلسفة الإلهية جزء منها. وهي معرفة

(١) الهداية ص ٤ : ٦.

الربوبية.

أما القسم الثاني من الحكمة. فهو الحكمة العملية: وهي التي لنا أن نعلمها ونعمل بها. وأقسامها ثلاثة:

١- حكمة مدنية.

٢- وحكمة منزلية.

٣- وحكمة خلقية.

ومبدأ هذه الأقسام الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين السماوية منهم وباستعمال وتطبيق تلك القوانين في الحالات الجزئية^(١).

وإذا كانت الحكمة بنوعيتها النظري والعملي مستفادة من أرباب الملة وعلوم الشريعة فإننا نستطيع القول هنا بأن منزلة المنطق في هذا التقسيم أنه يمثل همزة الوصل بين علوم الشريعة وأرباب الملة من جانب، وأقسام الحكمة من جانب آخر فهو في مرتبة متأخرة عن الملة وعلومها متقدمة على الحكمة وأقسامها كما سبق، وهذا قد يوضح لنا علاقة المنطق بالملة وعلومها عند ابن سينا بوضوح أكثر من علاقة المنطق بالفلسفة، إنه في «رسالة أقسام العلوم» يقدم المنطق على أنه قسم مستقل من أقسام الحكمة وأحد علومها الرئيسية المتقدمة عليها بالرتبة ففي المقدمة يذكر علم المنطق على أنه ميزان لجميع العلوم وواحد من أقسامها. وفي «أقسام العلوم» يقسم العلوم إلى نظرية وعملية ثم يقسم كل نوع إلى أقسامه الثلاثة السابقة. ولمعظم هذه الأقسام الثلاثة فروع تندرج تحتها،

(١) انظر عيون الحكمة لابن سينا ص ١٤-١٧.

فأقسام الحكمة الطبيعية ثمانية هي:

المعاني الطبيعية - السماء والعالم - الكون والفساد - الآثار العلوية -
المعادن - النبات - الحيوان - النفس.

وأقسام الحكمة الرياضية أربعة وهي:

العدد - الهندسة - علم الهيئة - الموسيقى.

وأقسام الحكمة الإلهية خمسة وهي:

المتافيزيقا - مبادئ العلوم - الآله - الملائكة - علاقة الملائكة بالعالم
الأرضي.

ومن العلوم المتفرعة عن هذه الحكمة:

الوحي - الإلهام - المعجزة - الكرامة - المعاد^(١).

ولم يصف ابن سينا شيئاً جديداً إلى أقسام الحكمة العملية في هذا المقام،
وبعد أن ذكر أقسام الحكمة قال: حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة
للإنسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية ... التي هي المنطق ثم يذكر
أقسام هذا العلم وهي: الألفاظ - المقولات - العبارة - القياس - البرهان -
الجدل - السفسطة - الخطابة - الشعر.

وقد يغيب عن ذهن البعض الوقوف على رأي ابن سينا صريحاً وواضحاً
وسط هذه التقسيمات المتعددة للعلوم. ولعل غياب الوضوح في هذه التقسيمات
جعل بعض الدارسين يتناقضون فيما بينهم حول تحديد رأي ابن سينا في هذه
المسألة فبعضهم ذهب إلى أن ابن سينا يرى المنطق جزءاً من العلوم الحكمية
مستقلاً برأسه مستنداً إلى بعض إشارات ابن سينا في مواضع من كتبه. وفات

(١) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

صاحب هذا الرأي أن يطالع بقية مؤلفات الشيخ المتصلة بهذا الموضوع. بينما ذهب البعض الآخر إلى أن ابن سينا يجعل المنطق آلة للعلم وليس علمًا مستقلًا ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن الشيخ قد استعمل لفظ آلة في تعريفه للمنطق وفي ذكره عند تقسيم العلوم.

لكن هناك نصًا صريحًا لابن سينا ذكره في كتاب الشفاء، يدلنا صراحة على رأيه في هذه المسألة حيث يقول: فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومتقسمة إلى الوجود بين المذكورين (النظري والعملية) فلا يكون هذا العلم (المنطق) عنده جزءاً من الفلسفة ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة.

ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون أيضًا عند جزء من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة، وإذا كان هذا النص يبدو نصًا توفيقياً بين المتنازعين في هذه المسألة إلا أنه يعبر عن رأي ابن سينا الحقيقي لأنه لا تناقض بين الرأيين عنده، لأن أصحاب كل رأي ينظرون إلى الفلسفة من جهة مختلفة عن صاحبه. ولذلك فإن الجهة منفكة بين المتنازعين في هذه المسألة.

ويحيل القارئ بعد ذلك إلى كتاب الفلسفة المشرقية ليعرف رأيه صراحة في ذلك «فمن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلب هذا الكتاب».

وفي هذا الكتاب «الفلسفة المشرقية» يسمى المنطق «بمنهج العلوم» ويجعله قسمًا مستقلًا. ثم يقسم العلوم كلها إلى نظرية وعملية كما سبق، ولعل من أسباب الخلط لدى الباحثين في هذه القضية أن ابن سينا كان يستعمل الحكمة بمعنى الفلسفة والفلسفة بمعنى الحكمة ولا فرق عنده بين الاستعمالين. فكان البعض يقرأ رأيه في تقسيم العلوم فيجد أن الشيخ قد يركز أحيانًا على أن المنطق آلة

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

للفلسفة، وأحياناً يذكره ضمن العلوم الحكمية وقسماً منها. فيظن الدارس أن الشيخ له رأيان في ذلك، أو قد يقف على نص واحد منه في بعض كتبه ولا يقف على بقية النصوص المعنية على توضيح رأي ابن سينا، ولا شك أن هذا قصور من الدارس وتقصير في البحث.

ويبدو أن الشيخ قد تأثر بمنهج أستاذه الفارابي في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» وخاصة أن الفارابي قد بين أن المنطق جاء مختلطاً عند أفلاطون بمنهجه الجدلي فرأى ابن سينا أن المنطق قد يكون حيناً آلة للعلوم متقدماً عليها، وقد يكون حيناً آخر علماً وجزءاً من العلوم النظرية. وهذا يتوقف على اعتبارنا لمعنى كلمة فلسفة ودلالاتها، ومن هنا فإنه يعتبر المنطق بحث نظري في ذاته وآلة للعلوم بحسب فائدته. فمن جهة كونه بحثاً نظرياً يكون علماً، ومن جهة كونه مفيداً في العلوم يكون آلة لها. وهذا الرأي عليه معظم فلاسفة الإسلام^(١).

(١) انظر منطق أرسطو في العالم العربي. د. مذكور ص ٥٠ - ٥٢.

الفصل الرابع منطق ابن حزم الأندلسي

ت ٤٥٦ هـ

يعتبر موقف ابن حزم من المنطق امتداداً طبيعياً لموقفه من علوم الأوائل (الفلسفة) فمع كونه ظاهرياً اشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص كدليل برهاني، إلا أنه أولع بالمنطق والبرهان المنطقي. ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل واتهمهم بالجهل والشغب في معظم الأحيان وأنهم يقولون بغير علم وينكرون المنطق عن جهل به وليس عن دراية بمسائله وقوانينه.

ويعلن ابن حزم في جراحة - أراها في غير موضعها - بأن الكتب التي جمعها أرسطو في حدود الكلام، كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة الفائدة في انتقاد العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرناها في الحدود. ثم يبدأ ابن حزم في ذكر فوائد المنطق كما يتصورها فيقول: ففي مسائل الأحكام الشرعية يتعرف بها كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف نعرف العام من الخاص، والمجمل من المفسر. وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لا يصح ألبيه. وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب - ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه^(١).

(١) الفصل ٢ : ٩٥، وانظر المدرسة السلفية د. محمد نصار ص ٢١١.

وقد خصص ابن حزم رسالتين ألفهما في «التقريب لحد المنطق» والتلخيص في وجوه التلخيص؛ حققهما الدكتور (إحسان عباس). جاءت الأولى في المنطق وفوائده، والثانية أشبه أن تكون نظرية متكاملة في المعرفة:

وفي مقدمة الرسالة الأولى يقسم ابن حزم الناظرين في كتب المنطق إلى أربع طوائف:

١ - طائفة حكمت على كتب المنطق بأنها محتوية على الكفر وناصره للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها. ويحكم ابن حزم على هذه الطائفة بأنها مخالفة لروح الشرع ولقول الله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم».

٢ - طائفة ترفض هذه الكتب لأنها بدعة وعبث من القول، ويصف ابن حزم أصحاب هذا الرأي بالجهل ويتساءل معهم قائلاً: فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم.

والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه. وهذا شأن سائر العلوم فما تكلم أحد من السلف رضوان الله تعالى عليهم في مسائل النحو، لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله وكلام نبيه ... وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه، فكان هذا من فعل العلماء حسناً وموجباً لهم أجراً .. ثم يتابع ابن حزم فكرته في تبرير دراسته المنطق فيقول: وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه ... وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليداً. والتقليد مذموم.

٣- طائفة قرأت هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء مريضة غير سليمة فضلوا في فهمها. ورفضوها بسبب فهمهم السقيم لها.

٤- طائفة نظرت في هذه الكتب بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها. وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، ووجدوا هذا الكتب كالرفيق الصالح... ويصل ابن حزم من ذلك إلى القول بفائدة المنطق لكل علم وأنه آلة نافعة لكل مستدل.

ويربط ابن حزم بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتي، فيجعل فائدة المنطق عامة كما صرح بذلك الفارابي وابن سينا من قبل، وفوائده في فهم كتاب الله، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح أعظم وأعم، كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساسًا للتصدي في الإفتاء وفي الأحكام. فيقول: وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عنه الفهم عن ربه وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان.

ولعل موقف ابن حزم من إيمان المقلد كان له دخل كبير في تأسيس موقفه من قضية المعرفة وأساس اليقين فيها. فهو يرى أن إيمان المقلد غير صحيح. ولا بد من تأسيس الإيمان على يقين جازم لا على تقليد المعلم أو الوالدين... ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانة في فكر ابن حزم وفي تراثه ولحرصه الشديد على البرهنة الصحيحة خاصة في أمور الدين ومسائل الاعتقاد اهتم بالمنطق وبقضاياها لا رغبة في أرسطو وتراثه ولكن حبًا في كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين من

المعرفة أو يساعد على ذلك ... ونستطيع أن نلخص أسباب اهتمام ابن حزم فيما يأتي:

١ - ظنه أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام وفهمها.

٢ - العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان تساعد المفتي والفقيه على التمييز بين الآراء لنعرف منها الصحيح من السقيم.

٣ - ظنه أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين في أمور العقيدة لأن إيمان المقلد مشكوك فيه.

٤ - اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل وحاجة الفقيه إلى إقامة البرهان.

وإذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده حتى أنه يجعل من المنطق أساساً للتقوى والإيمان فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغلو في شأن المنطق.

فليس صحيحاً أن المنطق أساس للتقوى ومعرفة الأحكام، فكم من أئمة كبار أفتوا ويفتون وهم لا يعلمون شيئاً عن منطق أرسطو. وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئاً في مجال الفتيا. فالجهة بينهما منفكة. كما يقول المنطقة.

وليس صحيحاً أنه يساعد على الإيمان واليقين. فكم من منطقي عارف بأصول المنطق لم يسعفه منطق في الوصول إلى الإيمان بل أننا نرى معظم الدارسين له بين ملحد زنديق أو كافر وثني.

وربما كانت قوانينه الصورية سبباً في ابتعاد الكثيرين من المنطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين.

أقسام الموجودات:

يقسم ابن حزم الموجودات بحسب وسائل إدراكها إلى قسمين:

١- وجود حسي: بمعنى وجود الأشياء في حواس الذات العارفة فتتمثل الأشياء في حواس الشخص العارف وتنطبع صورتها فيها فتؤديها الحواس إلى الحافظة، فتنطبع صورتها في النفس وتستقر فيها بعد غياب الأشياء المعروفة عن الحواس وعن الشخص نفسه. والحس يباشر هذه الأشياء المحسوسة بلا زمان ولا واسطة.

وتتميز هذه الأشياء الحسية بأنها كلها ذوات هيولي ولها أجرام حتى يصبح انطباع صورتها ومثلها في النفس بعد غياب شخصها وذواتها. وحتى يصح أن يمثلها الشخص العارف لمن طلب معرفتها منه أو التعرف عليها. وهذا النوع من الوجود يختص بوجود الأفراد والذوات والأشخاص.

٢- وجود عقلي: وهو يختص بوجود المعاني الكلية العامة المطلقة كوجود الأجناس والأنواع. ووجود هذه المعاني الكلية أولى وضروري في النفس بلا توسط الحواس ولا توسط صورة له ولا مثال. لأنه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا صوت ولا هو ملموس. فلا تناله الحواس أصلاً. كما لو قال قائل: «إن جسم الكل ليس خارجاً منه لا خلاء ولا ملاء» فهذا شيء يجده العقل اضطراراً، لأن قولك لا خلاء ولا ملاء لا يتمثل للنفس ولا تلحقه الحواس حتى يتمثل لها بمثال. ومن طلب تمثيل ما لا يتمثل فقد غشي عنه^(١).

ومن هذا التقسيم نعلم أن الأشياء المدركة قسمان:

(١) انظر رسالة الرد على الكندي لابن حزم (ضمن رسائل ابن حزم) بتحقيق إحسان عباس ط دار العروبية سنة ١٩٦٠ ص ١٩٠ من رسالة الرد على ابن النغيلة اليهودي.

- ١ - كلية ويختص بإدراكها العقل.
- ٢ - جزئية ويختص بإدراكها الحواس، فالمعارف الجزئية تتناول الأفراد والذوات المشخصة. أما الأجناس والأنواع والمعاني الكلية أو بمعنى آخر كل ما هو فوق الأفراد والذوات يختص بإدراكه العقل.
- (ب) كما تنقسم المعرفة باعتبار آخر إلى قسمين بحسب مصدرها:
 - ١ - معرفة أولية.
 - ٢ - معرفة تالية.
- ١ - فالمعارف الأولية منها ما هو فطري ويعرفه الإنسان بمقتضى فطرته وطبعه، ومنها ما هو حسي يدركه المرء بحواسه المعروفة..
- فالمعرفة الفطرية هي ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المتميزة عن جميع الخلائق بالنطق والتمييز بين الأشياء والتصرف فيها حسب طبائعها، ومعرفة الفرق بين المشاهدات.
- والإنسان يحصل على هذا النوع من المعرفة بأول عقله وبداهة نظره، لا يحتاج معها إلى تأمل ولا مقدمات، ولا يحتاج في تحصيلها إلى سبب سوى ارتفاع المانع واعتدال المزاج الموجب لتحصيل الضروريات. مثل معرفة أن الكل أعظم من الجزء، وأن الابن أصغر من أبيه وأن نصف العدد مساويان لجميعه، وأن كون الجسم في مكانين مختلفين في وقت واحد معاً أو كونه متحركاً ساكناً في وقت واحد معاً محال.
- وهذا النوع من المعرفة لا ينبغي لأحد أن يطلب دليلاً على صحته كما لا ينبغي أن يطالب هو أيضاً بدليل على صحة ما يقوله إن كان من هذا النوع. ولا يطلب دليلاً على صحة هذا النوع إلا سقيم العقل وافر الجهل أو من هو شبيه

بهما.

وهذا النوع من المعرفة يدخل في نوع الوجود العقلي عند ابن حزم لأنه إدراك للمعاني وليس إدراكاً للذوات والأفراد. فهو يدرك بالعقل وليس بالحواس. ومن أبرز خصائص هذه المعرفة ما يلي:

١- أنها أصل وأول لجميع أنواع المعارف الأخرى، فإليها ترجع جميع الدلائل العقلية والبراهين المنطقية وعليها تعتمد.

٢- ينبغي أن تستمد منها الصدق في مقدمات البراهين اليقينية.

٣- هذه المعرفة لا سبب لوجودها إلا سلامة الفطرة واعتدال المزاج... فهي موهوبة من الأول الواحد ومن طوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك.

٤- هذا النوع يتعلق بإدراك المعاني الكلية وليس بإدراك الأفراد والجزئيات.

٢- أما القسم الثاني من المعرفة الأولية: فيعني بها المعرفة الحسية، وهي تلك الأمور التي تستطيع الحواس أن تتناولها وتتعرف عليها. مثل الألوان والأجرام والأصوات والروائح وما إلى ذلك. وإدراك هذه الأمور تتعرف الحواس عليها وتوسط العقل بين الحاسة المدركة والشيء المدرك. مثل معرفة أن النار من خصائصها الحرارة، وأنها تحرق ما قابلها إذا كان قابلاً للاحتراق. ومثل كون الثلج أبيض وبارداً ومبرداً وكون القار أسوداً والحريير ناعم الملمس إلى غير ذلك مما نستطيع التعرف عليه بواسطة حواسنا المختلفة.

والتعرف على هذه الأشياء المحسوسة يتم للإنسان بدون أن يدري شيئاً عن كيفية وقوع المعرفة بها أو التعرف عليها، كما لم يكن هناك معنى لوجود الزمان بين أول أوقات فهمه وتمييزه لهذه الأشياء بالتعرف عليها وعود نفسه إلى ابتداء

ذكرها وبين علمه بصحة هذه المعرفة.

فليس هناك زمان أصلاً لا طويل ولا قصير، ولا قليل ولا كثير ولا مدة أصلاً، وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس، والنفس مضطرة إلى تقبل هذا اللون من المعرفة بلا تردد ولا تشكك، منها وذلك استجابة منها لما فطرت عليه من تقبل الحقائق واستعدادها لتحصيل ذلك بلا مقدمات منها ولا أسباب تتوسط بينها وبين تحصيل هذا اللون من الحقائق. بل هي لا تجد محيداً عن تقبلها البتة لأنها أمر فطري.

وليس هناك فرق أصلاً بين إنسان وآخر في تقبل هذا اللون من المعرفة، بل كل نفس إذا سلمت من الموانع العائقة وكانت معتدلة المزاج قادرة على التمييز، فإنها تستطيع أن تحصيل هذه المعرفة، كما يحصل لديها في نفس الوقت علم ضروري بأن كل نفس تستطيع أن تعلم ذلك ضرورة، ولو أن هناك إنساناً حاول أن يشك أو يشكك غيره في هذه المعرفة أو يوهم أحداً بخلاف ذلك فإنه لا محالة غير قادر بل طالب لأمر مستحيل^(١).

ويرى ابن حزم أن هذا اللون من المعرفة يدخل فيه العلم بالأمور التي علمناها عن طريق التواتر الصحيح، كما يدخل فيها العلم بما جاء به النقل الصحيح عن المخبر به؛ فعلمنا بأن موسى وعيسى رسولان، وأن موسى جاء باليهودية وأن عيسى جاء بالمسيحية، وعلمنا بأن أرسطو وسقراط كانا موجودين، ومثل علم الجميع بأن الفيل موجود وأن الأسد حيوان مفترس دون أن يثبت رؤية ذلك عند جميع الناس. لأن صحة العلم بهذه الأمور وما شابهها تظاهر العلم بها عند العامة والخاصة مما لا يجد المرء معه مساعاً للشك فيها.

(١) رسالة التلخيص. ضمن المجموعة السابقة.

كما يدخل في ذلك أيضًا العلم ببعض الأمور التي لم يتوفر للجميع الثبوت منها لكن تظاهر العلم بها أيضًا حتى أصبح لدي العامة من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل. كعلم الرجل العامي بأن في داخله أمعاء وأن في رأسه مخًا وأن في شرايينه دمًا، وقد يختلف التعبير عن هذه الأشياء من أمة إلى أمة؛ ومن لغة إلى لغة؛ إلا أن اختلاف الأسماء ووسائل التعبير لا يعني بالضرورة تبدل الحقائق واختلافها أو عدمها. وصحة العلم بهذه الأمور ضروري عند ابن حزم ولا مجال للشك فيه وإنما يرجع الخلاف في ذلك إلى أقوال الشراح والمفسرين.

وتشترك هذه المعرفة الحسية مع سابقاتها (الفطرية) في أنها لا تحتاج في إثبات صحتها إلى دليل ولا برهان، لأن صحة العلم بهذه الأشياء أمر ضروري والأمور الضرورية هي أصل في العلم بما عداها، فمن المعرفة الفطرية والحسية أو بعبارة أخرى من المعرفة الأولية تستمد جميع الدلائل وعليها تعتمد جميع البراهين، وإن تباعدت أطراف الأدلة وتنوعت مقدمات البراهين فهي بالضرورة راجعة إلى هذه المعرفة الأولية، كما أن هذه المعرفة هي سبيلنا إلى العلم بأن لنا خالقًا واحدًا أولًا لم يزل، وأن ما عداه محدث مخلوق لم يكن ثم كان، وبها أيضًا عرفنا أن محمدًا رسول الله وأنه صادق فيما يدعو به إلى الله. يقول ابن حزم: «... ولولا العقل والبرهان المركب من هذين النوعين ما عرفنا صحة شيء أصلا، ومن كذب بشهادة العقل والتميز فقد كذب كل ما أوجبت هذه المعارف من التعبير، ونتج عن ذلك تكذيب بالربوبية والنبوة والشرائع»^(١).

وكلما ازداد المرء تحصيلًا لهذه المعارف الأولية وازداد تعرفه على ألوانها ومبادئها سهل عليه بيانها وتوضيحها وتوصيلها إلى الغير، وبقدر إقلاله منها

(١) نفس المرجع.

وبعده عنها وعدم تحصيله لها يعز عليه ثبوت أو إثبات بعضها، كما عز على البعض معرفة صدق الرسل بعد ثبوت آياتهم وكما عز على البعض معرفة أن وجود الخالق من المعارف الأولية أو تعود إلى المعرفة الأولية الضرورية.

وكل ما صح من هذه المعرفة من قريب أو من بعيد يستوي في أنه كله حتى استواء واحد وإن كان بعضه أغمض وبعضه أظهر، وبعضه دقيق وبعضه الآخر واضح قريب، فهذا الاختلاف أمر نسبي يتوقف على ثقافة الشخص ومقدار تحصيله للعلوم، فما غمض على شخص لا بد بالضرورة أن يكون ظاهرًا لدي شخص آخر، وإلا لم يكن هذا الأمر من قبيل المعارف الأولية واختلاف مستويات الشخص العارف لا يعني اختلاف كل ما هو حق أو عدم استوائه فلا يجوز أن يكون هنا حق أحق من حق آخر، كما لا يجوز أن يكون باطل أبطل من باطل آخر .. لأن ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل .. وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك فقط ثم هو بعد ذلك إما حق في نفسه وإما باطل وليس هناك وسط بين الحق والباطل، وجهل الجاهل ... لا يبطله إن كان حقًا كما لا يحق الباطل قط من توهمه حقًا أو تشكك فيه.

٣- أما المعرفة التالية فهي قسيم المعرفة الأولية، وهي عبارة عن المعرفة بالنتائج المأخوذة عن مقدمات مركبة من الحس والعقل معًا، وهذه المعرفة التالية لا بد أن تعتمد في مقدماتها على النوعين السابقين من قريب أو من بعيد، لأن مقدمات أي برهان ما لم تكن ضرورية فإن نتائجها لا تكون ضرورية، يقول ابن حزم (.... وفي هذا النوع تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية، والاختراع، والنبوة وما أتت به الشرائع من أوامر ونواه لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة

وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها^(١) ويدخل في هذا النوع أيضًا الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة، والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة. لأن العلم بهذه الأمور كلها ليس أوليًا ولا فطريًا وإنما يعتمد على مقدمات ضرورية لنتج لنا علمًا ضروريًا وهذه الطرق في المعرفة هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بما شأنه أن يعلم، إذ لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه عن طريق آخر غيرها، ومن لم يصل منها إلى معرفة ما يريد معرفته فهو مقلد ومحاك لمواقف غيره مدع علمًا وليس هو بعالم، وإذا صادفه ووافق اعتقاده الحق فهو مبخوت واصل إلى ذلك ببحثه لا ببحثه ولا بجده^(٢).

المعرفة والمنهج البرهاني:

يحذرنا ابن حزم من الآفات الخطيرة التي توجد في طريق المعرفة وتطراً على عقول الناس حين يرون أنهم يعتقدون أموراً برهانية صحيحة، دون أن يعرضوها على المقدمات البرهانية ليروا هل هي يقينية أو ظنية، ودون أن يحصوها بمقياس عقلي صحيح، ولا حجة لديهم في دعوى أنها برهانية إلا كونهم تلقوها عن فلان الذي يحسنون به الظن، وقد يكون فلان تلقاها هو الآخر عن غيره دون أن يدري أي منهم شيئاً عن حقيقة ما معهم، وإذا خاطبتهم بشأنها قاصداً بيان فساد ما معهم شغبوا عليك وتحامقوا، ولهجوا بمنكر من القول وزوراً، واتهمك بالخروج عن حدود اللياقة لأنك تسفه آرائهم التي تلقوها عن فلان وفلان، ومن الغريب أنهم يتحاملون عليك لا دفاعاً عن حق طلبوه وقالوا به ولكن دفاعاً عن

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

قول شيخهم لأنه شيخهم وكفى، ولو قلت لهم أن فلاناً من الناس يقول بفساد هذا الرأس ويرى أن هذا القول غير صحيح انقادوا لك وسهل جانبهم لا سيما إذا ذكرت لهم شخصاً ذا وجهة بين الناس، فهذا نمط لا يبحث عن حقيقة وإنما يبحثون عما ينفعهم تقليده ويرون وجوب اتباعه، فهم ممن يعرفون الحق بالرجال، وهذه آفة خطيرة تعوق سبيل الوصول إلى المعرفة الحقة، ولذلك ينبغي أن يردع هؤلاء بما يؤثر فيهم، لأن الطبيب الحاذق ينبغي أن لا يعطي الدواء إلا على مقدار بنية المريض وتحملها.

مثل هذا الموقف من ابن حزم قد يلقي لنا ضوءاً على موقفه من التقليد ورفضه له. لأنه يرفض القول بالتقليد رفضاً قاطعاً. حيث لا يجب على أحد تقليد أحد أو اتباع قول غيره إلا إذا كان ذلك الغير معصوم، والعصمة لا تكون إلا للرسول فقط، لذلك لم يأمرنا الله بتقليد أحد ولا اتباع قول أحد غير الرسل وليس ذلك الأمر باتباعهم وتقليدهم إلا لعصمتهم ورسالتهم ولم يكن لذواتهم ولن يسأل أحد يوم القيامة إلا عن تقليد الرسل واتباع أقوالهم...

لذلك فإن تقليد غير الرسول هو آفة العالم والمتعلم. والله يطالب كل قائل وصاحب كل معتقد بدليل على صحة قوله ومعتقده بقوله تعالى: ﴿هَآئُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، وفي مثل هذا الموقف لا يصح الاحتجاج بقول بعضهم: ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا﴾^(٢).

بين الإدراك العقلي والحسي:

وانطلاقاً من تقسيم الوجود إلى عقلي وحسي فإن ابن حزم يقارن بين المعرفة

(١) النمل: ٦٤.

(٢) الأحزاب: ٦٧.

العقلية والحسية من وجوه عديدة ربما أثرت إلى حد كبير في موقف الإمام الغزالي من وسائل المعرفة حين قارن بين الإدراك الحسي منها والعقلي وأبرز أهمية الإدراك العقلي في التقاط صور المعارف المختلفة من هنا وهناك بقدر واحد وبمستوى واحد لا فرق بين قريب منها وبعيد ولا بين غامض منها وواضح، فلا تفاضل في الإدراك العقلي بين وجود ووجود عكس الجهل به، ولا ينفرد ابن حزم بين مفكري الإسلام بهذه المقارنة بين المعرفة الحسية والعقلية، فهناك كثيرون غيره ارتادوا هذا المجال وقارنوا بين وسائل المعرفة المختلفة^(١). ولكن الذي يلفت النظر حقاً أن ابن حزم لم يشتهر كمفكر عقلي من هذا الطراز النادر وإنما عرف كفقيه ظاهري يلجأ إلى ظاهر النص هرباً من تحكيم العقل في النص، وشهرته كفقيه قد طغت على ما عداها من الجوانب الفكرية الأخرى في شخصية ابن حزم، واقتصر الباحثون في تراث ابن حزم على هذا الجانب الفقهي ولم يحاولوا اكتشاف الجوانب المضيئة الأخرى في شخصيته، والذي يقرأ تراث ابن حزم يجد فيه صورة لمفكر عقلاني من الطراز الأول، لا يقل في تفكيره العقلاني عن فلاسفة آخرين عرفوا بتراثهم العقلي التجريدي، مثل الكندي والفارابي وابن سينا من فلاسفة المشرق ومثل ابن طفيل وابن ماجه وابن رشد من فلاسفة المغرب، وإذا كان ابن حزم قد فضل أن يرتاد مجالاً آخر من مجالات المعرفة فاشتهر وبرع فيه غير مجال الفلسفة، إلا أن منهج التفكير وطريقته في تناول الموضوعات لا تختلف عند ابن حزم عن غيره من كبار الفلاسفة في المشرق أو المغرب على سواء فاختلف الميادين لا يؤثر ما دام السلاح واحداً

(١) انظر الغزالي في: المنقذ من الضلال وتجربته في الشك في وسائل المعرفة، ابن تيمية نقض المنطق، الرد على المنطقيين، أبو حيان التوحيدي في المقابسات والإمتاع والمؤانسة، والرازي في المباحث المشرقية، القاضي عبد الجبار من المعتزلة في مبحث المعرفة (شرح الأصول الخمسة).

والمنهج متفقاً، وهذا ما يجعلنا نضع ابن حزم في مصاف كبار المفكرين في تاريخ الفكر الإسلامي.

ويبدأ ابن حزم فيوضح لنا الفوارق الأساسية بين الإدراك الحسي والعقلي لموضوعات المعرفة.

(أ) فالحواس مهما كانت سليمة صحيحة من الآفات والعلل فإنها تقصر عن إدراك كثير من موضوعات المعرفة القابلة للإدراك، وقد تضعف عن إدراك البعض، وقد تخطئ في ذلك، ثم لا تلبث النفس أن تستبين خطأ الحواس وتقصيرها فتدرك ما خفي منها على حقيقته إدراكاً تاماً.

أما العقل فيتميز بأنه يدرك الأمور كلها إدراكاً واحداً مستوياً لأنه قوة أفرد الباري تعالي بها النفس ولم يجعل فيه شركة من الجسد، عكس إدراك النفس من قبيل الحواس فإن للجسد شركة فيه، وهذا سر تقصير الحواس أو خطأها في الإدراك، لأن الجسد كدر ثقل بطبعه وهذا ينعكس على إدراك الحواس فيقع التقصير أو الضعف عن الإدراك بالكلية.

أما إذا أدركت النفس قبل العقل ولم تغلب عليها شهوات الجسد أو سائر أخلاقها المذمومة، فإن إدراكها يكون تاماً وصافياً غير مشوب بنقص أو تقصير، فأنت ترى الإنسان من بعيد صغير الحجم جداً كأنه صبي ولكن لا يشك عقلك أن حقيقته أكبر مما تراه ثم لا يلبث أن يقترب منك فتراه على قدره الذي هو عليه والذي لم يشك عقلك في أنه هو عليه. فيتأكد عندك الفرق بين إدراك العقل والحواس، والشيء إذا بعد جداً عن الحاسة قد يبطل إدراكها له كلية وقد يضعف حتى إذا قرب منك فتبين ما كنت تجهل فتسمع صوته وترى صورته، والعقل في كل ذلك لا يشك في أن له صوتاً وصورة، والحواس لا ترى الأرض متحركة بينما

يوقن العقل أنها تتحرك وتدور حول الشمس.

(ب) العقل يختص بإدراك المعاني الكلية كالأجناس والأنواع والمعاني المجردة، والمعاني الأخلاقية، وهذه كلها أمور تعجز الحواس عن إدراكها، لأن الحواس لا تدرك إلا الأفراد والجزئيات^(١).

(ج) وفضلاً عن كل ذلك فإن العقل يشارك جميع الحواس في كل مدركاتها بينما هو ينفرد في إدراكه لأشياء كثيرة لا ترقى إليها الحواس فلولاً العقل ما وقفنا على معرفة شيء مما غاب عن حواسنا ولا استعملنا القياس في الحسابات أصلاً. ولا عرفنا الله عز وجل. ومن كذب شهادة العقل فقد كذب شهادة الذي عرف به ربه ولم يحصل على حقيقة ما.

وبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذًا صحيحًا، بل تنظر النفس في ضم طباع الأشياء المتألفة بعضها إلى بعض حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه والحس، والعقل، والظن، والتخيل قوى من قوى النفس، وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدته إليها هذه القوى، ذلك أنك تجد النفس إذا غاب عنها شيء مما أدركته واختبرته فإنها تطلبه وتفتش عنه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا اختلط أو غاب عنه شيء فيبحث عنه في كل مكان حتى يجده فيثوب إليه أو لا يجده أصلاً. وهكذا فعل النفس بواسطة الفكر فيما تختزنه من معلومات.

وليس في جميع قوى النفس شيء يوثق به أبدًا في كل أحواله إلا العقل ما دام موجودًا وحاضرًا، ففيه تمييز مدركات الحواس الصحيحة منها والمخدولة بالمرض أو الشبهة، كوجود المريض طعم العسل مرًا بينما يشهد العقل بالشهادة الصحيحة الصادقة أن طعم العسل حلو، وأن آفة الإدراك هي الحاسة المدركة.

(١) رسائل ابن حزم ١٩٠ رسالة الرد على الكندي، وقارن المنقذ للغزالي.

أما الظن فهو أكذب دليل لأنه يصور لك الرجل المدجج بالسلاح شجاعاً مقداماً بينما هو في غاية الجبن، ويصور لك ذميم الهيئة بليداً بينما هو في غاية الذكاء، وقد نبه الله على أن عمل الحواس تابع لعمل العقل فقال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(١). كما أن صاحب العقل الذي يغلبه هواه لا يمكن له أن ينتفع بما تدركه حواسه. ولذلك فقد نبه الرسول إلى مغبة الأخذ بالدليل الظني فقال ... الظن أكذب الحديث^(٢).

وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً لحبيب تتوقعه أو عدو تترقبه وفي حقيقة الأمر لا صوت هناك ولا شخص كما قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾^(٣). فأخبر بكذب التخيل وكذب ما يبني عليه من نتائج، أما العقل فإنه صادق أبداً من بين هذه القوى. ولذلك فقد نعى الله من أعرض عن استعمال عقله في قوله: ﴿وَكَايْنٌ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ وكان من موجبات العقل عدم القول بغير علم، وكل ذلك من وصايا القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤)، وقال سبحانه أيضاً: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾^(٥).

وإذا كان العقل يحتل هذه المكانة في فكر ابن حزم إلا أنه ينبهنا إلى خطورة تحكيم العقل في الأحكام الشرعية لأنه من الخطأ أن يستشهد المرء بعقله على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله، كمن يحاول عابثاً أن يجد في العقل عللاً

(١) الحج: ٤٦.

(٢) ورد الحديث في مسلم. وذكره المنذري في الترغيب والترهيب.

(٣) طه: ٦٦.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) يونس: ٢٩.

موجبة لكل جزئية من جزئيات الشرائع.

وكمن يحاول أن يجد علة موجبة لتحريم شيء منهي عنه، كتحرير لحم الخنزير وإباحة لحم غيره، أو إيجاب الصلاة بعد الزوال والمنع منها عند طلوع الشمس، ولم كانت ركعات المغرب ثلاثاً، والعشاء أربع ... وغير ذلك مما يحاول البعض البحث عن علل موجبة له مقتضية لمنعه وتحريمه، فإنه ليس في العقل إلا وجوب الائتثار والانتهاز في كل ما أمر ونهى، فليس ابتداء هذا كله في العقل أصلاً، وأما العقل، فهو قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، أو تشاهد بها ما مر عليها من صفاتها وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة العقل، ويتلوه في ذلك الحواس سواء بسواء، وهذا التمييز هو إدراك العقل الذي لا إدراك غيره.

ويفرق ابن حزم بين النظر العقلي الصحيح وبين ما يدعيه الناس عقلاً وهو في حقيقة الأمر ليس من العقل في شيء، ذلك أن كثيراً من الناس يغلطون فيظنون أن «... العقل إنما هو ما نيّطت به السلامة في الدنيا ووصل به صاحبه إلى الوجهة وتحصيل المال. فهذا كله لا يعتبر عقلاً إلا إذا كان بطرق محمودة لا معصية فيها. أما إذا كان بما يتعارف عليه الناس «... كذب ومناقة وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة ظالم على باطل فهو ضد العقل بعد نهي الله عنه الوارد علينا في كتابه بدم هذا الحال ذمّاً صحيحاً ... فكيف يكون عقلاً ما يذمه العقل ويفسده وينهى عنه ... فلم يوجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل إلا بدمها.

وأكثر الناس يغلب عليهم هذا الحال والعقل الفاضل نادر وقليل البتة. وقد نبه القرآن على ذلك بقوله تعالى: وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل

الله، وقال صلى الله عليه وسلم: الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة. ومع أن العاقل الفاضل نادر وقليل إلا أنك تجد السواد الأعظم والكثرة الغالبة يتباهون بأنهم عقلاء ويسخرون ويقبحون فعل من يحكم بالهوى، ويقول بغير علم. ويضللون من يقلد ويبتلون التقليد. وإذا تأملت قول واحد من هؤلاء وفعله وجدت حاله لا يخرج عن هذين الوجهين الخبيثين اللذين قد شهد هو بقبحهما وخطأ من اتبعهما. وتأمل هذا تجده حال كثير من النظار والفقهاء وغيرهم.

وإدراك ألوان المعارف على حقيقتها لا يتم للشخص العارف إلا إذا جرد نفسه تمامًا من الأهواء كلها ونظر في كل الآراء نظرًا واحدًا مستويًا لا يميل إلى شيء منها، وفتش داخل نفسه بعقله تفتيشًا دقيقًا لا يترك فيها مجالًا للقول بالهوى أو التقليد. وقد نبه القرآن إلى ذلك في كثير من آياته.

وإذا كان ابن حزم يحرص على وضع الأحكام الشرعية فوق سلطان العقل بحيث لا يحكم العقل فيها أمرًا ولا نهيًا إلا أنه يعود فيجعل غاية العطاء العقلي والعطاء الشرعي واحدًا، وهو العمل على هداية البشر وإنارة السبيل أمامهم فما كذب العقل به وحكم بإبطاله فقد ورد النهي عنه، وما صدقه العقل وقال باستحسانه فقد ورد الأمر به، وهنا نجد اللقاء واضحًا بين ابن حزم وابن رشد وابن تيمية في موقفهم من قضية العقل والشرع. فابن حزم يصرح في كتابيه «الفصل، والتقريب بأنه» لم يوجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل قط إلا بدمها .. وكل ما كان كذبًا ومنافقة وتضييع فرض وظلم نفس ومساعدة على باطل فهو ضد العقل بعد نهي الله تعالى الوارد علينا بدم هذه الحال ذمًا صحيحًا^(١).

(١) انظر التقريب ١٨١.

وابن رشد في «فصل المقال» يصرح بأن الحكمة والشرعية متآخيتان بالطبع متعانقتان بالعلة».

ومعظم تراث ابن تيمية وخاصة كتابه «درء تعارض العقل والنقل» يقوم على أساس أنه لا يوجد منقول صحيح يعارضه معقول صريح. لأن مصدر الاثنين واحد وهو الله. وغاية الاثنين واحدة وهو الوصول إلى الله. والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد.

ومن المفيد هنا أن نوضح أن ابن حزم لا يستبعد العقل من مجال الأحكام الخلقية السلوكية وإن كان يستبعده من مجال الأحكام الشرعية ذلك أن الحكم الأخلاقي للعقل مدخل في القول به. أما الحكم الشرعي تحليلًا أو تحريمًا فليس للعقل مدخل في ذلك كما سبق.

وهنا نجد ابن حزم يلتقي مع فكر المعتزلة الأخلاقي حيث يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، ويختلف عن المعتزلة في أنه يقصر التحسين والتقبيح على الجانب الأخلاقي فقط. ويلتقي مع الأشاعرة في قولهم بأنه «لا سبب يوجب الأحكام الشرعية أمرًا ونهيًا إلا ورود النص بها فقط. ويختلف معهم في أنه يجعل للعقل مدخلًا كبيرًا في القول بالأحكام الأخلاقية تحسينًا وتقبيحًا، ومن هنا نستطيع القول بأن ابن حزم قد رأى بفكره الثاقب الحسن في كل مذهب فأخذ به واعتقده، ولم يكن ذلك منه تقليدًا لشيخ أو اتباعًا لمذهب معين وإنما كان نتيجة دراسة وتأمل وتدبر لمقدمات يقينية وضعها لنفسه ووصل بها إلى النتائج الصحيحة. ولذلك فقد وافق رأيه الصحيح في كل مذهب وخالف ورفض الباطل من كل المذاهب.

القياس عند ابن حزم:

عرف ابن حزم بإنكاره الشديد لمبدأ الأخذ بالقياس في الأحكام الشرعية وأدلتها الفقهية، وكان هذا الموقف من ابن حزم ولا يزال مثار دهشة الباحثين والعلماء، إذ كيف يسوغ لعالم فذ صاحب عبقرية ممتازة مثل ابن حزم أن ينكر الأخذ بالقياس كدليل شرعي يؤخذ به في استنباط الأحكام الفقهية والعمل بها. ولكن الذي يقرأ تراث ابن حزم ويتفهم موقفه من رفض القياس ويعرف وجهة نظره قد لا تعثره هذه الدهشة عند سماع رأيه... وخاصة إذا علمنا أن ابن حزم لا يقول بحل ولا حرمة إلا بنص صريح من كتاب أو سنة. وينبغي أن نوضح هنا سلفاً أن ابن حزم لا يرفض الأخذ بالقياس إلا في الأحكام الشرعية فقط، أما مبدأ القياس كمنهج علمي وطريق من طرق البحث التجريبي فهذا لم ينكره ابن حزم بل أخذ به ونبه إلى ضرورة الأخذ به والاعتماد عليه في البحث والتجربة.

والفرق كبير بين الأخذ به في مجال التجربة العلمية كمنهج يقيني ورفضه في مجال الأحكام الشرعية لأنه ظني لا يقيني وتحكم بلا دليل. فالقول بأن هذا واجب وهذا محظور لا بد فيه من نص يقيني يصلنا عن الشارع الأول الذي بيده فقط القول بأن هذا حلال وهذا حرام. أما القول بجواز هذا قياساً على ذاك، والقول بحرمة هذا قياساً على ذاك فإن ذلك قد أوقع الفقهاء في كثير من الأخطاء التي ما كان أغناهم عنها لو أنهم اعتصموا بالنص الصريح. ولنبدأ الطريق من أوله.

يربط ابن حزم بين منهجين من أهم مناهج البحث العلمي وهما القياس والاستقراء، وإذا كان الاستقراء هو تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى حكم كلي عام فالقياس هو تطبيق هذا الحكم العام الكلي على حالات جزئية أخرى

مشابهة، فالاستقراء في نظر ابن حزم هو المقدمة الضرورية لصحة الأخذ بمبدأ القياس.

فكل قياس لابد أن يكون مسبقاً باستقراء لجميع الأفراد التي يعمها الحكم الواحد. ويقترّب شرح ابن حزم لمعنى الاستقراء إلى حد كبير من المعنى المعاصر لهذا المبدأ وإن اختلف عنهم في التعبير واللفظ. فمعنى الاستقراء عنده «أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد، وجنس واحد وتحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع. أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس» وهذه خصائص الاستقراء الكامل الذي يؤدي إلى حكم عام صادق على كل الأفراد ما غاب منها عن ذهن الباحث وما حضر أمام عقله وفكره، غير أنك إذا تأملت الموقف بعقلك وأعملت فيه فكرك سوف تجد أن حقيقة الأمر خلاف ما يصل إليه الباحث، لأنه لكي يكون الحكم صادقاً لابد أن تكون تلك الصفة المعينة والمشاركة بين أفراد النوع الواحد هي مما يقتضي العقل وجودها في جميع تلك الأفراد أو أن وجودها مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد ذاتها وهذه الصفة هي مناط الحكم على كل الأفراد وكيف يتم لباحث أن يصل إلى معرفة ذلك على سبيل اليقين. ولو تفحصنا الأشياء التي قال فيها الفقهاء بالقياس لوجدنا أن معظمها ليس مما يقتضي العقل وجود الصفة المشتركة في كل أفراد نوعه ولا مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد.

وقد يظن البعض أن طبيعة الأفراد لو كانت مقتضية وجود تلك الصفة فإنها تؤخذ بالضرورة، وقد يجزم بها آخرون من أجل كل أفراد ذلك النوع وإن غابت عنهم، فوجود تلك الصفة لازم لها ضروري، ثم يبنون على ذلك حكماً آخر

فيقولون إن كل ما لازمته هذه الصفة فمحكوم فيه بحكم واحد، يقول ابن حزم: «... وقد سلك هذا المسلك كثيرون من الفقهاء فقاسوا أموراً لم يروها ولم ينزل فيها حكم صريح على أخرى قد تختلف في حقيقتها عن الأمر الأول الذي نزل فيه الحكم الذي قاسوا عليه، ويقولون فيهما بحكم واحد ويستعملون في ذلك ألفاظاً لا مضمون لها» وغرهم مجرد التشابه الظاهري في بعض الصفات فظنوا خطأ أن التشابه في بعض الصفات يقتضي التشابه في جميعها فيعمها بحكم واحد... وهذا في نظر ابن حزم تكهن وتحكم وتخرص وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم، وغرر بالناس وبالنفس، والحكم الشرعي لا بد أن يكون يقينياً، وقائماً على يقين، ولكن من الذي يستطيع الادعاء أنه قد أحاط علماً بجميع الأفراد وأنها جميعها تماثل - ولا تشابه - في حقيقتها ذلك الفرد الذي نزل فيه الحكم، ومن هنا وجب أن تقاس عليه «.. ولعمري لو قدرنا على تقصي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى تحيط علماً بها جميعاً وبأنه لم يشذ عنها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضي بعمومها لها. وكذلك ولو وجدنا الأحكام منصوبة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، أما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوفاً على كل ما فيه تلك الصفة فهذا تكهن وتخرص وقضاء بغير علم»^(١).

ولما أجاز العلماء لأنفسهم الأخذ بمبدأ القياس في مسائل الفروع تساهلوا وأباحوا لأنفسهم القول به في أصول الدين، فأخطأوا في كلا الموقفين خطأ عظيمًا، وخاصة عند علماء الكلام حين أخذوا بمبدأ قياس الغائب على الشاهد في أصول الدين، فإن بعض المتكلمين تتبعوا الفاعل في عالم الشهادة فلم يجدوه

(١) التقريب: ١٦٦.

إلا جسمًا فقطعوا أن الفاعل الأول - تعالى عن قولهم - جسم، لأنهم لم يشهدوا فاعلاً ألا جسمًا، وقالوا إن الفاعل الغائب كالفاعل المشاهد. وهذه دعوى مجردة لا دليل عليها إلا القول بقياس الغائب على الشاهد، وهي من جانب آخر منقوضة ومردودة عليهم، لأنهم لم يشاهدوا في عالم الشهادة فاعلاً إلا وهو محدث مركب من العناصر القابلة للاستحالة والتغير والتبدل، وكل فاعل شاهده كائن بعد إن لم يكن، ولو كان الأخذ بالقياس صحيحًا لوجب عليهم أن يقطعوا بأن «... الواحد الأول محدث مركب من رطوبات مستحيلة ومن ولادة.. كائن بعد إن لم يكن قابل للتغير والتبدل طردًا لقياسهم، وإلا فقد أبطلوا القول بالقياس، وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك في الأول سبحانه، فكيف يأخذون بقول يؤدي إلى أقوال يحكمون بكفر قائلها؟ أليس ذلك تخطأً وجهلاً بحقائق الأشياء.

ومن عظيم ما جره القول بالقياس من أخطاء فاحشة ما لجأ إليه علماء الكلام في موقفهم من الصفات الإلهية ومباحثها. فلقد نظر جماعة من المتكلمين في عالم الشهادة فوجدوا أن كل موصوف في العالم قد استحق ذلك الاسم المستعمل في حقه لوجود تلك الصفة فيه التي اشتق له اسمه منها فقطعوا بأن كل موصوف ينبغي أن يكون كذلك وطبقوا هذه القاعدة على عالم الغيب فيما يختص بالصفات الإلهية فقالوا أن الله سميع بصير، فهو ذو سمع وبصر، وأنه حي ومريد فهو ذو حياة وإرادة، ولو أنصف هؤلاء أنفسهم وبحثوا لوجدوا يقينًا أنهم لا يرون في عالم الشهادة موصوفًا بصفة من تلك الصفات ألا وكانت هذه الصفات عرضًا فيه محمولة له وهو موضوع لها. وإن الصفات والأعراض لا يحملها إلا جوهر، فيلزم على قياسهم إذا لم يكن في عالم الشهادة موصوفًا ألا وهو جوهر يحمل عرضًا أن يقولوا: «... أن الأول الذي ليس كمثله شيء جوهر

يحمل الأعراض ولم يفارقها»^(١) وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك في الحق سبحانه. بل يبيحون دمه. وهناك من الأخطاء الأخرى الكثير التي نتجت عن قياس الغائب على الشاهد.

وهذا وغيره كان سبباً في رفض ابن حزم لمبدأ القول بالقياس، وكثيراً ما كان ينبه إلى ذلك. ومن هنا وجب على كل طالب حقيقة «... أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وبما قام عليه الدليل والبرهان، وألا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تندرج تحت الكل الذي يحكم فيه، فإذا لم يقدر على الإحاطة بجميع الأفراد فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدركه»^(٢).

وخطر الأخذ بالقياس في الأحكام الفقهية لا يقل عنه في أصول الدين، لأنه إذا كان القياس في أصول الدين قولاً على الله بغير علم، فإن القول في مسائل الأحكام قول عن الله بغير علم، وتزداد خطورة القول بالقياس حين يكون القول به متصلاً بأمر يتعلق بمصالح العباد وأمور دنياهم. فقد يقولون في ذلك بجواز ما هو في أصله محظوراً لعله غائبة عنهم فيحلون بذلك ما أصله حرام وقد يحدث العكس فيحرمون شيئاً قياساً على شيء آخر مع أن هذا الشيء في أصله قد يكون مباحاً، وتدبر هذا الأمر في الأحكام الشرعية تجده مفيداً جداً، فلقد غر مبدأ القياس كثيراً من العلماء ومن أئمة الفضلاء الذين أخطأوا وتابعهم في خطأهم أُلوف من المقلدين. فترك الأخذ بالقياس يجعل المرء على يقين بما يقول، فلا يقول بتحليل هذا ولا بتحريم ذاك إلا على ما أتاه عن الله الحكم عليه، وأما ما لم يرد فيه

(١) التقريب: ١٦٦.

(٢) التقريب: ١٦٦.

نص فالإمساك عنه أسلم «... فما لم تجد فيه نصًا فأمسك عنه ولا تقطع عليه، فإنه غير داخل في حكم ما وجدت فيه نصًا. فأمسك عنه .. لأن القياس في الأحكام تحكم على الخالق، وإخبار عنه بأنه أحل أو حرم هذا بلا حكم وارد منه لكن شهوات النفس واتباع الهوى، وقد طلب منا الله عز وجل الدليل والبرهان على كل ما نقول ونعتقد. والبرهان من الأحكام الشرعية ليس إلا ورود الحكم عنه سبحانه. والمسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، لأن الأمر إما حق وإما باطل وإما حلال وإما حرام ولا بد على كل قول منهما برهان ودليل.

ونكتة الأمر في ذلك عند ابن حزم أنه لا يوجد عنده علة أصلاً للتحريم أو التحليل إلا ورود الأمر والنهي من الشارع، فلا يوجد هناك علة عقلية بوجه من الوجوه موجبة للقول بتحريم هذا وتحليل ذاك، ومجرد ورود الأمر والنهي هو العلة الموجبة للقول بأن هذا حلال وهذا حرام، من هنا كانت الأوامر أسباباً موجبة وليس وراءها علة عقلية ... «... فإن لم ترد الأوامر فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه» ... (١) ومن هنا وجب التوقف عند حدود الأوامر والنواهي وامتنع الأخذ بالقياس، ويلتقي ابن حزم مع الأشاعرة في جعلهم ورود الأمر والنهي علة موجبة للأحكام الشرعية ورفضهم فكرة التعليل في الأمر والنواهي أصلاً.

وهكذا يرفض ابن حزم الأخذ بالقياس في مجال الأحكام الفقهية والعقائد رفضاً قاطعاً نظراً لما يترتب عليه من أخطاء تتعلق بمجال غيبي لا سبيل لنا إلى إدراك حقائقه إلا ورود النص عن الله سبحانه.

غير أن الأمر يختلف تماماً إذا كان ابن حزم يتحدث عن القياس في مجال

(١) التقريب: ١٩٦.

الحسيات والمعارف التجريبية، ذلك أن الأمر يختلف في مجال الحسيات عنه في مجال الغيبات والأحكام الشرعية، ذلك أن كل ما غاب عن الحواس في عالم الشهادة فليس بغائب عن العقل أبداً، بل العقل شاهد له، وشاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس تماماً ولا فرق، فالحواس توصل كل ما أدركته إلى النفس بواسطة العقل، ولولا توسط العقل بين الحواس وإدراك النفس لما صح منها إدراك شيء أصلاً، فحكم النفس في المحسوسات لا يصح إلا إذا صح عقلها من الآفات، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون هناك فضل لما ندركه بحواسنا على ما نشاهده بعقولنا منها دون حواسنا، لأنه « ... لا غائب عن العقل أصلاً من المعلومات المحسوسة، وإذا ما غاب شيء عن العقل لم يجوز أن يعلم التبة ». ومما يوضح ذلك أن الأعمى الذي ولد أكمه نجده موقناً ومؤمناً بوجود الألوان كإيمان المبصر بها ولا فرق، ويفترق الأعمى عن البصير في العلم بكيفية الألوان واختلافها فقط، وأما مجرد العلم بوجود الألوان وأن وجودها يقيني فلا فرق بينهما في العلم بذلك.

وكذلك لم ير الفيل قط فإنه موقن بوجوده كإيقان من رآه وشاهده، لكن يفترقان في العلم بصورة الفيل وكيفيته. ولذلك فلا يوجد أحد يماري ويشك في وجود الفيل وإن كان هو لم يره. وإذا علمنا بوجود أشياء كثيرة محسوسة تشترك في بعض الصفات ثم وجدنا بعضها يتفرد بحكم خاص فليس يسوغ لنا أن نعمم هذا الخاص على جميع الأفراد لمجرد الاشتراك في بعض الصفات، وهذه دعوى سمجة وتحكم فاحش بلا مبرر ولا دليل، وإنما يلزم ذلك إذا اقتضت طبيعة الأفراد وجود تلك الصفة وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كان الأمر كذلك حكمنا ضرورة على ما لم نشاهده من أفراد الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها.

وذلك مثل علمنا باقتضاء طبيعة كل جسم متحرك أن يكون ذا كمية، واقتضاء طبيعة نوع الإنسان ألا يتولد منه بغل، ومعرفتنا بهذه الأمور يصح أن يقاس عليها غيرها مما تقتضي طبيعة الأشياء وجود الصفة المشتركة في كل الأفراد منها، ومن هنا كان علمنا بأن جسم الفلك متناه ليس أقل من علمنا بأن كل جسم متناهي الأقطار، وسبب ذلك أن الوجه الذي صح به عندنا أن أجسامنا متناهية الأقطار هو نفس الوجه الذي صح به أن جسم الفلك متناه، ولما كانت طبيعة الأجسام توجب بالضرورة تناهي أقطارها وكان الوجه الذي عرفنا به ذلك واحداً فيما شاهدناه وما لم نشاهده صح القياس في ذلك.

وكذلك لو علمنا أن جسمًا صلبًا سقط فوق جسم رخو، فإن ذلك الجسم الرخو لابد أن يتأثر إما بتفريق أجزائه أو بتغير شكله، وعلمنا بهذه القضية ليس نابعاً من تكرار مشاهدتنا لسقوط أجسام صلبة فوق أجسام رخوة، لكن طبيعة العقل تقضي بذلك ضرورة حتى ولو لم نشاهد حدوث هذه الواقعة وكما أن طبيعة الأجسام في المثال الأول اقتضت تناهي أقطارها، ففي هذين المثالين وفي أمثالهما فقط يسوغ لنا القول بالقياس، حيث أن طبيعة العقل وطبيعة الأشياء يحتمان القول بذلك بالضرورة، أما ما لا تقتضيه طبيعة الأشياء ولا يحكم به طبيعة العقل ولا تنفيه فإننا إن وجدناه صدقنا به وإن لم نجده فلم تمنع.

وإنما صح الأخذ بالقياس في المثالين السابقين وما شاكلهما لأن للعقل مدخلاً في الحكم في مثل هذه الأشياء بما تقتضيه طبيعته، أما في أمور الغيبات وفي أمور الشريعة... فليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم ولا تحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد الأوامر فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنع والقول بالقياس في أمور غائبة

عن العقل أصلاً تحكم وادعاء وقول على الله بغير علم واتباع للهوى وشهوات النفس، وقد نهانا الله عن كلا الأمرين فلا تتجاوز ما أمر به، والخطأ في الشرائع أشد ضرراً وفساداً في الدنيا وأسوأ عاقبة في الآخرة، والنظر في ذلك أحق وأولى بالتحري والدقة وترك المسامحة وأن لا يقول أحد فيها إلا بما أوجبه مقدمات موجودة ومقررة في أوائل العقل والحس، وقد ضل كثيرون بسبب أخذهم بالقياس فلبسوا على الناس إيمانهم وقالوا بإيجاب أمور هي في حقيقة الأمر غير واجبة كقولهم لو كان الباري غير جسم لكان عرضاً فلما ثبت أنه ليس عرضاً دل ذلك على أنه جسم، وهذا قياس فاسد لأن القائل به علق كونه غير جسم على كونه ليس عرضاً وهذا لا يجب، وكقياسهم الفاعل في الغائب على الفاعل في الشاهد، فقالوا لا يخلو الباري تعالى أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو جلب منفعة أو لأننا لم نر فاعلاً في الشاهد إلا كذلك. ولا شك أن هذه كلها أمور فاسدة لا يصح فيها القياس بحال ما.

الالتزام بالمنهج ومراحله:

خطوات المنهج:

بين ابن حزم أن الوصول إلى الحقائق واكتشافها لا يتم إلا بعد طول المعاناة وإدامة الفكر وكثرة النظر والمباحثة. وقد يكون الفكر والتأمل من واحد، كما قد يكون عن تذكر ومدارسة بين طرفين، والواحد يديم نظره وإعمال فكره وعقله في موضوعه، كما تتم المذاكرة والمدارسة بين الطرفين إما من عالم إلى متعلم، وإما بين متناظرين متباحثين، فإذا كان طلب الحقائق من شخص واحد، فهذا شأنه حسن استخدام حواسه الموصلة إلى النفس معارفها بتوسط العقل بينهما، أما إذا كان ذلك بين طرفين فذلك يتم إما بطريق السؤال وجوابه كما بين العالم

والمتعلم، وإما بطريق المناظرة المحمودّة إذا كان ذلك بين متباحثين، ولل سؤال
عن الحقائق منهجه، كما أن للمناظرة المحمودّة منهجاً أيضاً.

(أ) بين العالم والمتعلم :

الكشف عن الحقائق هدف منشود بين السائل والجيب

فالسؤال الذي يتم بين العالم والمتعلم أو بين المتناظرين بهدف الوصول إلى
الحق له مراتب أربعة - ولكل مرتبة منها جواب خاص ولا يجوز الانتقال من
واحدة إلى أخرى إلا بهذا التسلسل المنهجي.

١ - فأولها السؤال بهل: وهل يسأل بها الطالب عن الوجود والعدم، والحق
والباطل، فتقول مثلاً هل هذا الشيء موجود أو لا؟ وهل هذا الرأي حق أو باطل،
وهل حدث هذا الفعل أو لا؟ ولا بد في الإجابة عن السؤال بهل أن تكون بنعم أو
لا. فإن أجاب بلا أو بلا أدري سقط السؤال عنه على كل حال. لأن المسئول عنه
إن كان مما يدرك بالعقل أو الحواس فالكلام مع من لا يعرف ذلك عناء بلا فائدة
ومضيعة للوقت. وإن كان مما يدرك بالمقدمات فالكلام منه حينئذ ساقط أيضاً
لأنه مغلوب على عقله، وهو قد صدق في الإخبار عن نفسه حيث قال لا أدري.
ولا سبيل لأحد أن يقول له لم لا تدري. لأنه حين أخبر عن نفسه أنه لا يدري كان
قائلاً بحق نفسه عليه حيث لم يصدق بشيء لم يقم عنده دليل عليه.

وإن أجاب بنعم. وصحح ما سئل عنه جاز لسائله أن ينتقل معه إلى المرتبة
الثانية.

٢ - وهي السؤال «بما» ولا يصح السؤال بما إلا بعد السؤال بهل أو بعد أن
يكون السائل عالمًا ومتحققًا من الإجابة عنها، فالسؤال بما تال للسؤال «بهل»
فيقال ما هو بمعنى ما حقيقته وما جوهره وكنهه أو ما حده وما رسمه. أو ما هي

الصفات اللازمة له التي لا يتحقق وجوده في الخارج إلا بها. وإذا تحقق من ذلك ينتقل إلى المرتبة الثالثة.

٣- وهي السؤال «بكيف» فيقال كيف هو. كيف هيئته ووجوده فإذا تم له ذلك ينتقل إلى المرتبة الرابعة.

٤- وهي السؤال بـ «لم» فيقال لم كان هذا الشيء وما دليلك على صحة قولك. وفي هذه المرتبة الرابعة يقع الاعتراض بين المتناظرين ويحتاج الأمر إلى طلب الأدلة وإبانتها. ومثال ذلك في المراتب الأربعة السابقة أن يقال: هل يوجد كسوف قمري أم لا؟ فيقال نعم هو موجود. فإذا قيل ما هو الكسوف القمري؟ قيل في الجواب، هو ذهاب النور عن القمر لاعتراض الأرض بينه وبين الشمس التي منها يستمد نوره، فإذا قيل كيف تعترض الأرض بين القمر والشمس؟ قيل في الجواب أن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التي فيها القمر مع تقاطع فلكيهما. فإذا قيل لما كان ذلك؟ قيل في الجواب: أن ذلك راجع إلى هيئة الفلك وانتقال الشمس في بروجها المختلفة وقطعها وانتقال القمر ومدته مما يعلمه أهل الاختصاص^(١).

ولا يجوز أن يقدم مرتبة تالية من هذه المراتب على أخرى سابقة لها. وإذا كان السؤال بما وبكيف وبلم فإن المسئول يخبر في الجواب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى السؤال. غير أنه إذا كان السؤال بما فيلزم في الجواب أن يكون بذكر حد الشيء المسئول عنه أو رسمه. فإذا قيل ما الإنسان فيقال في جوابه: حيوان ناطق، أو حيوان ضاحك أو كائن ضاحك.

(١) راجع رسالة التلخيص، وانظر كيف تأثر بذلك الغزالي في المعيار. باب أمهات المطالب.

وإذا كان السؤال بكيف فتكون الإجابة بذكر الأحوال العامة له ولغيره، أو الأحوال الخاصة. والشائعة في نوعه أو ما يختص به دون غيره إن كان المسئول عنه فردًا.

وإذا كان السؤال بلم فتكون الإجابة ببيان العلة الموجبة لوجود الشيء سواء كانت علة فاعلة أو علة غائبة، وينبغي أن تكون العلة لازمة للشيء لزوم العلة لمعلولها كلزوم الموت للقتل مثلاً ... وينبغي في كل ذلك أن توضع الأسماء علامة لمسمياتها بلا تجوز وأن توضع حروف النفي وتذكر الأوصاف اللازمة والعارضة كل في موضعها الصحيح في الإجابة حتى تكون الإجابة نصًا في السؤال المطلوب بيانه.

المناظرة وشروطها

(ب) بين المتناظرين:

من طبيعة الجدل أن يكون بين خصمين أو طرفين لا يكونان معًا على حق، وقد يكون أحدهما طالبًا للحقيقة وعلى يقين من أمره بينما يكون الآخر متوهما أنه على حق مثبتًا لنفسه ما ليس له. خادعًا نفسه مغالطًا لعقله. وقد يكون المحق منهما حريصًا على توصيل الحق للطرف الآخر ليحل له شكًا أو يزيل عنه شبهة. وتنقسم المناظرة بحسب موقف طرفيها إلى قسمين:

١ - مناظرة محمودة: وذلك بأن يكون أحد الطرفين موقنًا والثاني طالبًا للحقيقة باحثًا عنها فإذا كان الطرفان حالهما كذلك فتلك مناظرة فاضلة محمودة العاقبة يوشك أن تنتهي بطرفيه إلى خير عظيم وهي داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١) وقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ

(١) النحل: ١٣٥.

وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ^(١) ولم يذم هذه المناظرة عاقل عارف بطريقة البرهان أصلاً.

٢- أما المناظرة المذمومة فهي التي يكون طرفاها غالطين أو مغالطين أو أحدهما جاهلاً دعياً والثاني غالطاً أو مغالطاً فتلك مناظرة يكثر فيها الشغب ويشتد فيها الغضب ويكثر الابتعاد عن الحق، وضررها أكثر من نفعها، وقد يسارع فيها الجاهل إلى قبول ما سمعه ولا يطلب عليه برهاناً صحيحاً فيهلك باعتقاده. ومثل هذه المناظرة داخلية في عموم قوله تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾. وبنه ابن حزم إلى أن هناك آداب عامة ينبغي للمناظر أن يتحلى بها.

إذ من حق أحد الطرفين على الآخر أن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهي ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه في موضوع المناظرة، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة مما قاله فله ذلك على صاحبه، لأن من الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ، ومن حقه على مناظره أن يجيبه على ذلك وإن منعه الآخر كان ظالماً للحق ولنفسه، لأن الرجوع إلى الحق فضيلة والعون على الفضيلة فضيلة، كذلك إن رأى حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك. والمانع من ذلك جاهل بأصول المناظرة وواجب على كلا الطرفين أن يتفقا على أمر يفتتحان به المناظرة حتى لا يبدأ كلامهما من فراغ.

ويوضح ابن حزم طريقته التي يأخذ بها في مناظرة خصمه فيقول: «إن طريقتنا في ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون سائلاً أو مسئولاً، فأيهما تأخير أجبناه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل .. حسماً للأعداء .. وتوفية لمطالبهم

(١) النحل: ١٣٥.

... وليكون ذلك أقوى في قطع معالقيهم. ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة فيكون بذلك قد انقطعت مناظرته التي ابتدأها ويحاول ابن حزم أن يضع الشروط أو الآداب التي يراها ضرورية للمناظرة الجيدة التي يهدف طرفها إلى الحقيقة بحثاً عنها وسيراً وراءها ومن أهم هذه الشروط:

١ - عدم معارضة الخطأ بالخطأ: ويمثل لذلك ابن حزم بكثير من معارضات المتكلمين والفرق المختلفة، فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لا بحثاً عن حق ولكن دحضاً لخصمه وهذا خطأ فاحش وعار عظيم في حق من يدعي العلم والمعرفة.

٢ - كما لا يجوز الاقتداء بالقول الخطأ أو القول الذي يلزم عنه اعتقاد خطأ، مثل أن يقول المعتزلي للأشعري: لم قلت أن الله خالق الشر؟ فقال الأشعري: لأنك تقول معي أن الله خالق جميع العالم جواهره وأعراضه. والشر عرض فيكون الله خالق للشر. فمثل هذه المعارضة تبدو صحيحة في ظاهرها إلا أن المناظر جعل علة قوله ودليله ما يقوله خصمه. فلزم على ذلك أنه لولا قول الخصم بذلك لم يقل هو بما قال به. وهذا خطأ وإنما الصواب أن يقول علة قولي قيام البرهان أن الله خالق الجواهر والأعراض. ثم يستمر في تأييد حجته.

٣ - ألا يلجأ أحد المتناظرين إلى تصحيح رأيه برأيه هو، بمعنى ألا يصحح الشيء بنفسه. ولا يحتج أحد هنا بأن المعرفة الأولية التي يؤخذ منها البرهان قد صححت بنفسها، لأن هذه المعارف الأولية قد صححتها طبيعة الخلقة وأنه لم يخل ذوق قط من معرفة صحتها، والنظر الذي تصح به الأشياء هو محاولة ردها إلى المقامات الأوائل التي قضى الطبع أو العقل بصحتها. فما عاد من الأشياء

إلى مقدماته الأولية وحكم بصحته كان صحيحًا وكان النظر المؤدي إلى ذلك نظرًا صحيحًا تصح به الأشياء، ومن ظهر له البرهان فتمادى في باطله ولم يرجع إلى الحق فهو معاند لا مناظر، مكابر لا طالب حقيقة ومن سارع إلى اعتقاد كل ما سمع بلا برهان فليس بباحث عن حق إنما هو كحاطب ليل يتلقف كل ما يلقاه. وكثرة أدلة المناظر دليل على قوة حقه، وينبغي أن يلتزم المناظر بكل ما يطالب خصمه به وأن يكون السؤال بينًا سليمًا من النقص والإشكال، ولا يجوز إدخال ما ليس من المناظرة فيها ... وتأمل مقدمات خصمك ومقدماتك، وعكسه وعكسك، ونتائجه ونتائجك. فلا ترضى لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح ولا تحاول أن ترضيه بما لا ترضى به منه.

٤- أن يكون هدف الطرفين نصرته الحق وتبينه: لأنه ليس على المرء أن يعمل إلا لنصرة الحق له أو لمناظرة، وليس على أحد منهما أن يصور لحواسه أو حواس خصمه أو يمثل لنفسه أو لنفس خصمه ما لا يمكن تصويره ولا سبيل إلى تصويره، كمن حاول أن يثبت أن الأول سبحانه لا جوهراً ولا عرضاً ولا في زمان ولا في مكان، ولا حاملاً ولا محمولاً، ولا داخل العالم ولا خارجه، وكمن حاول أن يقول عن صفاته تعالى أنها لا هي هو ولا هي غيره. فإن الأمر في ذلك - كما يقول ابن حزم - يشبه الأعمى الذي يكلف بصيراً أن يصور له الألوان. فهذا ما لا سبيل للبصير إلى تصويره ولا سبيل للأعمى إلى تصويره. وهذا تكليف لا عيب على أحد في العجز عنه.

٥- يجب على المناظر أن يثبت ما أثبتته البرهان، وينفي ما نفاه البرهان، ويتوقف فيما لم يثبت ولم ينفيه البرهان حتى يلوح له الحق فيه، ولا ينتظر من خصمه أن يقر له بلسانه لأنه ربما كان معانداً، وليس عليه قسر الألسنة إلى الإقرار

بالحق ولكن عليه أن يقسر النفوس على الاعتقاد والإقرار بالحق. وكثيراً ما تعتقد النفس ولكن ينكر اللسان، فإذا أقام المناظر البرهان الصحيح فقد أمن جانب خصمه من معارضته ببرهان، لأن البرهان لا يعارض البرهان، وكذلك إن كان ما يعتقد حَقًّا في نفسه لكن قصر في إقامة البرهان على صحته، فإن ذلك لا يضر الحق وإن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظره لأن كل ما هو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلاً المعاند له.

٦- يجب على كل متناظر أن يعتصم بالحق ويعود إليه بعد ما يتبين له وإن كان الحق على لسان خصمه، فإن ذلك لا يقلل من شأنه في عين خصمه ولا يجوز له أن يتردد في ذلك ولا يرضى لنفسه أن يظل ساعة آبياً عن قبول الحق رافضاً له، فإن ذلك أضر على قلبه من عوده إلى قول صاحبه ما دام حَقًّا، ولا يقنع المناظر بغفلة خصمه في كل ما يمكن أن يصحح قوله فإن وجد حَقًّا ببرهان فليرجع إليه، ولا يغر المناظر ذهاب خصمه عنه، فلعل غيره من أهل تلك المقالة يتفطن لما غاب عنه. ويقدم ابن حزم وصاياه العامة إلى المتناظرين فيقول: «... لا تبال أن قيل عنك أنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين والأنبياء أكرم أسوة. فإن كثيراً منهم قتل دفاعاً لحقه ونسباً لباطل إليه، ولا تستوحش مع الحق إلى أحد. فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه، ولا تبال بكثرة خصومك. ولا يقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعدتهم فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم.. وإن شئت فتأمل أهل كل ملة فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم... واذم أسلاف مخالفينهم... وتأمل كل قول.. فقد كان القائلون به في أول أمره قليلاً. وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم يكثر أتباعه وفتش كل قول قديم تجده فقد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن. ولا تبال

أيضاً بقول الفاضل إن لم يؤيده البرهان، فإن الفاضل قد يخطئ ما لم يكن معصوماً، ولو أن الفاضل لاح له خطأ لرجع عنه، وإن لم يرجع عنه لم يكن فاضلاً.

٧- التحلي بالإنصاف الذي لا يعد له شيء. لأن ذلك يكسب المتناظرين أطيب الذكر وحسن الشاء، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أنه غالب أو يوهم سامعه بغلبته بينما هو في حقيقة أمره مغلوب، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همّة، ومن كانت هذه صفته فهو مغرور يمني نفسه بما لا يتحصل عليه، ومن سوء ما يعرض للمناظر في هذا السبيل أن يلوح له البرهان فيعرض عنه ما ألفه واعتاده من قول سلفه ومن يحسن الظن بهم، فيقول لا بد لها هنا من حجة وبرهان يعارض هذا البرهان وإن خفيت عني. فهذا قد غلب ظنه على يقينه وصدق ما لم يصح عنده وكذب ما صح.

٨- الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب، فيجعل مجيء القول على لسان فلان دليل صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس، وقد ذمها القرآن في غير آية ولو كان محموداً، وكثيراً ما يغتر المرء بكثرة صواب الواحد من أسلافه فيقبل من أقواله بلا برهان، فقد يقع في خلال صوابه ما هو أوضح وأبين من كثير مما أصاب فيه، ولكل عالم هفوة. ولقد اغتر كثيرون بكثرة الحق في أقوال اليونانيين الرياضية والطبيعية فظنوا أن أقوالهم في الإلهيات صحيحة كسابقتهما فضلوا بذلك وأضلوا.

٩- تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها. ذلك أن المعاند لا يرضى من مناظره بدليل ولا برهان، وإنما هو دائب على المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشغب، فلا ينبغي أن يعني نفسه، ولو أمكن صرفه بالموعظة

الحسنة لكان أحسن، فإن لم يمكن فبالزجر فإن كان يمتنع لجانب فليتنجب كما يتجنب المجنون لأن أذاه أكثر من نفعه.

١٠ - عدم الثناء بذكر محاسن النفوس - ذلك إن مدح الإنسان نفسه مدعاة لمدح الغير فيه وترك للغير أولى لأنه منه أحسن، ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه في عين غيره حتى يعرف ما عنده أولاً، لأنه ربما يفاجئ الحضور بما لا يتوقع ولا يحتسبه مناظره، ومادح نفسه مغرور إن كان كما قال عن نفسه فما بالك إن لم يكن كذلك وملاك لهذه الأمور كلها». أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو قدحهم فيه ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه قط.

ولابد لطالب الحقائق أن يسمع حجة كل قائل فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه وإلا فهو فاسق، والبرهان لا يعارضه برهان آخر لأن الحق لا يكون في شيئين مختلفين أو متناقضين ولا يمكن ذلك أصلاً.

وإذا كان المتناظران مختلفي الملة فإن الحق يبين في الملل والديانات بالعقل والبرهان الذي يعتمد على المعرفة الأولية حسية كانت أو ضرورية، فلا بد لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدي إلى معرفة البرهان ليصح له ما يقوله.

وإذا كان المتناظران مختلفي النحلة مثقفي الملة كالفرق المختلفة، فإن معرفة الحق في ذلك يسيرة بالرجوع إلى القرآن الذي اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن، ولا بد لمن طلب الحقائق في ذلك من الوقوف على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع^(١).

هذه أهم الشروط والآداب التي يراها ابن حزم ضرورية لتكون دليلاً على

(١) رسائل ابن حزم: ١١٤.

جودة المناظرة ومنهجا بين المتناظرين. وإذا خلت المناظرة من هذه الشروط أو من بعضها كانت جدالاً بلا فائدة ينبغي عندها قطع المناظرة.

ثم يضع ابن حزم أموراً ينبغي قطع المناظرة لأجلها حتى لا يعبت أحد بمبادئ البرهان وأوائله؛ من هذه الأمور:

١- أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه كأن يجعل في جواب ما يسأل عنه على أنه ممتنع غير ممكن.

٢- أن يستعمل في مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالي بتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه كأن يحكم بحكم ثم ينقضه.

٣- الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة.

٤- أن يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذراً وتمويهاً على السامع. وقد يستعمل في ذلك ألفاظاً وعبارات لا يفهمها هو فكيف نتوقع منه أن يفهمها لغيره.

٥- أن يخرج خصمه بأن يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة.

٦- الإيهام بالتضاحك والضحك والمحاكاة والتطبيب والاستهمال وربما بالبينة والتكفير واللعن والسفه والقذف.

أقسام المتناظرين:

وينتقل ابن حزم إلى موقف آخر فيقسم الناس حسب موقعهم في المناظرة إلى أقسام ثلاثة:

١- قسم لا يعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه، في الإنكار للحقائق أو في التصديق بها، في المكابرة والعناد دون تحقيق أو الاستيضاح والإبانة، فإذا سألت صاحب

هذا القول إلى أي رأي يميل وبأي قول يأخذ أو ينصر؟ لا يعرف ... يقول ابن حزم: وهذا هو الأغلب في زماننا وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جوداً وعطاء بالكلام الذي يبين به عن فساد قوله وباطل عقده بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق.

٢- قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقد. لكن بغير برهان، ولا يبالي بما نصره حق هو أو باطل أو محال. ولو فتشت معتقده وبرهانه على صحته لم تجده على شيء إلا ألفاً أو تقليدًا أو شهوة واتباع هوى دون تحرر للحق ولا مجانبة للباطل، وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول.

٣- وصنف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليلون جدًا يقول ابن حزم «ولا أعلم في الموجودات شيئاً أقل منهم».

زاد الباحث:

وهذا الصنف الثالث طالب الحقيقة ينبغي أن يزود نفسه بما يستطيع من ألوان المعارف المختلفة فلا يقتصر على معرفة فرع دون آخر ولا مذهب دون آخر. وعليه أن يبدأ ذلك بالإطلاع على القرآن الكريم ومعرفة معانيه ورواية ألفاظه ومعرفة أحكامه، ثم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ومعرفة سيرته الجامعة لكل الفضائل، ولا بد مع ذلك من مطالعة كتب التاريخ ومعرفة الأخبار القديمة والحديثة، ومعرفة علوم الهيئة وأقسام البلاد.

ولا يستغني الباحث في كل ذلك من معرفة اللغة والمستعمل منها والمتروك: ولا بد من مطالعة النحو وكيفيه في ذلك ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب، ويرى ابن حزم أن معرفة هذه العلوم فرض كفاية، وقد يكون العلم بها فرض عين في بعض الأحوال،

ومع بعض الناس فمن لم يعلم النحو واللغة لم يكن عنده علم باللسان الذي نزل به القرآن الكريم، ولو سقط علم النحو من الجميع لسقط فهم القرآن وفهم الحديث، ولا يوثق بعلم الفقيه أو المتكلم إذا كان جاهلاً بعلم النحو ومسائله وحرام عليه أن يفتي ... وحرام على المسلمين أن يستفتوه إذ كيف يفتي في الطهارة من لا يعلم الصعيد في لغة الغرب، أم كيف يفتي في أمور الدين من لا يعلم خفض اللام أو رفعها في قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾.

وعلم الحساب والطب والهيئة ومعرفة قوانين الأشياء من العلوم النافعة للمسلمين فمن طلبها لينفع بها الناس فهو مأجور، وتعلم هذه الأشياء بالقدر الذي يحتاج إليه المسلمون فرض على من يلزمه وقد يكون فرض عين على أهل الاختصاص كما قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ إذ لو كان الجميع جاهلاً بهذه العلوم لضاع كثير من أمور الدين كحساب الوصايا والفرائض والمواريث، أما من طلب هذه العلوم ليعين بها ظالماً فهو آثم في قصده.

وهناك حد أدنى في طلب المعرفة لا بد منه لكل باحث ولا يجوز لعاقل أن يقصر دونه وهو أن يشغل وقته في غير أوقات الفرائض والنظر في أمور معاشه، فيجعله لتعلم هذه العلوم وترويض طبعه على العدل في شغل أوقاته لأن ذلك رأس كل فضيلة^(١).

(١) انظر رسالة التلخيص في وجوه التخليص. ص ١٦٠ (رسائل ابن حزم).

الفصل الخامس

منطق الغزالي

٤٥٠ - ٥٠٥ هـ

يعتبر أبو حامد الغزالي من الشخصيات الموسوعية التي عرفت بإنتاجها الكثير والمتنوع في مجالات الفكر الإسلامي المتعدد، ولقد ترك للأجيال من بعده تراثاً فكرياً هائلاً متعدد الاتجاهات ومتنوع الملامح، فإذا بحثت في الفلسفة وعلم الكلام تجد الغزالي في «إلجام العوام، المقصد الأسنى، فيصل التفرقة، فضلاً عن تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة، وإذا بحثت في الفقه أو الأصول تجد الغزالي في المستصفى، وإذا بحثت في التصوف تجد الغزالي بشهرته التي طغت على جوانبه الفكرية الأخرى، ويستطيع الباحث في مؤلفات الغزالي أن يصنف كتبه بحسب موضوعاتها وما تعالجه من قضايا وآراء، وبالتالي يستطيع خلال ذلك أن يقف على اهتمامات الغزالي الفكرية ليعرف أي هذه المجالات كان أصيلاً يمثل الغاية والهدف في دراساته وأيها كان بمثابة الوسيلة لإثبات هذه الغاية.

لقد استطاع الغزالي أن يستحوذ على اهتمام كثير من الدارسين في مجالات الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والأخلاق والتربية، فدرسه الباحثون فيلسوفاً أو متصوفاً، أو متكلماً، وفقهياً، ومربياً، غير أنه لم ينل حظه من الدراسة في مجال المنطق أو علم مناهج البحث، حقاً لقد عقدت المؤتمرات في مناسبات عديدة للاحتفال بيوم الغزالي أو عيده المئوي وألقيت بحوث ممتازة في المجالات الكثيرة التي أشرنا إليها آنفاً ولم نجد من بينها من تناول الجوانب

المنطقية عند الغزالي^(١).

مع أنه صاحب موقف متميز من المنطق، وله رأيه في القياس ناقداً وشارحاً ومعلقاً، ولعل السبب في ذلك أن شهرة الغزالي الصوفية قد طغت على جوانب حياته الفكرية الأخرى ولفتت أنظار الباحثين إليها فتناولوا آراءه الصوفية والأخلاقية السلوكية شرحاً وتعليقاً وأهملوا هذا الجانب المهم من حياته الفكرية، ومن جانب آخر فإن الموقف الصوفي والأخلاقي كان يمثل بؤرة الاهتمام في حياة الغزالي نفسه. بل ربما كان ذلك غاية وهدفاً للغزالي في حد ذاته وما سواه من دراسات كان وسيلة لتوضيح هذا الموقف وتجليته وكان ذلك واضحاً في تراثه كله، فهو إذا كتب في الفلسفة ليشرح مقاصد الفلاسفة مثلاً فإنه خاض في هذا المجال ليبين للخاصة والعامة «تهافت الفلاسفة» في مقاصدهم التي راموها من وراء مصطلحاتهم وليكشف عن قصور منهجهم في الوصول إلى الحقيقة،

وإذا كتب في علم الكلام فإنما ليرد على المخالفين المتعصبين للمذهب أو يبين لهم أن علم الكلام وافٍ بمقصوده لكنه ليس وافياً بمقصود الغزالي نفسه وهو البحث عن الحقيقة، ثم يشرح تهافت الموقف الجدلي عند المتكلمين إذا ما قورن بالموقف الذوقي والقلبي عند الصوفية^(٢) وكل هذه الكتابات لا شك أنها قد استحوذت على عقول الدارسين بين مؤيد ومعارض وجذبت انتباههم إلى تناول قضاياها بالدرس والتمحيص، وأهملوا دور المنطق في حياة الغزالي، أضف إلى ما سبق أن كلاً من الفارابي وابن سينا وابن رشد قد شرحوا أرسطو

(١) راجع كتاب مهرجان الغزالي (العيد المئوي المنعقد بدمشق).

(٢) راجع موقف الغزالي من الطالبين للحق في المنقذ من الضلال.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

وعلقوا عليه نقدًا وتمحيصًا، وأن شهرتهم المنطقية قد جذبت إليها نظر الدارسين للمنطق والمهتمين بقضاياها أكثر من غيرهم وهذا كان له دوره في إهمال دراسة المنطق عند الغزالي بسبب طغيان شهرة هؤلاء المنطقيين على من سواهم بحيث اقترنت أسماءهم بشروح أرسطو المنطقية^(١).

والذي يلفت النظر حقًا أن واحدًا من هؤلاء لم يرفع من شأن المنطق بين العلوم إلى درجة فرض الكفاية كما فعل الغزالي، ولكن حظه من الدراسات المنطقية كان أقل بكثير من حظه في الدراسات الصوفية والكلامية كما سبق.

ولقد تعددت مواقف الغزالي من المنطق في مؤلفاته الكثيرة واختلفت بين الإطناب والتفصيل حينًا والإيجاز حينًا آخر. كما تباينت هذه المواقف من جهة أخرى حسب المستوى الذي يخاطبه الغزالي في كتبه، فهو أحيانًا يرفع من شأن المنطق إلى درجة فرض الكفاية كما صرح في أول المستصفى وقال أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه، وأحيانًا أخرى تراجع أهمية المنطق عن إفادة اليقين ليفسح المجال أمام المعرفة الذوقية والقلبية، وليس هذا الاختلاف يمثل تناقضًا في موقف الغزالي - من وجهة نظرنا - وإنما يمثل تنوعًا وتطورًا في التفكير بحسب تنوع المواقف وتطورها. وهذا أمر طبيعي، فهو حين يخاطب الفيلسوف أو المنطقي أو يتحدث بلغتهما فلا بد أن يختلف في موقفه لغة ومنهجًا عنه إذا كان يخاطب أهل الذوق والوجدان الصوفي^(٢)، وهذا ما نجده عند الغزالي، فإن اختلاف المواقف عنده ليس من قبيل اختلاف التضاد أو التناقض وإنما هو اختلاف تنوع بحسب الموقف.

(١) انظر مثلاً منطق أرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد على منطق أرسطو.

(٢) انظر من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة للمؤلف الفصل الخاص بالغزالي.

ولقد أشار في مقدمة «مقاصد الفلاسفة» إلى أهمية هذا اللون من الدراسات المنطقية في معرفة البرهان وأنواعه وكيفية بنائه على ما يقصده الفلاسفة، وكذلك في مقدمة المستصفى^(١) رفع من شأن المنطق وأهميته، أما في القسطاس المستقيم فقد صرح بأن الأشكال المنطقية للقياس هي الموازين التي أنزلها الله في كتابه ليوزن بها ألوان المعارف، وأنه قد تعلمها من القرآن الكريم، وأن نبي الله إبراهيم كان يدعو قومه ويجادلهم بها، وأن الله سماها ميزاناً وبرهاناً وحجة^(٢) ولقد وضعنا موقفه من هذه الموازين الخمسة في كتابنا «من قضايا التصوف» ولم نعرض لها هنا خوفاً من الإطالة أو التكرار فليراجع إليه من أراد.

ثم صنف كتابين مستقلين أودعهما شرحاً تفصيلياً للمنطق وقضاياهما هما «محك النظر» و «معيار العلم»، كما بين في كل كتاب منهما علاقته العضوية بغيره من كتبه الفلسفية الأخرى كما سيتضح ذلك فيما بعد.

دور المنطق في منهجه :

من الثابت تاريخياً أن الغزالي أول من شهر قلمه بشكل عقلاني ومنهج فلسفي في الرد على الفلاسفة، وهذا لا يمنع أن يكون قد سبقه إلى ذلك آخرون، لكنه يختلف عنهم في المنهج، وفي طبيعة تناول المسائل الخلافية، وألف في ذلك أهم كتابين اشتهر بهما في مجال الدراسات الفلسفية هما: «مقاصد الفلاسفة» ، «وتهافت الفلاسفة»، فأوضح في الأول مقاصد الفلاسفة من مصطلحاتهم وشرحها ووضح غامضها كما لو كان واحداً منهم، ثم أفرد الكتاب الثاني لبيان تهافت الفلاسفة في مقاصدهم وأغراضهم من مصطلحاتهم التي تواضعوا عليها،

(١) انظر مقاصد الفلاسفة ط الكردي ص ٦؛ المستصفى في أصول الفقه (المقدمة).

(٢) انظر القسطاس المستقيم ط الجندي في مواضع متفرقة.

ويهمنا هنا أن نعرف القارئ بأن الغزالي قد أشاد في هذين الكتابين بالمنطق وفائدته لكل العلوم وأن غرضه بيان العلم من الجهل في الرأي والحجة، والصحيح من الفاسد في البرهان^(١) ثم يتابع ابن سينا فيجعل من المنطق علماً أخلاقياً نافعاً في تحصيل السعادة للنفس، إذ تستطيع النفس بواسطته أن تحصل العلم اليقيني الذي تكمل به سعادتها بمعرفة الحق والعمل به، «فعلم المنطق هو القانون الذي يميز به صحيح الحد والقياس من فاسدهما كما يتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً»^(٢) ويتنقل الغزالي من ذلك إلى بيان أهمية المنطق للعلوم كلها «فكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران».

ولما كانت فائدة المنطق تتسع هكذا لتشمل العلوم كلها عنده فإن الغزالي يمد بصره إلى الدار الآخرة من خلال الدراسات المنطقية، ليجعل فائدة المنطق تتسع لتشمل علوم الآخرة أيضاً كما هي شاملة لعلوم الدنيا، أليست النفس محتاجة في رقيها وتركيتها إلى معرفة الحق من الباطل في الرأي والحجة ليكون ذلك سبيلها إلى معرفة الحق من الباطل في الاعتقاد؟ وهذا لا يتأتى إلا بمعرفة ما هو يقيني وغير يقيني في الرأي والاعتقاد، وسبيلنا إلى ذلك معرفة البرهان والتمييز بين صحيحه وسقيمه وهذا هو دور علم المنطق^(٣).

ولقد اختبر الغزالي العلوم المنطقية فوجد أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر وقليل، كما وجد أن المناطق لا يختلفون في ذلك المسلك عن أهل الحق من الفرق المختلفة إلا من ناحية اللفظ والمصطلح دون المقصد والغاية،

(١) المقاصد ص ٦، التهافت ص ٨٢.

(٢) راجع مقدمة معيار العلم ط الكردي.

(٣) راجع مقدمة معيار العلم، مقدمة المقاصد.

فإن المعاني واحدة ولا خلاف عليها لأن غرضها تهذيب طرق الاستدلال وتوضيح مسالكه، وهذه قضية عامة مشتركة بين كل النظار وأهل الرأي، نعم. قد يختلف المثال من بيئة ثقافية إلى بيئة أخرى كما قد يختلف اللفظ من لغة إلى أخرى. لكن المعنى المطلوب للجميع يظل واحدًا ويؤكد الغزالي هذه القضية في «التهافت» فيجعل من المنطق - باعتباره تهذيب لطرائق الاستدلال والنظر - علمًا مشتركًا بين جميع الأمم وليس خاصًا بالفلاسفة وحدهم وليست لهم خصوصية تفردوا بها في ذلك عن أهل النظر في العلوم الأخرى إلا من ناحية المصطلح والعبارة فقط^(١) ونستطيع أن نوجز أهم الأفكار المنطقية في هذين الكتابين فيما يأتي:

- ١ - أهمية المنطق بالنسبة لإقامة البرهان ومعرفة صحيحه من سقيمه.
- ٢ - العلوم المنطقية أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر.
- ٣ - أن علم المنطق من الأمور العامة المشتركة بين النظار جميعًا باعتباره منهجًا للنظر وتهذيب لطرائق الاستدلال وتعظيمها لأن ذلك في حد ذاته هدف وغاية من أهل الاختصاص في كل علم، وإذا كان منهج النظر يسميه الفلاسفة بالمنطق فإن المتكلمين يطلقون عليه اسم الجدل أو النظر أو مدارك العقول، ولذلك فإن المنطق كما يراه الغزالي ليس غريبًا على البيئة الإسلامية إلا من ناحية الاصطلاح فقط، ومعظم قضاياها قد بحثها الأصوليون والمتكلمون تحت اسم النظر أو الجدل كما سبق، والفلاسفة إنما يغيروا في العبارة فقط «وإذا سمع المتكيس المستضعف اسم المنطق ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع

(١) المقاصد ص ٣ والتهافت ص ٨٢. ط دار المعارف.

عليه الفلاسفة»^(١).

ولا شك أن الغزالي كان يهدف من وراء ذلك إلى تقريب المنطق اسمًا ولغة واصطلاحًا إلى ذهن القارئ المسلم وأن يخلق نوعًا من التقبل لقضاياه بين المفكرين وإعدادهم نفسيًا لذلك، وإذا كانت مسأله قد بحثها المتكلمون تحت اسم آخر، فليس هناك ما يبرر رفضه أو التنكر له بحجة الخلاف في الاسم أو الإصطلاح، ولقد ظهرت آثار هذه المحاولة فيمن أتى بعد الغزالي من رجال الفقه والأصول والمتكلمين، ذلك أن المتكلمين والأصوليين كانوا يتكلمون قبل الغزالي عن الحدود بطريقة تختلف تمامًا عما كان عليه المناطقة وظل الأثر كذلك إلى عصر الجويني أستاذ الغزالي، أما بعد الغزالي فإننا نجد حديث المتكلمين والأصوليين عن الحدود مختلفًا عن ذي قبل لغة واصطلاحًا ومنهجًا، حيث تأثروا بطريقة الغزالي في كتبه المنطقية فأخذ بها رجال الأصول من بعده وكذلك علماء الكلام^(٢).

ووصل الأمر ببعضهم غاية الطلب في المنطق فأفتى بأنه فرض كفاية وبدأ المسلمون، بعده يكتبون في المنطق شروحًا ومختصرات وينظمون مسائله في أسلوب شعري وصارت الكتابة في المنطق مجالًا للسبق والمنافسة بين المفكرين من بعده، وذلك بسبب ما قام به الغزالي حيث مزج المنطق بالعلوم الإسلامية وأخذ يستدل به في مسائل الفقه وأصوله والعقيدة ومسائلها وصرح في كتابه القسطاس المستقيم بأن المنطق هو الميزان النبوي الذي كان يستخدمه نبي الله إبراهيم في محاوره قومه. ومثل هذا التصريح جعل المسلمين يقبلون على قراءة

(١) راجع نفس الفكرة عند ابن حزم في رسالة التلخيص.

(٢) قارن مثلاً (كتاب العلة للجويني من كتاب الشامل) وكلام الرازي عن العلة في المحصول وراجع حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي ط بولاق.

المنطق وحفظ مسائله نظمًا ونثرًا^(١).

يعتبر كتاب «معيان العلم» هو الجامع لآراء الغزالي المنطقية حيث فصل فيه ما أجمله في «المقاصد» «والتهافت» من أغراض المنطق وفائدته وشرح فيه مقدمات الحد والقياس ولواحقهما، كما بين أن أساس الدراسات المنطقية ينحصر في هذين المبحثين (الحد، القياس) وأن ما سواهما إما مقدمات لهما أو لواحق وتوابع لهما، وهذا التصور قد بناه الغزالي على أساس أن العلم في نفسه ينقسم إلى قسمين، قسم يسمى تصورًا وهو: يتعلق بالمفردات وبيان ماهياتها، وطريقنا الصحيح إليها بيان الحد الشارح للماهية وقسم يسمى تصديقًا وهو يتعلق بنسبة صفة إلى موصوف سلبًا أو إيجابًا وطريقنا الصحيح إليه هو القياس المركب من مقدمات،

ويرتبط كتاب معيار العلم بكل من المقاصد والتهافت برابط عضوي متين، ذلك أن الغزالي أراد في هذا الكتاب أن يشرح مصطلحات الفلاسفة ويبين أغراضهم من هذه المصطلحات التي استعملها في كتاب المقاصد والتهافت ولذلك فقد ألحق بالمعيار قاموسًا جمع فيه المصطلحات الفلسفية والمنطقية وشرح أغراض الفلاسفة من هذه المصطلحات^(٢)، ومن هنا يأتي كتاب المعيار في ترتيبه بين مؤلفات الغزالي بعد التهافت والمقاصد لكنه ينبغي أن يسبقهما في القراءة لما يحتويه من شرح وتوضيح للمصطلحات الفلسفية الموجودة فيهما.

(١) تعددت الكتابات بعد ذلك في المنطق وتنوعت بين الإيجاز والإطناب فشرح البعض قضايا المنطق بإفاضة وتطويل، واختصرها البعض إلى لغة معماة أشبه بالألغاز ونظم البعض مسائله في صورة نظم موزون انظر على سبيل المثال الجمل للخونجي، المختصر لابن عرفة، السلم للخبيري.

(٢) راجع معيار العلم ص ١٨٩ - ٢٠٠ حيث ذكر ما يزيد على خمسين مصطلحًا فلسفيًا وشرحها كلها.

وتوضيح هذه المصطلحات الفلسفية سبب من أسباب تأليف كتاب المعيار حيث صرح الغزالي نفسه بأنه ناظر الفلاسفة في التهافت بمصطلحاتهم التي بينها في المقاصد وأراد في المعيار أن يكشف عن معاني هذه المصطلحات التي تواطأ الفلاسفة على استعمالها في المنطق والبرهان ومن هنا يأتي المعيار مقدمة ضرورية للتهافت^(١) لأنه من ناحية المضمون والموضوع، تعريف مبادئ الحد وتعريف مبادئ القياس والتنبيه على شروط صحة كل منهما، والتنبيه على مثرات الغلط والخطأ فيهما^(٢).

وإذا كان هذا سبباً أساسياً في تأليف معيار العلم فإن الغزالي يلفت نظرنا إلى سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من وجهة نظره، ذلك أن معرفة طرائق الاستدلال والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والاعتبار ليست فطرية ولا معلومة بالطبع ولا موهوبة بالجبلة، لأن معظم العلوم النظرية في ذاتها ليست موهوبة ولا مطبوعة وإنما هي مستفادة مكتسبة تحتاج إلى برهان.

ومن هنا يصعب على العقل في كثير من الأحيان تحصيلها والوقوف على دقائقها، إذ «ليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال ... آمن من الانخداع بلا مع السراب»^(٣).

ولما كانت العلوم العقلية محاطة بكل هذه الصعوبات، محفوفة بالشكوك والأوهام العقلية أراد الغزالي أن يضع للباحث معياراً للعلم ليكون عصمة لطالب الحق، معياراً للنظر والاعتبار، ولعل اختياره هذا الاسم عنواناً للكتاب فيه إشارة

(١) انظر المعيار ص ٣٦ - ٣٨ ط الكردي سنة ١٩٢٧.

(٢) نفس المرجع.

(٣) المعيار ص ٢٥.

إلى ذلك السبب وهو يجعل هذا الكتاب بمثابة علم العروض لمن أراد أن يقرض الشعر، وبمثابة علم النحو لمن أراد أن يقف على مسائل الإعراب وكذلك الأمر لمن أراد أن يعرف صحيح البرهان من زائفه فعليه بمعيار العلم^(١).

المعرفة العقلية عنده:

يكاد يتفرد الغزالي بين الذين اشتغلوا بالدراسات المنطقية بأنه طوع مباحث المنطق ومصطلحاته لمسائل الفقه وموضوعات الأصول، فجاءت أمثله في المعيار ومحك النظر، والقسطاس المستقيم ومقدمة المستصفى .. إلخ معبرة عن ثقافة الغزالي الفقهية والشرعية من جانب ومن جانب آخر جاءت معبرة عن هدف يسعى إليه وهو أن المنطق وقضاياه ليس غريباً على الثقافة الإسلامية إلا من ناحية الاصطلاح والعبارة فقط، ولذلك فقد صرح في أكثر من موضع بأنه ميزان الله في أرضه، وبأنه منهج الأنبياء في المجادلة مع خصومهم، وأفرد لهذا الهدف كتاباً مستقلاً تخير له اسماً معبراً هو «القسطاس المستقيم» الذي أمر القرآن بالوزن به في قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾^(٢).

ويعلي الغزالي من شأن الحكم العقلي والقياس المنطقي في إفادة اليقين، ولا يفوته في أكثر من موقف^(٣) أن يقارن بين حاكم العقل وقياسه، وبين الحواس وما سواها ليبين قيمة العقل في أحكامه إذا ما قورن بالحواس أو الوهم والخيال، صحيح إن النفس في أول أمرها أشد إزعاجاً وقبولاً لما تمدّها به الحواس من ألوان

(١) المعيار ص ٢٦.

(٢) انظر القسطاس المستقيم ط الجندي ص ٦ - ٩ وانظر كتاب من قضايا التصوف للمؤلف الفصل الخاص بالمعرفة عند الغزالي.

(٣) راجع المعيار ص ٢٨ و المنقذ من الضلال ص، من قضايا التصوف حيث قارنا بين إدراك العقل وإدراك الحواس عند الغزالي.

المعرفة، لأن الحواس إليها أسبق وهي التي ابتدأت النفس وأملت عليها ضرورة الاحتكام إليها فقبلت النفس ذلك وألفته واطمأنت إليه، إلى أن نضج العقل واشتد عليها نداؤه فقهرها وبين لها خطأ الحواس الكثيرة، فالعين ترى الشمس في صورة جرم صغير بينما هي في حقيقتها أكبر من الأرض، وأنت ترى الظل ساكنًا وهو في حقيقته يتحرك، وكل هذا ينال الحواس. وأغاليط الحس في هذا الجنس كثيرة فلا تطمع في استقصائها^(١).

وكذلك خطأ الوهم لا يمكن إنكاره، لأنه لا يستطيع أن يعقل موجودًا «لا إشارة إلى جهته ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يوصف بانفصال واتصال ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء ما رسخ في نفوس العوام والأغبياء»^(٢).

وتكاد تنحصر فائدة الحواس والوهم عند الغزالي في إمداد العقل بما يساعده في بناء المقدمات من القضايا الحسية والتجريبية ومن المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول فيرتبها ترتيبًا لا ينازع فيه ويستنتج العقل منها نتيجة لا يسع الوهم التكذيب بها، لأن مقدماتها مأخوذة من الأمور التي لا يختلف العقل والوهم في القضاء بها لأنها أصلًا من العلوم الضرورية التي لم يختلف فيها الناس، فإذا حدث أن كذب الوهم أو شك في نتيجة جاءت من مقدمات ضرورية سبق أن صدق بها فيكون ذلك الشك دلالة على قصور في طبيعة القوة الوهمية عن درك الضروريات وليس قصورًا في النتيجة أو في مقدماتها، وذلك لأن التصديق بالنتيجة

(١) المعيار ص ٢٩ وراجع المنقذ بصورة مفصلة.

(٢) نفس المرجع ص ٣.

دلالة على التصديق بالمقدمات، فإذا كان الوهم قد صدق بالمقدمات ولم يشك فيها فلا يسعه حينئذ إلا التسليم بالنتيجة، ومعيار العلم اليقيني في النتيجة أن تكون مقدماتها مأخوذة « من المحسوسات أو الضروريات الجبلية معيارًا للنظر حتى إذا انتقلنا إلى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم عنها»^(١).

ويحذوا الغزالي حذو الفلاسفة والمناطق فيقسم العلم إلى تصور وتصديق، انطلاقًا من أن العلم قد يتعلق أحيانًا بأعيان الأشخاص وذواتها من حيث هي هي. وقد يتعلق أحيانًا بإضافة صفة إلى موصوف سلبيًا أو إيجابًا، فالعلم المتعلق بالأشخاص وذواتها يسمى تصورًا كعلمنا بماهية الإنسان، والنبات والعلم بإضافة صفة إلى موصوفها يسمى تصديقًا كعلمنا بأن محمدًا قائم وأن الكتاب مفيد، وهذا التقسيم يتصل اتصالًا مباشرًا بمراتب وجود الأشياء التي أشار إليها الغزالي في كتابه معيار العلم وفي كتبه الأخرى، ذلك أن الشيء الواحد قد يكون موجودًا في نفسه فيسمى هذا الوجود بالوجود العيني، كوجود الشجرة مثلاً، وقد يكون موجود في الذهن فقط فيسمى بالوجود الذهني والعقلي مثل وجود المعاني الكلية والماهيات، كالعدل وقد يكون موجود على اللسان ملفوظًا ثم في الكتابة مرسومًا بحروف، فوجود الشيء مرسومًا في الكتابة دليل على وجوده منطوقًا باللسان، ووجوده على اللسان منطوقًا دليل على وجود المعنى القائم بالنفس لهذا الشيء، ووجوده قائمًا بالنفس دليل على ثبوت وجوده بالخارج الحسي.

يقول الغزالي: إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم له لفظ يدل على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا

(١) المعيار ص ١٣.

ترتسم كتابته للدلالة عليه»^(١).

ولا يختلف الوجود العيني والذهني للموجودات من أمة إلى أخرى. أما وجود الأشياء على اللسان لفظاً وبالتالي وجودها مكتوبة فإنها تختلف باختلاف اللغات، لأن ذلك خاضع للوضع اللغوي والاصطلاح اللفظي وذلك أمر يختلف من أمة إلى أخرى بل قد يختلف في الأمة الواحدة بين أهل الحرف والصناعات»^(٢).

٢- دلالة الألفاظ:

تنقسم الألفاظ من حيث دلالتها على معناها إلى أقسام أربعة، ولا تختلف هذه القسمة عند الغزالي عن غيره من المناطق إلا من حيث التفصيل أو الإيجاز والأمثلة المضروبة، التي استقى الغزالي معظمها من ثقافته الفقهية فاللفظ يدل على معناه إما بالاشتراك وإما بالتواطؤ وإما بالترادف وإما بالتباين.

(أ) فدلالة الاشتراك: أن يكون اللفظ واحداً ويطلق على كثيرين مختلفين في الحقيقة وهو ما يسمى بالمشترك اللفظي عند علماء البلاغة والبيان مثل إطلاق لفظ العين على الحاسة الباصرة، وينبوع الماء، والجاسوس، فهذه موجودات مختلفة في حقائقها وفي حدودها ولكن يطلق عليها هذا اللفظ من قبيل الاشتراك في الاستعمال.

(ب) أما دلالة التواطؤ: أن يطلق اللفظ الواحد على كثيرين متفقين في الحقيقة مختلفين في العدد كالألفاظ الدالة على أعيان متعددة الأفراد ويشملها تعريف واحد لأنها متحدة في الحقيقة كلفظ الإنسان فإنه يدل على محمد وخالد وغيرهما

(١) المعيار ص ٤١ - ٤٢.

(٢) نفس المرجع.

وكدلالة لفظ الحيوان على الحصان والحصار والإنسان، لأنها مشتركة كلها في معنى الحيوانية مع اختلافها في الأفراد والأعيان. والفرق بين دلالة التواطؤ ودلالة الاشتراك أن اللفظ المتواطئ تتحد أفراده في الحد والحقيقة بينما تختلف الألفاظ المشتركة في الحد المعروف والحقيقة المميزة، والكليات الخمسة تدل على جزئياتها المندرجة تحتها بطريق التواطؤ. كدلالة الجنس على أنواعه، والنوع على أفراده وكذلك الذاتيات والعرضيات.

(ج) أما اللفظ المترادف فهو الذي يدل مع غيره على مسمى واحد كدلالة لفظ الخمر والراح والعقار على الشراب المسكر ودلالة لفظ الأسد وعباس والغضنفر على الحيوان المفترس (الأسد) فإن مدلول هذه الألفاظ واحد في حقيقته وفي حده المعروف له.

(د) وأما الألفاظ المتباينة ويسمى الغزالي (المتزايلة) فهي الألفاظ المختلفة الدالة على معانٍ مختلفة ليس بينها علاقة، مثل لفظ الذهب والقطن والخشب. ولقد بحث الغزالي علاقة اللفظ بالمعنى كما بحثها غيره من الفلاسفة المشائين، ولكنه أراد أن ينفذ منها إلى قضية كلامية عقائدية أثارت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة من جانب وبينهم وبين السلف من جانب آخر. وهي مسألة إطلاق الأسماء الإلهية على الخالق والمخلوق مثل إطلاق لفظ الوجود على الخالق والمخلوق، وكذلك بقية الصفات الإلهية فإله موجود والإنسان موجود والله سميع بصير والإنسان سميع بصير. ومن جهة أخرى فالجواهر موجودة وأعراضها أيضًا موجودة... فهل إطلاق هذه الأسماء على الخالق والمخلوق من قبيل المشترك اللفظي أو من قبيل التواطؤ في الاستعمال...؟

والإجابة هنا تتوقف على معرفة الفرق الدقيق بين كل من دلالة الاشتراك

ودلالة التواطؤ، ذلك أن دلالة الاشتراك تدل على معانٍ مختلفة في الحد المميز والحقيقة الشارحة فلا يكون بين المعنيين أي تشابه من نوع ما إلا في استعمال اللفظ فقط.

ومن هذا القبيل ما أشار إليه ابن عباس بقوله ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط، وكذلك دلالة الأسماء المطلقة على الخالق تارة واستعمالها مضافة إلى المخلوق تارة أخرى، كدلالة لفظ الوجود على الخالق وعلى المخلوق^(١) وكدلالة لفظ الحي على الله وعلى الإنسان.

ويندرج تحت هذا النوع في الاستعمال والدلالة الأسماء المشككة والمتشابهة. وذلك إذا استعملنا اللفظ الواحد في الدلالة على شيئين بمعنى واحد في نفسه ولكن تختلف جهة الإسناد فيهما كلفظ الوجود إذا أضيف إلى الخالق والمخلوق فإنه يختلف بحسب ما يضاف إليه منهما بالأولى والأخرى. ذلك أن وجود الخالق واجب له من ذاته. أما وجود المخلوق فهو ممكن له في ذاته واجب له من غيره. وما يستحق الوجود بذاته أولى باسم الوجود من غيره، وهذا النوع من الأسماء يسميه الغزالي بالأسماء المشككة أو المتشابهة، وكذلك لفظ الوجود بالنسبة للجوهر والعرض، فإنه ثابت للجوهر ثبوتاً أولياً قبل ثبوته للعرض، لأن العرض تابع للجوهر في وجوده فهذا يختلف بالتقدم والتأخر كما أن الأول يختلف بالأولى والأخرى^(٢).

وقد يقع اللفظ على عدة أمور متشابهة في الظاهر فقط لكنها مختلفة في الحقيقة اختلافاً لا نهاية له. كلفظ الحي إذا أضيف إلى الله وأضيف إلى الإنسان، ولفظ

(١) المعيار ص ٤٦.

(٢) المعيار ص ٤٧ - ٤٨.

النور إذا أضيف إلى المصباح وإلى العقل وإلى الله. فهذا الإطلاق وإن كان جائزاً من جهة المتشابهة في الاسم فقط إلا أنه يختلف في المعنى والحقيقة اختلافاً بيناً.

٢- تناقض القضايا:

من المسائل المهمة في دلالة القياس على اليقين مبحث التناقض ذلك أن فهم نقيض القضية أمر مطلوب لذاته في النظر البرهاني إذ ربما لا يدل البرهان على شيء بطريق مباشر لكنه يدل في نفس الوقت على إبطال نقيضه. فيكون حينئذ كأنه قد دل على الشيء المطلوب عن طريق إبطال النقيض وكثيراً ما يشير الغزالي إلى أهمية الأخذ بمبدأ عدم التناقض أو عدم الجمع بين النقيض أو إثبات الشيء بإبطال نقيضه في الأمور الإلهية، وخاصة في قضية حدوث العالم وإثبات وجود الله، ومقدمات القياس لا بد وأن تكون يقينية حتى تؤدي إلى نتيجة يقينية، لكننا قد نجد أنفسنا أحياناً أمام نوع من المقدمات لا نعرف منها وجه اليقين ما لم نردها إلى نقيضها، وما لم يكن النقيض معلوماً لم نحصل على هذه الفائدة المهمة، والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالسلب والإيجاب على وجه يؤدي إلى القول بأن صدق أحدهما يقتضي كذب الأخرى ضرورة.

فإذا كان قولنا «العالم حادث» صادقاً، لزم عنه كذب نقيضها وهو العالم ليس بحادث، ومعرفة إحدى هاتين القضيتين ينتج عنه معرفة نقيضها بالتلازم.

ولكي يتحقق معنى التناقض النافع في الاستدلال البرهاني لا بد أن يتوفر بين القضيتين المتناقضتين شروط لا بد منها:

١- اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب. مثل العالم حادث العالم ليس بحادث، فالقول بصدق الأولى يلزم عنه القول بكذب الثانية، والعلم بكذب

الثانية يلزم عنه القول بصدق الأولى^(١).

٢- اتحاد الموضوع والمحمول في المقدمتين المتقابلتين بالتناقض فإذا اختلف الموضوع فيهما أو اختلف المحمول لم يحصل التناقض فقولنا العالم حادث، الله ليس بحادث. فليس هنا تناقض لاختلاف الموضوع فيهما، وكذلك قولنا الإنسان فان، الإنسان ليس حجراً، فليس بينهما تناقض لاختلاف المحمول فيهما^(٢).

٣- ألا يكون المحمول في جزئين مختلفين من الموضوع، وإلا تختلف جهة إضافته إلى موضوعه. كقولك مثلاً الأربعة نصف. الأربعة ليست نصفاً. وتريد بالأول أنها نصف الثمانية والثاني ليست نصفاً للعشرة^(٣).

٤- ألا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين فإذا اختلفت جهة الحمل لم يقع التناقض. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ فهنا نفي للرمي وإثبات له لاختلاف جهة الحمل. فليست جهة النفي هي جهة الإثبات^(٤).

٥- ألا يختلف الزمان في القضيتين المتقابلتين بالتناقض كقولك الصبي له أسنان الصبي لا أسنان له وأنت تقصد بالصبي الأول بعد الفطام وبالثاني قبل الفطام.

٦- إذا كانت القضية كلية فيلزم أن تختلف مع نقيضها بالجزئية بالإضافة إلى السلب والإيجاب حتى يتحقق التناقض بينهما^(٥).

(١) المعيار ص ٨٠.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفس المرجع.

(٤) نفس المرجع.

(٥) راجع المعيار ٨١.

٧- ويظهر أثر ثقافة الغزالي الفقهية في حديثه عن تناقض القضايا وكيف يكون التناقض صحيحًا وحتى لا يكون وهمًا عقليًا ويضرب الأمثلة الكثيرة المأخوذة من علم أصول الفقه فاتحًا بذلك الباب أمام الاجتهاد بشرط تحري مسائل الخلاف ومواقفه وتحرير عبارة الفقهاء في المسألة موضوع الخلاف حتى يبين للباحث هل هناك خلاف حقيقي أم لا.

القياس في نظر الغزالي

يأتي حديث الغزالي عن القياس في المرتبة الثانية بعد حديثه عن مقدمات القياس، وهذا أمر طبيعي، فبعد أن تكلم عن المعاني المفردة ودلالة الألفاظ عليها عن طريق تركيب الألفاظ في جمل خبرية من موضوع ومحمول بدأ حديثه عن القياس الذي يتركب بدوره من هذه الجمل، ومن هنا كانت نظرية القياس الأرسطي بشكلها المعروف تعني عند الغزالي «نظر في تركيب القضايا ليصير منها قياساً»^(١) ولما كان القياس أحد أنواع الحجج التي نستعملها في إفادة اليقين فإن الغزالي يركز نظره في تركيب قضاياها على ناحيتين:

١ - النظر الأول في شكل القضايا، وكيف يتركب من وضعها قياس من الشكل الأول أو الثاني أو الثالث والرابع، وهذا يعرف بحسب وضع الحد الأوسط في إحدى المقدمتين، وفي هذا النوع من النظر لا نجد جديداً عند الغزالي يتميز به عن غيره من النظائر، خاصة ما يتصل بكلامه عن صور القياس وأشكاله الأربعة ومحاولته رد جميع الأشكال إلى الشكل الأول منها^(٢).

أما الأمثلة التي استعملها في شرح الأشكال الأربعة فجميعها مأخوذة من ثقافته الفقهية، وربما كان ذلك دليل حرصه على بيان أن المنطق كفن للاستدلال ليس قاصراً على فيلسوف بعينه ولا على أمة بذاتها بل هو من المعارف الشائعة بين الأمم، والخلاف ينحصر في اللفظ والمصطلح فقط كما سبق.

وتحت هذا النوع من النظر تكلم الغزالي عن القياس الشرطي المتصل^(٣)

(١) المعيار ص ٨٥.

(٢) راجع المعيار ٨٨ - ٨٩٠؛ ٩٧ - ٩٩.

(٣) وهو يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين اقترن بها أداة الشرط والأخرى حملية قرن بها أداة الاستثناء مثل: «إن كان العالم حادثاً فله صانع لكنه حادث، فإذا له صانع» انظر المعيار ص ٩٨.

والمنفصل^(١) أو قياس التعاند، وهو ما يسمى في علم أصول الفقه بالسير والتقسيم ويوضح الغزالي فائدة هذا النوع من القياس في العقليات والفقهيات على سواء، ولعل كلامه في هذين النوعين من القياس (الشرطي المتصل والمنفصل) كان مدخلاً لمزج المنطق بأصول الفقه أو مزج علم الأصول بالمنطق بحيث يصح لنا أن نسمي علم الأصول منطقاً إسلامياً، وهذا يرجع الفضل فيه إلى أبي حامد الغزالي لأنه لم يسبق إليه فيما أعلم .

ثم يشرح قياس الخلف ليوضح كيفية استعماله في الإقناع وذلك بأن نأخذ مذهب الخصم ونجعله مقدمة لقياس ونضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتضح من ذلك أن هذه النتيجة الكاذبة سببها وجود مقدمة ظاهرة الكذب في مقدمات القياس، وذلك مثل قولنا:

١ - كل صلاة مفروضة لا يجوز أن تؤديها على الراحلة.

٢ - وصلاة القيام فرض، إذن هي لا تؤدي على الراحلة.

والنتيجة هنا معلومة الكذب وسبب الكذب فيها أن إحدى المقدمات كاذبة، ولما كانت المقدمة الأولى معلومة الصدق (كل صلاة مفروضة لا تؤدي على الراحلة) كان الكذب منحصراً في المقدمة الثانية (صلاة القيام فرض) ويكون نقيضها صادقاً وهو أن صلاة القيام ليست فرضاً وهو المطلوب.

ومثال آخر يسوقه الغزالي في هذا القياس يبين به حدوث العالم هو:

١ - كل ما هو أزلي غير مركب.

٢ - والعالم أزلي.

إذن العالم غير مركب.

(١) مثل: العالم إما قديم وإما حادث لكنه حادث، فهو إذن ليس بقديم.

لكن النتيجة هنا ظاهرة الكذب بسبب وجود بعض المقدمات الكاذبة. وبالنظر يتضح أن المقدمة الأولى صادقة لاتفاق العقلاء عليها. فينحصر الكذب في المقدمة الثانية القائلة بأن العالم أزلي، وهنا يتضح للخصم أن نقيضها صادق وهو قولنا أن العالم ليس بأزلي وهو المطلوب^(١).

علاقة القياس باليقين:

أما النظر الثاني في القضايا التي يتركب منها القياس فهو أن ننظر فيها ذاتها من حيث إفادتها لليقين بذاتها، ذلك أن العلم التصديقي خاصته البرهانية «نسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب، ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كل صادق بل الصادق اليقيني^(٢)».

وهذا النظر يسميه ابن سينا والمناطق^(٣) بمواد القياس، أي الألفاظ التي تتركب منها القضايا المأخوذة مقدمات للقياس، لكن الغزالي لا يهتم بالقضايا هنا من ناحية الألفاظ فقط فإن ذلك أمر مجازي، وإنما الأهم من ذلك عنده أنه يجعل مادة القياس (... العلم القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالألفاظ)، ومن هنا كان الموضوع والمحمول عنده^(٤) العلوم الثابتة في النفس دون الألفاظ إذ الألفاظ هنا ليست إلا رموز لما هو ثابت في النفس من المعنى المطلق، ولما كانت حاجتنا إلى اللفظ ضرورية للتعبير به عما في النفس أطلقنا عليه اسم الموضوع والمحمول تجوزاً، وفي هذا التحليل الرائع يتجاوز الغزالي مرحلة الصورية المطلقة للقياس والتي تقتصر على تطابق النتيجة فقط مع المقدمات في القياس

(١) المعيار ص ١٠١ وراجع القسطاس ميزان التعاند.

(٢) المعيار ص ١١٨.

(٣) انظر الهداية لابن سينا تحقيق المرحوم محمد إسماعيل عيد.

(٤) المعيار ص ١١٨.

ليربط بين المقدمات وما هو يقيني وثابت في النفس أولاً، وبالتالي تطابقها مع الحق في نفسه حتى تفيد اليقين القلبي الذي يبحث عنه الغزالي، ويهتم الغزالي بالحديث عن هذه القضية الأساسية في إفادة القياس لليقين، فالألفاظ التي نسميها موضوعاً ومحمولاً في القضية إنما هي قشور ورموز، أما اللباب الذي يبرهن عليه بالقياس فهو العلم القائم بالنفس الذي ترجع حقيقته إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم، وهذه العلوم المنتقشة بالنفس هي مواد القياس في حقيقة الأمر، ولما كان تجريد هذه المعاني عن الألفاظ متعسراً ومحالاً احتجنا إلى وضعها في نظم لفظي نعبر عنه بالشكل الأول أو الثاني فينبغي أن يكون نظر الباحث موجهاً إلى المعنى القائم بالنفس أولاً ومدى تطابقه مع الحق في نفسه إذا أراد اليقين وليس إلى تطابق المقدمات مع النتيجة فقط، لأن صدق النتيجة مع المقدمات شيء، وتطابقها مع الحق اليقيني شيء آخر وتلك قضية على جانب كبير من الأهمية يلفت الغزالي نظرنا إليها إذا أردنا أن نتجاوز بالمنطق مرحلة الصورية المحضّة أو الشكلية الرمزية إلى معرفة واقعية هي أقرب إلى التجريب والصق به ولعل عبارته «... كذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة تكون اعتقاداً مقارناً لليقين مقبولاً عند الكافة في الظاهر لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه»^(١) ترتفع بالقياس عنده إلى مرتبة التعبير عن الواقع اليقيني وليس عن مجرد تناسق المقدمات مع النتيجة كما هو في الشكل الصوري للمنطق. وهذه لفظة ينفرد بها الغزالي - فيما أعلم - من بين المشتغلين بالمنطق حيث يربط بين شكل القياس وبين اليقين في نفس الأمر ولم يكتف بالفكرة الأرسطية عن القياس الذي يجعل منه شكلاً وصورة تتسق فيها أجزاء المقدمات مع نتيجتها. بصرف النظر عن إفادة

(١) نفس المرجع ص ١١٩.

اليقين في نفس الأمر أو تطابقها مع الواقع. وهذه أولى خصائص البرهان ودلائل الحجة إذا كانت المقدمات وسيلة لاستنتاج اليقين منها. ولا يصح أن تسمى القياس برهاناً أو حجة عند الغزالي إلا إذا كانت القضايا التي يتركب منها القياس بهذه الصفة في إفادة اليقين، وإذا كان العلم التصوري هو مادة الحد المنطقي أو التعريف فإن العلم التصديقي هو مادة القياس المتمثل في القضايا التركيبية، ويشرح الغزالي مفهوم العلم التصديقي هنا بما يخرجها عن دائرة صدق المقدمات مع النتيجة «بل التصديقي هنا هو الصادق في نفسه، ولا كل صادق. بل الصادق اليقيني قرب شيء في نفسه صادق عند الله وليس يقيناً عند الناظر فلا يصلح عنده أن يكون مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين،^(١) ولا كل يقيني بل اليقيني الكلي أعني أن يكون كذلك في جميع الأحوال»، فهذه الخصائص لا بد من توافرها في القضية المأخوذة في مقدمات القياس إذا أردنا أن نسميه برهاناً، وما لم تتوفر في القضية هذه الخصائص لا يحق لنا أن نطلق على القياس اسم البرهان لأنه حيثئذ لا يستنتج منه اليقين، ولا يكفي أن نسميه قياساً فقط وهو بشكله الصوري هذا قد يفيد في إفحام الخصم أو في إقناعه بما نريد وهذا من وظائف القياس ولكن ليس ذلك هو المطلوب الأعظم منه. وهذا يتفق تماماً مع النزعة التجريبية التي نجدها عند الغزالي في كلامه عن الاستقراء والتمثيل^(٢).

أنواع المقدمات:

وتنقسم المقدمات اليقينية التي يتألف منها القياس إلى أنواع أربعة كل نوع

(١) نفس المرجع ١١٩.

(٢) المعيار ص ١١٨.

منها صادق في نفسه لا يتطرق إلى العقل احتمال نقيضه أو الشك فيه.

١- الأوليات: وهي المعارف العقلية المحضة التي ندركها بأوليات العقل دون حاجة إلى إقامة برهان أو دليل على صحتها كقولنا إن الأب أكبر من الابن، الاثنين أكبر من الواحد، الشيء الواحد لا يكون متحركاً وساكناً في نفس الوقت، فهذه المعاني العقلية تنتقش في النفس مجردة عن اللواحق الحسية وعن أى معنى آخر يوجب التصديق بها، بل مجرد حصولها في الذهن يفرض على العقل التصديق بها دون حاجة إلى معونة دليل وبرهان ولا يشعر الإنسان معها من أين استفادها ولا كيف وقع التصديق بها، بل مجرد تصور العقل للحدود التي تتركب منها القضية وتصور جهة التركيب لم يتوقف العقل في التصديق بها^(١).

٢- النوع الثاني: المقدمات المركبة من قضايا محسوسة: مثل قولنا: النار حارة، القطن لونه أبيض، الثلج بارد، العسل حلو المذاق، فهذه القضايا يحتاج العقل إلى معونة الحواس في التصديق بها، لأنه إنما أدرك فيها هذه المعاني بواسطة الحواس، ولو جردنا العقل عن الحواس لم يستطع أن يقضي فيها بيقين، وهذه تسمى أوليات حسية كما يسمى النوع الأول بالأوليات العقلية، ويتدرج تحت هذا النوع من المحسوسات ما نسميه بالوجدانيات الذاتية، كوجدان كل منا للحواس الباطنة فيه كإحساسه بالخوف والفرح والشهوة والحزن والعطش والجوع فإن هذه الإحساسات تنكشف للنفس بمساعدة القوى الباطنة كما أن المحسوسات الخارجية تنكشف للعقل بمساعدة الحواس الظاهرة، وتأتي المعارف الحسية بنوعيتها الظاهر والباطن في مرحلة تالية للمعارف الأولية، لأنه قد يعوقها مانع مؤقت لا تجده في المعارف الأولية، مثل ضعف الحاسة وبعد

(١) المعيار ص ١١٨.

المحسوس وكثرة الوسائط.

٣- التجريبيات: وهي المعارف التي يتوقف التصديق بها على التجربة وتتعاون الحواس والعقل في قيام التصديق بها في النفس مثل العلم بأن قطع الرقبة يوجب الموت، والضرب مؤلم، النار محرقة، الأكل يؤدي إلى الشبع، الماء يروي، فإن حاسة البصر أدركت تألم الحيوان عند الضرب، كما أدركت الموت عند قطع الرقبة، والحس الباطني إدراك حصول الشبع عند تناول الطعام وحصول الري عند شرب الماء وتكرر ذلك مرات كثيرة فوقع في النفس يقين جازم لا شك فيه بالعلم بذلك، وينبه الغزالي إلى أننا لسنا هنا في حاجة إلى «... ذكر السبب في حصول اليقين في النفس بعد أن عرفنا أنه يقيني^(١)، لأنه يكفي هنا تكرار المشاهدة واقتران السبب بالمسبب لكي نجزم بحصول النتيجة كلما تكرر السبب، وكل مرة نشاهدها يقترن فيها السبب بالمسبب هي بمقام شاهد عدل مخبر عما عاين وشاهد فإذا انضم إلى ذلك قياس ما نشاهده الآن على ما شاهدناه من قبل من نفس المواقف أذعنت النفس للتصديق وقام بها دليل اليقين. وانطلاقاً من منهج الغزالي الكلامي في علاقة السبب بالمسبب ينبه قارئه هنا إلى أن السبب ليس مستقلاً بالتأثير في مسببه كما هو الشأن عند الطبيعيين ولا وجه للاعتراض عليه هنا بآرائه الكلامية في كتبه الأخرى، لأنه بادر بدفع هذا الاعتراض من جهتين:

الجهة الأولى أنه هنا يتكلم عن اليقين الحاصل في النفس بحدوث الموت عند العلم بحز الرقبة وهذا اليقين لا يشك فيه عاقل ولا وجه لدفعه عن النفس، أما الجهة الثانية فإنه قد بين في «تهافت الفلاسفة» رأي المتكلمين في هذه القضية

(١) المعيار ص ١٢٢.

وكيف أبطل به رأي الفلاسفة في استقلال السبب بالتأثير في المسبب، ويفرق هنا بين البحث في اقتران السبب بالمسبب وهل هو اقتران ضروري لازم. والنظر في وجه هذا الاقتران؛ فإذا كان نظرنا في وجه اقتران الموت بجزر الرقبة وهل هذا الاقتران لزومي وضروري ليس في الإمكان دفعه أبداً فهذا شيء يرفضه الغزالي، لأنه رأى القائلين بالاحتمية الطبيعية وإذا كان هذا الاقتران بحكم جريان السنة الكونية الخاضعة للإرادة الإلهية لنفوذ مشيئة الله الأزلية التي عبروا عنها بقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.. فهذا رأي يقبله الغزالي وفي نفس الوقت هذا النوع من النظر يعتبر نظراً في وجه الاقتران الحاصل بين السبب والمسبب لا في نفس الاقتران، لأن نفس الاقتران لا يشك فيه عاقل، وإنما الخلاف في الوجه الذي يقع عليه الاقتران وهل هو اقتران حتمي أم إرادي^(١) قد يتخلف فيه المسبب عن سببه، فالغزالي هنا مؤمن بوجود هذا الاقتران ولا ينازع فيه ولكن الذي ينه إليه هو النظر في وجه الاقتران فيبين أنه ليس حتمياً بالنسبة لله حتى لا يقول برأي القائلين بالطبع أو بالعلة الحتمية.

وهذا النوع من القضايا التجريبية يطبع في النفس نوع من الحدس بها لكثرة مشاهدتها، وتكرار المشاهدة يعتبر كثرة في عدد الشهود المبتئين لليقين في الواقعة المعينة، وهذا الموقف التجريبي من الغزالي يعتبر سبقاً جديداً في مجال المعرفة التجريبية التي يتخذها المشاهد منطلقاً للتنبؤ بما يمكن أن يحدث في المستقبل بناء على ما جربه واقعياً في الماضي.

ويضيف الغزالي إلى المعرفة التجريبية «الحدسيات» وهي قضايا يكون مبدأ الحكم فيها حدس من النفس يقع منها لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة فتدعن

(١) راجع المعيار ص ١٢٣ - ١٢٥؛ التهافت، المقصد الأسنى (اسم الحكيم).

النفس لقبوله والتصديق به بحيث لا يقدر على التشكيك فيه، وهذا اللون من المعرفة الحدسية يوجد فيه نوع من القياس الخفي الذي قد لا يفتن إليه الذهن بسرعة ولكن لو تأمل المرء هذا اللون من المعارف لوجد فيه من القياس مثل ما في المعرفة المجربة، وربما ينشأ لدي المرء نوع من المعارف الحدسية التي هي في ذاتها يقينيات ولا يمكن المرء إقامة الدليل عليها بيسر، وفي نفس الوقت لا يمكن للنفس أن تشكك فيها أو ترد الإحساس بيقينها. وهذا ينتج من كثرة الاعتبار في العلاقات السببية في الظواهر الكونية والإيمان باطراد السنة الكونية. وهذا في حد ذاته لا يطعن في إطلاق القدرة الإلهية ولا في شمول الإرادة، وهنا ينبه الغزالي إلى قضية مهمة جدًا في الإقناع حين يقول: ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام يسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركنا ذلك الغير في ممارسته لشاركنا في العلوم المستفادة منه وفي مثل هذا المقام يقال: «من لم يذق لم يعرف»^(١).

٤- النوع الرابع من اليقينيات هي القضايا التي عرفناها بتوسط شيء لا يغيب عن الذهن. بل هو حاضر في الذهن متى كانت القضية حاضرة فيه مثل قولنا: الواحد ربع الأربعة، والاثنان ربع الثمانية. فإن الذهن يدرك ذلك بسهولة لعلمه السابق بأن كل عدد ينقسم إلى أربعة أقسام متساوية يكون كل قسم منها ربعًا للعدد الكلي، وهذا الإدراك وإن كان معلومًا بواسطة إلا أنه لا يغيب عن الذهن^(٢).

(١) ص ١٢٤.

(٢) نفس المرجع ١٢٤ - ١٢٠.

هذه الأقسام الأربعة السابقة يعتبرها الغزالي أساسًا في تكوين القضايا التي تؤخذ مقدمات للقياس إذا أردنا منه التوصل إلى ما هو يقيني، وبدون الأخذ بها فإن القياس تنقطع صلته باليقين والواقع ويظل صورياً وشكلياً يكتفي فيه أصحابه بتطابق المقدمات مع النتيجة وإن كذبها الواقع وجانبها اليقين. أما القضايا التي يتركب منها قياس غير يقيني فقد تتألف حدودها من إحدى القضايا الآتية:

- ١- المشهورات مثل: إفشاء السلام وحب العدل.
 - ٢- القضايا التي ورثناها عمن نحسن الظن بهم وهي (المقبولات) ومثل أخبار الآحاد، وهي الأخبار التي لم يتوافر لنقلها عدد يبلغ حد التواتر. وهذه القضايا تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية لأن الفقهيات قد يؤخذ فيها بالظن الراجح.
 - ٣- الظنيات: وهي القضايا التي يقع التصديق بها في النفس لا على سبيل اليقين بل يمكن أن يخطر بالذهن إمكان نقيضها عند التأمل، لكن النفس تميل إلى التصديق بها.
 - ٤- القضايا المشبهة: وهي تشمل (الوهميات الصرفة، الشبيه بالظن، المغلوطات) وهذا النوع من القضايا يتركب منها أنواع القياس الغير يقيني كالقياس الجدلي والخطابي والشعري.
- ولا يفترق الغزالي عن بقية المناطق في حديثه عن أنواع الأقيسة الغير يقينية وأن الذي تميز به حقًا اهتمامه البالغ بكيفية اكتساب اليقين من القياس ويكتسب القياس عنده صفة الواقعية اليقينية بدلاً من الصورية المفرطة التي وجدناها عند المناطق الآخرين.

ولقد ألف الغزالي كتابه «القسطاس المستقيم» فشرح فيه موازين الحق الخمسة - التي لا تخرج في أشكالها عن أشكال القياس عند أرسطو، ويشير الغزالي إلى أن هذه الموازين مأخوذة من القرآن «... لتستغني به عن كل إمام وتجاوز به حد العميان. فيكون أمامك المصطفى وقائدك القرآن... ومعيار له المشاهدة والعيان.

ثم يقول فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة:

١- ميزان التعادل.

٢- ميزان التلازم.

٣- ميزان التعاند.

ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي الأكبر، والأوسط والأصغر. فيصير الجميع خمسة^(١).....

ثم يبدأ في شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له. وهذه الموازين الخمسة - كما تبين لنا - هي أشكال القياس عند أرسطو وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو.

ويشير الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» إلى أن هذه الموازين لا يخالفه فيها أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ولا يخالفه فيها أهل التعليم كذلك لأنه قد استقها من القرآن الكريم.

ثم يضع الغزالي كتابيه «محك النظر ومعيار العلم» على طريقة الفارابي وابن سينا في المنطق، ثم يضع مقدمة «المستصفى» ويجعلها مختصرًا لهذين الكتابين فيقول «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان.

(١) القسطاس المستقيم: ١٨.

ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي. ونذكرها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر، ومعيار العلم. وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا هي من مقدماته الخاصة به، بل هي في مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها علمًا فلا ثقة بمعلومه أصلاً^(١).

وبهذا النص فإن الغزالي قد وضع يدنا على مصدر الموازين الخمسة التي وضعها في كتابه ... القسطاس المستقيم ... وأنها أرسطية الأصل كما بين لنا العلاقة العضوية بين كتابيه «محك النظر ومعيار العلم» وكتابه المستصفى حيث جعل دراسة المنطق مقدمة ضرورية لعلم الأصول ويبين أن من لا يعرف هذه المقدمة فلا ثقة بمعلومه أصلاً. ومن هنا نستطيع أن نفهم سبب تعجب ابن تيمية من الغزالي، فإن الغزالي قد صرح في القسطاس المستقيم بأنه تعلم هذه الموازين من القرآن ومن مشكاة النبوة. وهو في حقيقة أمره قد تعلمها من أرسطو وتلامذته كالفارابي وابن سينا.

ولقد ظهر أثر الغزالي واضحاً فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين فإن المتكلمين قبله وحتى عصر الجويني أستاذهم، كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما عليه المناطقة. أما بعد الغزالي فكان كلام المتكلمين عند الحدود متأثراً بالمنطق، وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة الغزالي إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب، فأفتى بأنه فرض كفاية. وهذا يدل على الثقة المفرطة بالمنطق.

ويتضح من استقراء رأي الغزالي في هذه القضية أنه قد أولى المنطق عناية فائقة وجعله أساساً في مناقشة خصومه من الفلاسفة والمتكلمين والباطنية. غير

(١) انظر مقدمة المستصفى ص ٧.

أن هذه الثقة المفرطة قد اهتزت في آخر عهده بالفلسفة وبعد أن مارس حياته الصوفية كواحد من كبار الصوفية الأعلام. ووضع كتبه التي تتسم بطابع هذه المرحلة الروحية من حياته الفكرية وخاصة كتابه الأحياء والمنقذ.

فإن كتابه المنقذ من الضلال من أواخر مؤلفاته. وقد سجل فيه رحلته العلمية من الشك إلى اليقين، فدرس الفلسفة والمنطق والفقه وأصوله واللغة ونحوها والكلام ومنهاجه ولم يجد في شيء من ذلك ما بعث في نفسه الأمن والأمان ولا أحس هو ببرد اليقين في كل ما درس. ومن هنا ثار الشك في نفسه حول صحة كل ما درس وفي دور ذلك في تحقيق اليقين للنفس، ولم يجد ضالته لا في المنطق وقياسه، ولا في الفلسفة وأدلتها، وإنما وجد برد اليقين في غير ذلك كله يقول الغزالي: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور طبعي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، فانحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد الصبا.

ثم فتش الغزالي فيما لديه من معلومات. فما وثق في شيء منها، ثم يصل إلى المناطق فيكرر أفكاره السابقة في كتبه الأخرى عن المنطق ثم يقول: إن المناطق يضعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة. لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل. وربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية. فهذه الآفة متطرفة إليه: ثم يفتش عما معه من علم نافع فلا يجد معه إلا السراب الخادع، فيرفض العقلية كأساس لليقين الإيماني، ويصرح في نهاية شكه أن

الإيمان لا ينال بالقياس أو البرهان، بل هو نور يقذفه الله في القلب وليس بإقامة الدليل أو الحجة. والسؤال الآن هل موقف الغزالي من وسائل المعرفة ينسحب على موقفه من المنطق...؟ وهل الآفة التي ذكرها الغزالي مقرونة بالمنطق قد دعت إلى الإعراض عنه والنصح بعدم قراءته كما فعل غيره؟ هذا ما لم نجده في تراث الغزالي كله.. حتى بعد أن رفضه كأساس لليقين والإحساس به. فما زال رأيُه أن المنطق أساس نميز به بين صحيح القياس وسقيمه، ومن لا يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً. وهذا ما جعل إماماً مثل ابن تيمية يرد على الغزالي هذا لغلوه في تمجيد المنطق ويهاجمه في كثير من مؤلفاته.

الاستقراء عند الغزالي:

تتجسد النزعة التجريبية عند الغزالي في حديثه عن الاستقراء بحيث لا نجد فارقاً كبيراً بين تعريفه للاستقراء وتعريف المحدثين له، فالاستقراء عنده أن تتصفح جزئيات كثير داخلية تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت به على ذلك الكلي^(١) ويرى الغزالي أن فائدة الاستقراء في العقلية الصرفة أو الإلهيات لا ينتفع به كثيراً لصعوبة ربطها بالتجربة أو الحسيات الصرفة.

أما في الفقهيات والمجربات الحسية فنفعه كثير وعليه تقدم الأعم. ذلك أن الاستقراء في الأعم الأغلب لا يكون تاماً بحيث لا يستطيع الباحث أن يدعي أنه استقرأ جميع الجزئيات في موضوع التجربة بل هو تصفح ناقص للحالات الجزئية والمندرجة تحت الحكم الكلي ولذلك فإن الحكم فيه ظني وليس يقيناً ما دام التصفح غير كامل. مثل ذلك في الأمور العقلية أن يقول قائل: صانع العالم

(١) المعيار ص ١٠٢.

جسم. فإذا قيل له ولماذا...؟ فيقول: لأنني تصفحت جميع الفاعلين في عالم الشهادة من بناء ونجار وحداد وخياط وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسمًا فحكمت بذلك أن كل فاعل لابد أن يكون جسمًا، وعلمت أن الجسمية لازمة للفاعلية.

وهنا يطرح الغزالي سؤالاً يوضح به أن هذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في العقليات والإلهيات: فيقول: وهل تصفحت في جملة ما تصفحت فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسمًا فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفح أفراد الفاعلين في عالم الشهادة. وإن لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فكيف حكمت أنه جسم ثم حكمت بأن كل فاعل لابد أن يكون جسمًا، وأنت قد تصفحت بعض الفاعلين فقط ولا يلزم من تصفح البعض؟ الحكم بأن كل فاعل جسم وإنما يمكن القول بأن بعض الفاعل جسم ومن هنا فإن إفادة اليقين من الاستقراء بعيدة الوقوع. وليس معنى هذا أن الاستقراء كمنهج علمي قليل الفائدة. بل على العكس أنه في مجال الفقهيات والعمليات المجربة كثير النفع ولا غنى للباحث عن الأخذ به، لأنه مجال الاعتبار والتنبؤ بما سيقع في المستقبل اعتبارًا على ما وقع في الماضي. ويلفت الغزالي نظرنا إلى قضية مهمة هي أن الاستقراء إذا لم يكن كاملاً فإنه يقصر عن إفادة اليقين ومع ذلك فإنه قد فرض على الباحث رجحان الظن والاحتمال «ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين والأخذ بالظن في الفقهيات معمول به وكافٍ في الأخذ به في العمليات المجربة إذ لا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تامًا.

الفصل السادس

نقد المنطق

(أ) نقد موقف الغزالي من المنطق:

اختلفت آراء المفكرين حول موقف الغزالي من المنطق الأرسطي وضرورة الأخذ به كمنهج متميز في الاستدلال، وسبب هذا الخلاف يرجع إلى أمرين. الأول: أن الغزالي نفسه عاد في آخر حياته الفكرية ورفض المنطق كمنهج يقيني في الاستدلال شأنه في ذلك شأن مناهج المتكلمين والفلاسفة والحسين ممن رفض الغزالي الأخذ بمنهجهم في المنطق من الضلال وأشار إلى أن المناطق لم يلتزموا بمنهجهم الذي ألزموا أنفسهم به وموقفهم من الإلهيات ولم يسعفهم المنطق باليقين ولا بالبرهان الصحيح في المسائل الإلهية.

أما الأمر الثاني: فإن الغزالي قد صرح في القسطاس المستقيم بأنه تعلم موازين الحق من القرآن الكريم وبين أن هذه الموازين هي أشكال القياس الأرسطي وأن الأنبياء قد سلكوا في مناهجهم في الدعوة إلى الله هذه المسالك المنطقية. وهذا قد أثار ضده كثيرًا من المفكرين الذين رفضوا هذه الأقوال الخاطئة وبينوا ما فيها من فساد.

ومما أثار حفيظة بعض المفكرين ضد الغزالي حقًا أنه قد صرح بأن هذه الأقيسة هي الميزان الذي أنزله الله لتوزن به الأقوال لبيان فاسدها من صحيحها وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾. وهذا بلا شك قد أثار ضده الكثيرين وخاصة بعد تصريحه بأن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه. ودعواه بأن المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث، فهذا بلا شك غلو في تمجيد المنطق بلا دليل، ذلك أن المنطق وقضاياها إنما عرف في الفلسفة اليونانية على يد

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

أرسطو، وجماهير العقلاء والمفكرون قبل أرسطو في الأمم المختلفة كانت تعرف حقائق الأشياء دون أن يعرفوا شيئاً عن منطق أرسطو ولم يسمعوا عنه، وكذلك عامة الأمم بعد أرسطو - كانت ولا زالت - تعرف حقائق الأشياء دون معرفة بالمنطق ولا بمسائله.

والعلوم الفلسفية نفسها التي جعلوا المنطق ميزاناً لها لا تعتمد في الواقع على المنطق، فالعلوم الرياضية والطبيعية، وكذلك العملية مثل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة يبحث فيها الباحثون بدون التعويل على المنطق وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة والتابعين، وأئمة علماء الأمة كاملين في علمهم وإيمانهم قبل أن يعرفوا منطق اليونان. وقد صنفت في الإسلام علوم كثيرة مثل علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصول الفقه والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرف المنطق اليوناني، بل أكثر من ذلك لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق.

ولا يجوز لعاقل أن يظن - متابعة للغزالي - أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو المنطق اليوناني، بل إن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماماً. وقد ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب وأنزل الميزان، فهو شيء مضاف إلى الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ (سورة الشورى ١٧)، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (سورة الحديد: ٢٥).

ومعلوم أن السلف وكثيراً من المفسرين كانوا يقولون عن الميزان أنه «العدل»

وهذا هو تفسير الطبري والقرطبي^(١) لمعنى الميزان قال بعضهم: هو ما توزن به الأمور ويعرف المفسرون الميزان بأنه العدل، وهما متلازمان.

ولذلك فإننا نفهم من الميزان ما به يعرف تماثل التماثلات من الصفات، واختلاف المختلفات من المقادير وغيرها، ولذلك فإن الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين التماثلات وتفرق بين المختلفات هي كذلك من الميزان. والعلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك المختلفة الحسي منها والعقلي، ولا تقف على ميزان وضعي لشخص معين.

وكلام الغزالي وأمثاله في ذلك باطل لوجوه عدة: منها:

١- أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم. وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثة قرون، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

٢- ومنها أن أمتنا - أهل الإسلام - ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب اليونانية في دولة المأمون أو قريباً منها كما سبقت الإشارة إليه وحتى بعد أن عرب المنطق فإن المسلمين من العلماء والمتكلمين ظلوا يذمونه ويعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

٣- وأيضاً فإن المتفلسفة جعلوا المنطق ميزاناً للموازين العقلية في المعرفة التي هي الأقيسة العقلية، ولو أن الميزان احتاج إلى ميزان للزم التسلسل.

٤- وأيضاً فإن الفطرة وإن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت

(١) انظر تفسير الطبري ط بولاق، ١٣٢٨ (٢٥ : ١٣) تفسير القرطبي (ط دار الكتب ١٣٨٤ : ١٩٦٤) ١٥ : ١٦.

بليدة أو فاسدة لم يزد لها المنطق - لو كان صحيحًا - إلا بلادة وفسادًا^(١). ونجد إماما مثل ابن تيمية ينبه إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين، وهي ارتباط المنطق باللغة، فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما يرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل: سوفسطيًّا وأونوطيًّا وقاطيغوريًّا وإيساغوجي وغير ذلك، وهذه كلمات لها دلالتها الخاصة في اللغة اليونانية، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساسًا لفكرهم، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هي الأساس. يقول ابن تيمية: «فلا يقول أحد أن سائر العقلاء غير اليونانيين يحتاجون إلى هذه اللغة اليونانية لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصور الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف». ويستشهد ابن تيمية بما قاله أبو سعيد السيرافي في مناظرته للفيلسوف متى بن يونس من أن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنه لا بد فيها من التعلم. ويرى ابن تيمية أن تعلم اللغة العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها هو الفرض على الكفاية وليس المنطق، ويذكر أن في علم النحو من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما لا يوجد في المنطق، وأهل النحو يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على أكمل القواعد^(٢). ولعل أسوأ ما في المنطق اليوناني هو ارتباطه الوثيق بالميثافيزيقا أو بالالهييات وقد أشار الغزالي إلى هذا الارتباط وتقصير المناطقة عن الوصول إلى اليقين فيه،

(١) انظر الرد على المنطقيين، ص ٣٧٣ - ٣٧٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ١٢٧ - ١٣٠، ١٧٧ - ١٧٩، نقض المنطق، ص ١٧٠.

أما ابن حزم فمع تعظيمه الشديد للمنطق - حتى إنه رواه بإسناده إلى أبي بشر متى بن يونس الترجمان الذي ترجمه إلى العربية - فإنه يقر بوجود هذا الارتباط، فالوجود عند الفلاسفة هو وجود مطلق كلي ينقسم إلى أنواع، مثل قسمته إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وجوهر وعرض، والوجود الكلي إنما يكون كلياً في الذهن لا في الخارج. فإذا كان هذا هو «العلم الأعلى» (أي العلم الإلهي) عندهم، لم يكن العلم الأعلى عندهم علماً بشيء موجود في الخارج، بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات، وهو مسمى «الوجود» وذلك كمسمى أي معنى من المعاني العامة مثل «الحقيقة» أو «الماهية» ومعلوم أن العلم بهذا ليس علماً بموجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات، لا يوجد إلا في الذهن^(١).

والفلاسفة والمناطق يقولون أن النبي له «قوة قدسية» تجعله ينال الحد الأوسط من كل قضية كلية من غير تعليم معلم له، فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي، وهذا في غاية الفساد، فإن الرسل والأنبياء أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية، ماضية وحاضرة ومستقبلية، ولم يخبروا بكليات عقلية مجردة عن الواقع^(٢).

والمناطق يجعلون أجناس الأقيسة باعتبار مادتها خمسة: البرهان والخطابة والجدل والشعر والسفسطة. ويقولون أن البرهان ما كانت مواده يقينية. والخطابي مواده هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور، سواء كانت علمية أو ظنية.

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٢٦ - ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٣ - ٣٧٤.

والجدلي هو الذي يسلم المجادل بمواده سواء كانت علمية أو ظنية، مشهورة أو غير مشهورة. ثم يقولون أن هذه الأقسام الثلاثة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (سورة النحل : ١٢٥). وهذا هو ما يذكره ابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم، وهم يرتبون على ذلك نتائج منها:

قولهم أن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور ولم يقصد بها النبي تعريف الحقائق.

وأما الأدلة الجدلية فهي الأدلة التي يخاطب بها المتكلمون، في حين أن الأدلة البرهانية هي الأدلة التي تصلح للفلاسفة. وعلى ذلك تكون أدلة القرآن من النوع الأول، أي الأدلة الخطابية. وتعرف هذه النظرية بنظرية الطبقات الثلاثة. وهذا تصور خاطئ لما جاءت به الأنبياء ولحقيقة النبوة في ذاتها، إذ من المعلوم أن الأدلة الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح والخطابة الصحيحة والجدل الصحيح.

واستشهادهم بالآية خطأ من وجوه عدة: منها أن الخطابة عندهم ما كانت من مقدمات مشهورة، سواء كانت علماً أو مجرداً أو علماً يقينياً، والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي، والترغيب والترهيب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا﴾ (سورة النساء: ٦٦)، فقوله: ﴿مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾ أي ما يؤمرون به. وقال تعالى: ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة النور: ١٧) أي ينهاكم عن ذلك.

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة والجدل، بل قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿١٠﴾، وذلك أن الإنسان له ثلاثة أحوال:

(أ) إما أن يعرف الحق ويعمل به.

(ب) وإما أن يعرفه ولا يعمل به.

(ج) وإما أن يجحده.

فصاحب الحال الأول هو الذي يدعي الحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به، وليس الحكمة ما يقولونه من حكمة نظرية وعملية هي بعينها الفلسفة.

والنوع الثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة، فهذان هما الطريقتان: الحكمة والموعظة، وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفت، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

وأما الجدل فلا يدعي به، بل هو من باب دفع الصائل. فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن. وقال: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، ولم يقل: بالحسنة، كما قال في الموعظة، لأن الجدل فيه موافقة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة. والمجادلة بعلم، كما أن الحكمة بعلم، وقد ذم الله من يجادل بغير علم، في غير موضع من كتابه. والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلم بها الخصم إن لم تكن علمًا، فلو قدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله تعالى أن يحتج عليهم بالباطل، والقرآن مقصودة بيان الحق ودعوة الناس إليه وليس المقصود ما تناقضوا فيه من أقوالهم لتسجيل الخطأ عليهم.

(ب) موقف التيار السلفي من المنطق :

يتسم موقف المفكرين المسلمين من الفلسفة اليونانية عمومًا والمنطق خصوصًا بشيء من الحذر والتحفظ، فهم بين مؤيد ومعارض، وبين مدافع عنها ومنكر لها، وقد ساعد على ظهور هذين الاتجاهين المناخ السياسي والاجتماعي الذي انتقلت فيه هذه الفلسفة إلى اللغة العربية، فقد ارتبط نقل الفلسفة إلى اللغة العربية بظهور تيار شعوبي في الأمة العربية أشبه بفكرة الأجناس التي نادى بها رينان الفرنسي في العصر الحديث، كما ارتبط من جانب آخر بأسماء الأشخاص الذين قاموا بترجمة الفلسفة أو كلفتهم الدولة الرسمية بذلك، ومعظم هذه الأسماء إن لم تكن كلها ما بين نصراني يدين بغير الإسلام أو شعوبي متهم في عقيدته، أو مجوسي الأصل بقي في عقيدته دخل من ميراث أجداده، ولا شك أن هذا كان له دخل كبير في كراهية بعض المفكرين المسلمين للفلسفة والمنطق، وإذا أضيف إلى هذا العامل أن الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لا تمت إلى أي دين بسبب كان لهذه الحملة التي شنها المعارضون للفلسفة ما يبررها.

ولقد أشار السيوطي في مقدمة كتابه صون المنطق والكلام إلى شيء من ذلك حين بين أن سبب خروج الكتب اليونانية من بلاد الروم إلى بلاد الإسلام هو يحيى بن خالد بن برمك، وأن ذلك كان تخطيطًا منه لهدم الإسلام لما في هذه الكتب من خطر على الإسلام، يقول السيوطي: أن كتب اليونان كانت ببلاد الروم، وكان ملك الروم، قد خاف عليهم أن نظروا في الكتب اليونانية أن يتركوا النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتشتت كلمتهم وتفرق جماعتهم. فجمع الكتب في موضع وبني عليها بناءً مطمئناً بالحجر والجص حتى لا يطلع عليها أحد، فلما أفضت رئاسة بني العباس إلى يحيى ابن خالد وكان زنديقًا بلغه خبر

الكتب التي في البناء ببلد الروم، فأغرق ملك الروم بالهدايا ولا يلتمس منه حاجة. فلما أكثر عليه الهدايا جمع الملك بطارقه وقال لهم: إن هذا الرجل خادم عربي قد أكثر على من الهدايا ولا يطلب مني حاجة، وما أراه ألا يلتمس حاجة، وأخاف أن تكون حاجته تشق عليّ وقد شغل ذلك بالي. فلما جاءه رسول يحيى، قال له الملك قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها فلما أخبر الرسول يحيى بذلك رده وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إلي، أخرج منها بعض ما أحتاج إليه، فلما قرأ الملك كتابه استطار فرحاً. وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم: كنت قد ذكرت لكم عن خادم عربي أنه لا يخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته وهي أخف الحوائج علي، وقد رأيت رأياً أسمعوه إن رضيتموه أقضيته، وإن رأيتم خلافه تشاورنا في ذلك حتى تتفق كلمتنا. فقالوا وما هي حاجته؟ قال: حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها. قالوا فما رأيك؟ قال قد علمت أنه ما بني عليها من كان قبلنا إلا أنه خاف إن وقعت في أيدي النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتهديد جماعتهم. وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله أن لا يردها. يتلون بها ونسلم نحن من شرها فإنني لا آمن من أن يكون بعدي من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم. فقالوا نعم الرأي رأيت أيها الملك فامضه. فبعث بالكتب إلى يحيى بن خالد. فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف. فلما أخرج منها كتاب حد المنطق: يقول السيوطي: قل من أمعن النظر في هذا الكتاب وسلم من زندقته. ثم جعل يحيى المناظرة في داره والجدال فيما لا ينبغي، فيتكلم كل ذي دين في دينه ويجادل عليه آمناً على نفسه. وكان ذلك في زمن الرشيد.

وفي شرح لامية العجم ذكر الصفدي أن المأمون بعث إلى ملك قبرص يطلب

منه خزانة الكتب اليونانية التي في بلاده. وكان في بيته مجموعة لا يظهر عليها أحد. فجمع الملك خواصه واستشارهم في ذلك فأشار بعضهم أن يرسلها إلى العرب وقال له جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها^(١).

(ج) من أسباب رفض المنطق:

ومن أهم الأسباب التي نفرت المسلمين من منطق أرسطو أن أول من قام بترجمته ابن المقفع على أصح ما لدينا من روايات، وابن المقفع فارسي الأصل، ذو نزعة شعوبية، متهم في عقيدته، كان يصرح بالثنوية، وافتتح بعض مسائله بقوله:

باسم النور الرحمن الرحيم. أما بعد. فتعالى النور الملك العظيم، وكان تكوين الأشياء من لا شيء» إلى أن قال: إن كون الشيء من لا شيء لا يقوم له من الوهم مثال، وما لا يقوم في الوهم مثاله فمحال، وجاء في بعض رسائله: أخرج زعم الشيطان الجاهل الذي يسر عليك الجهالة، ويأمرك أن لا تبحث ولا تطلب، ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف، والتصديق بما لا تعقل... إلخ.

وهذا لون من ألوان التشكيك في الأديان كلها وكفر صريح يتناقض مع صريح الإيمان. ومن هنا كان موقف المسلمين من المنطق ورجاله هو الرفض والنكران. وسواء عندنا أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن الذي يهمننا هنا أن نقل هذه العلوم إلى اللغة العربية ارتبط في ذهن المسلمين بمحاذير كثيرة تدعو كلها إلى رفض هذه العلوم أو التحفظ في تقبلها على الأقل، خاصة أن أرسطو صاحب المنطق هو أول من قال بقدوم العالم وإليه ينسب المنطق. فكان ذلك في حد ذاته

(١) صون المنطق: ٧-٨.

كافيًا لإيجاد تيار رافض للمنطق والفلسفة في العالم الإسلامي آنذاك، وشأن كل جديد في كل أمة أن يجد بين أبناء عصره من يؤيده ويدافع عنه كما يجد من يعارضه ويتنكر له، ونشأ هذان التياران في تاريخ الفكر الإسلامي تيار مؤيد للفلسفة والمنطق يدعو إليها ويعلن أن التزود بهما ضرورة لكل باحث في العقليات. وتيار رافض منكر لهما يحذر منهما ويفتي الناس بتحريم الاشتغال بهما أحيانًا وبالكراهية أحيانًا أخرى.

ولقد تمثل التيار الأول في المدرسة المشائية وأمثال الغزالي وابن حزم من الفقهاء وتمثل التيار الثاني في موقف بعض المفكرين من السلف وسوف نوضح موقف السلف من المنطق بعد أن بينا موقف التيار الأول منه.

رأي السلف:

لا نعني بالسلف هنا المعنى العام لهذه الكلمة. وإنما نقصد بها المعنى الاصطلاحي الخاص، فهم الذين اعتصموا بالكتاب والسنة اعتقادًا وسلوكًا وبرهانًا ودليلاً، وملتقي في هذه الدائرة بأنماط متعددة من الثقافات المتخصصة حيث نلتقي باللغوي والمؤرخ والفقير والمتكلم والمحدث والمفسر، ومع اختلاف هذا المشارب الثقافية إلا أن موقفهم كان واحدًا من الفلسفة والمنطق. وقد قيل إن أول من عارض المنطق هو الإمام الشافعي، وينسب إليه السيوطي قوله: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس^(١) وهو يعني بذلك منطق أرسطو ويفهم السيوطي من القول السابق أن الشافعي يحرم الاشتغال بالمنطق، كما أورده السيوطي في كتابه صون المنطق وفي الكلام نصوص كثيرة تصرح بعدم الاشتغال بالمنطق تعليمًا وتعلمًا.

(١) صون المنطق ص ١٥.

وفي أدب الكاتب لابن قتيبة: إن في فهم كتاب الله وسنة رسول الله وما يلزم من معرفة دقائق اللغة وأسرارها غنية عن كل فكر دخيل واكتفاء عن كل علم لم ينبغ أساسًا في محيط الفكر الإسلامي ويصرح ابن قتيبة بأن واضع المنطق لو عاش حتى عصرنا (يعني ابن قتيبة) لكي يسمع الكلام في الدين والفقه والنحو لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب^(١).

ويعلل ابن قتيبة في كتابه كيف خدعت العقول بالفكر اليوناني وافتتنت به وجعلت منه سلاحًا ضد العقيدة فيقول عن المنطق ... له ترجمة تروق بلا معنى، واسمًا يهول بلا جسم، فإذا سمع الغمر والحدث الغر قوله: الكون والفساد، وسمع الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية، والزمان والمكان، والدليل والأخبار المؤلفة، راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل ... فإذا أراد المتكلم أن يستعجل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالأعلى لفظه وقيدًا على لسانه وعبًا في المحافل وعقلة عند المتناظرين.

وشبهه بهذا موقف ابن الأثير وهو اللغوي والمؤرخ المشهور حيث هاجم المناطق في كتابه «المثل السائر» كما هاجمه أيضًا كثير من المتكلمين والفقهاء. وكان من أهم الأسباب التي دعت المسلمين إلى مهاجمة المنطق والفلسفة أنها كانت سببًا في اختلاف المسلمين على أنفسهم، وما حدث من انقسام في صفوف المسلمين وتمسك كل فريق بما لديهم وأخذت كل فرقة تناضل مخالفتها وانفتحت بذلك باب الجدل، وتعصب كل فريق لمذهبه واحتاج كل واحد منهم إلى

(١) أدب الكاتب ص ٦.

ترجيح رأيه بحجة عقلية أو نقلية أو جدلية، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن البرهان المنطقي بعد أن جربه المسلمون وجدوه قاصراً عند تطبيقه في الإلهيات ولم يصل الإنسان إلى مرتبة اليقين وهذا مما أشار إليه الغزالي نفسه وهو من المشتغلين بالمنطق والمؤيدين له.

ومن جهة ثالثة نجد فريقاً من السلف نظر إلى علوم الأوائل كلها على أنها بدعة لم تكن موجودة في عصر الصحابة والتابعين ولا تكلم فيها أحد في زمن الرسول وصحابته. يقول السيوطي: إن المنطق لم يكن موجوداً في القرن الأول وإنما في القرن الثاني حيث كان الشافعي حياً فتكلم فيه وحذر منه. وأما عن أئمة المذاهب، فيقول ابن تيمية: إنه لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويبينون فسادها وأول من خلط المنطق في أصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره.

ولقد وضع ابن تيمية كتابيه (الرد على المنطقيين) (ونقض المنطق) في بيان تهافت الأسس التي يقوم عليها منطق أرسطو وأهمها الحد (التعريف) والقياس ويختلف موقف ابن تيمية من المنطق عن موقف الذين سبقوه اختلافاً كبيراً، ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفي وجداني، وإنما رفضه على أسس علمية نقدية، حيث تناوله في جزئياته المتعددة بملاحظات النقدية القيمة التي كانت بداية انطلق منها فلاسفة الغرب وخاصة ديفيد هيوم وجون استيوارت مل وبيكون في الهجوم على منطق اليونان ولم يكن ابن تيمية متعصباً في هجومه عن المنطق لمجرد أنه يوناني الأصل وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها معدومة عكس ما وجدناه عند الغزالي وقد استهل كتابه الرد على

المنطقيين ببيان أن هذا المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به الغبي، وقد كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت صدق كثير منها ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها ولم يكتف ابن تيمية بإصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل ابن الصلاح الذي قال بتحريمه لأنه مدخل للشر واعتبر أن الاشتغال به تعليمًا وتعلمًا ليس مما أباحه الشرع، لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياها^(١).

وقد ألق عدة كتب في الرد على المنطق ضاع بعضها، ولكن يوجد بين أيدينا منها كتاب، «نقض المنطق» والجزء الأخير منه يرد فيه على المنطق وكتاب «الرد على المنطقيين» وهو من الكتب الكبيرة إذ يقع في أكثر من خمسمائة صفحة، وهو من أعظم الكتب النقدية ذات المنهج الموضوعي في التراث الإسلامي، بل وفي التراث الإنساني عامة في هذا الباب.

(د) جوانب نقد المنطق:

سبقت الإشارة إلى أن مفكري الإسلام قد تلقوا المنطق اليوناني ضمن علوم الفلسفة التي عربت في القرنين الثاني والثالث الهجريين وكانت الكتب المنطقية من أول ما عرض على يد ابن المقفع الفارسي.

وكان لارتباط ترجمة المنطق بأسماء أشخاص من النصارى أو من المسلمين المتهمين في عقيدتهم أثر كبير في موقف المسلمين من منطق أرسطو في بداية عهدهم به حفاظًا منهم على عقيدتهم وصونًا لتراثهم من أن يتأثر بتراث أجنبي يتناقض مع مبادئ دينهم.

ولنا أن نتصور أن موقف المسلمين من المنطق قد مر بمراحل ثلاثة:

(١) انظر مقدمة الرد على المنطقيين.

١- مرحلة النقل والتعريب.

٢- مرحلة القراءة والفهم والتحصيل.

٣- مرحلة النقد والتفنيد والتمحيص.

ولا يلزم بالضرورة أن يكون هناك فاصل زمني بين كل مرحلة وأخرى بحيث يخص لكل مرحلة عصر معين بل ربما تقع المراحل الثلاثة في عصر واحد ولكن هذا الترتيب أمر ضروري حتى مع الشخص الواحد. فإن النقد مسبق بالفهم والتحصيل كما أن الفهم مسبق بالتعريب أو معرفة اللغة المقروءة.

وقد ظهرت بدايات لرفض المنطق في عصر مبكر في تاريخ الإسلام ربما عاصر ذلك مرحلة النقل والتعريب، ظهر ذلك لدى بعض كبار الأئمة أمثال الشافعي، وأحمد بن حنبل وبعض المأثور عن أبي حنيفة وغيرهم، إلا أن نقد المسلمين له بدأ واضحاً وناضحاً ومؤسساً على منهج علمي ابتداء من القرن السادس الهجري، وبعد أن زاد غلو فريق من المشائين في تقديره وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية، وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل ابن الصلاح فأفتى بتحريم المنطق تعليمًا، وتعلمًا، وقال في فتواه: إن المنطق مدخل للفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع، وكان لهذه الفتوى أثر كبير في موقف بعض الفقهاء من بعده.

نقد ابن تيمية

ثم جاء ابن تيمية في عصر ازدهمت فيه عقول الناس بكثير من الأوهام بين ناسك في محراب الفلسفة - متعبد بمسائلها، وبين رافض منكر بغير برهان ولا دليل وكان أهم ما شغل ذهن ابن تيمية موقف الفلاسفة من أمور الاعتقاد وقضايا الألوهية عموماً.

ولما كان المنطق عندهم مقدمة ضرورية لكل علم صحيح فقد وجه نقده الشديد إلى هذه المقدمة الضرورية ليبين لهم أن ما بني عليها يكون خطأ مثلاً لأن ما بني على الباطل باطل.

والذي نود أن نلفت النظر إليه هنا أن نقد ابن تيمية للمنطق ليس موجهاً إليه من منطلق العاطفة الدينية التي يتمتع بها هذا الرجل، كما يحرص البعض بذلك. ولم تكن العاطفة الدينية وحدها هي الباعث له على هدم هذا المنطق من أساسه. وإنما كان نقد الرجل للمنطق مؤسساً على منهج عقلي فريد في وضوحه ولزوم نتائجه. فلم يقل ابن تيمية أن هذا المنطق حرام لأننا لم نأخذه عن السلف كما قال البعض بذلك. وإنما قال إن هذا المنطق لا يحصل به اليقين لطالبه ولذلك فهو ليس حقاً في ذاته حتى نجعل تعلمه فرض كفاية أو واجب، وليس فيه الأمان النفسي في الحصول على اليقين ما يجعله هدفاً لطالب الحق. وقد ألف ابن تيمية كتابه الشهير الرد على المنطقيين، ونقض المنطق في بيان أن مقالات أرسطو وتلامذته عن المنطق تحتاج في إثبات صدقها إلى دليل لا سبيل لهم إليه.

وقد بدأ كتابه «الرد على المنطقيين» قائلاً: أما بعد فإنني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا يتنفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من

قضاياه... ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل... وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات. وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل وفيما ذكروه من الحدود والتي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينية^(١).

هذه المقدمة التي استهل بها ابن تيمية كتابه في الرد على المنطقيين تبين لنا أن نقده للمنطق يشمل القياس بأشكاله ومواده. ويشمل الحد وشروطه. وأن سبب هذا النقد يرجع إلى ما في المنطق ذاته من قصور عن تحصيل اليقين لما ظهر في قضاياها من الخطأ. كما يبين أن هذا الموقف لم يكن إلا بعد دراسة واستيعاب للمقاصد والغايات من هذا العلم... فهو ليس نقداً شكلياً كما يزعم البعض، وليس نوعاً من الجدل كما يدعي البعض الآخر. وإنما هو منهج في النقد ينبغي أن يحتذى. وقد احتذاه فلاسفة معاصرون فأخذوا بأسلوب ابن تيمية في نقد أرسطو وفلسفته أمثال ديفيد هيوم، وجود استيوارت مل ويكون. بل إن الموقف المعاصر من منطق أرسطو مدين لموقف المسلمين منه ولا يخفى على كل باحث أن ابن تيمية هو أول من نقد هذا المنطق وبين أن القياس لا يفيد جديداً في ذهن العارف وإنما يكرر به الشخص معلومات سبق تحصيلها.

(أ) نقد الحد (التعريف):

يوجه ابن تيمية نقده إلى المنطق من جانبين، الجانب الأول ويتصل بموقف

(١) ص: ٣-٤.

المناطق من الحد (التعريف) ويركز فيه على قضيتين هما:

١- هل حقيقة أن التصور الذهني للأشياء لا يتأتى إلا بالتعريف المنطقي الذي وضعوه؟

٢- وهل حقيقة أن التعريف المنطقي يفيد العلم بتصوير الأشياء؟
أما الجانب الثاني فيتصل بالقياس المنطقي ويركز فيه ابن تيمية على جانبين أيضاً:

١- الجانب الأول: هل حقيقة أن التصديق لا ينال إلا بالقياس؟
٢- وهل حقيقة أن القياس المنطقي يفيد العلم بالتصديقات؟ وعلينا أن نتابع ابن تيمية في موقفه من هذه القضايا بالتفصيل ولنبدأ بنقده للحد المنطقي
فهل حقيقة أن تصور العقل للأشياء لا يتأتى إلا بالتعريف؟ ويسمي ابن تيمية هذا المقام بالمقام السالب، ولقد وجه إليه اعتراضات كثيرة يتبين بها ضعف الحد عن إفادة التصور وبعض هذه الاعتراضات قد أشار إليه مفكرون قبل ابن تيمية كالغزالي والرازي غير أن ابن تيمية قد فصل القول فيها بحيث بدت في تراثه وكأنه غير مسبوق إليها.

١- فدعوى المناطق أن التصورات لا تنال إلا بالحد ليست من الأوليات التي يسلم بها العقل لبدايتها فتحتاج إلى دليل لإثبات صحتها، لأن النافي عليه الدليل على صحة نفيه. كما أن المثبت عليه الدليل على صحة إثباته، وهذا شأن القضايا غير البديهية يجب على القائل بها أن يقرنها بدليل صدقها سلباً أو إيجاباً، وهذا السلب الذي يزعمه المناطق (التصور لا ينال إلا بالحد) سلب بلا دليل، فهو قول بلا علم، وأين لهم الدليل على ذلك، وإذا كان هذا قولاً بلا علم وقد وضعوه أساساً للمنطق الذي جعلوه ميزاناً للعلوم، فكيف يكون القول بلا علم

أساسًا لميزان العلم ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢- أنهم يقولون أن مرادهم بالحد (هو القول الدال على ماهية المحدود) وهو قصدهم به فهو تفصيل لما دل عليه الاسم إجمالاً وهنا سؤال لا بد منه، ذلك أن الحد هو قول الشخص العارف بالحدود، وهذا الشخص (الحاد) إما أن يكون قد عرف الشيء المحدود بحد أو عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني مثل الكلام في الحد الأول وهو باطل لما يلزم عليه من الدور أو التسلسل وإن كان قد عرفه بغير حد بطل قولهم وفات غرضهم من أن التصور لا ينال إلا بالحد.

٣- إن الأمم من أهل الأرض جميعاً يعرفون الأشياء التي يحتاجون إليها ويحققون ما يريدون من العلم والعمل من غير معرفة منهم بالحد المنطقي ولا نجد أحداً من أئمة العلوم تكلم فيها لا أئمة الفقه ولا النحو ولا في الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات المختلفة مع أنهم يتصورون مفردات علمهم بعقولهم دون كلام لهم في الحد المنطقي.

٤- أن المناطق لم يتفقوا فيما بينهم على معنى موحد للحد وأشهر ما توصلوا إليه من الحدود أنهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق، وهذا التعريف عليه اعتراضات كثيرة وأمثال ذلك عند النحاة لما أخذ متأخروهم بنظرية الحد المنطقي ذكروا له بضعة وعشرين حداً، وكلهم معترضون عليها، وكذلك الأصوليون في تعريفهم للقياس. فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحد لم يكن قد أتيح لأحد من الناس معرفة شيء من هذه الأمور.

٥- أنهم يقولون أن الحد التام يتركب من الذاتيات والعرضيات (الجنس

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

والفصل) وهذا أمر متعذر أو متعسر، وقد اعترف الغزالي نفسه باستعصاء الحد وصعوبته.

٦- أن التعريفات إنما توضع للحقائق المركبة كالأجناس والأنواع مثلاً، وأما الأشياء البسيطة فلا تعريف لها حسب زعمهم، وقد مثلوا لذلك بالعقول وأمثالها من البسائط فليس لها حد عندهم، وكلهم قد وضعوا حدًا للعقل وعرفوه لأنه من التصورات المطلوبة عندهم، وهذا يعني أن تصور الأشياء قد يكون بغير الحد، وإذا أمكن معرفة الأمور البسيطة بغير الحد فغيرها من المركبات أولى لأنها أقرب إلى الحس والمشاهدة.

٧- إن المتكلم بالحد إنما يستعمل ألفاظاً دالة على معنى مطلوب في المحدود فإذا كان السامع غير عارف بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بدلالة اللفظ على المعنى مسبوق بتصور العقل للمعنى نفسه، فمن لم يتصور معنى الخبز والماء والسماء والأرض لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان متصوراً للمعنى اللفظ قبل سماعه لم يكن قد فهم معنى الخطاب من الحد المنطقي.

٨- إن هناك وسائل كثيرة لتصور الأشياء غير الحد المنطقي، فإن الإنسان قد يتصور الأشياء من خلال تجربته لها بحواسه الظاهرة كالألوان والريح والطعم، أو بحواسه الباطنة كالجوع والشبع واللذة والألم والحب والكراهية وفي هذه النقطة بالذات يضع ابن تيمية أسساً لمنهج قائم بذاته في المعرفة التجريبية التي تفيد تصور الأشياء بالتصديق بها في وقت واحد، وأكثر من هذا فهو يؤكد أن التجربة لا بد أن تكون سابقة على معرفتنا بالحد حتى نستطيع أن نعرف دلالة الألفاظ على معانيها وفهم الحد متوقف على معرفتنا بدلالة الألفاظ، وعلى

العقل أن يطابق الألفاظ التي يسمعها على المعاني التي سبق إدراكها والتي حصلها بفعل الممارسة اليومية وإدراكه المستمر، ثم ينتهي بعد ذلك إلى قوله بأن العقل يتصور الأشياء بحد كما يتصورها أيضًا بدون حد إذا توفرت عندنا المعرفة السابقة بمفردات الألفاظ ودلالاتها على معانيها، فدعوى المناطقة بأن تصور الأشياء لا يكون إلا بالحد دعوى خاطئة ولا يملكون دليلًا على صحتها.

والقضية الثانية في نقده للتعريف هي هل يمكن تصور الأشياء بالحدود المنطقية أو حسب عباراتهم هل حقيقة إن الحد يفيد العلم بالتصورات؟

إن المحققين من العلماء يرون أن فائدة الحد تنحصر في التمييز بين المحدود وغيره، وليست فائدتها تصوير المحدود أو بيان حقيقته كما زعم أرسطو، وصناعة الحد إنما هي اصطلاح وضعه أرسطو والشأن في ذلك شأن أصحاب الصناعات المختلفة والحرف المتنوعة فهي صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية وليست من الأمور الفطرية الأولية فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات أو اللغات كالمعرفة بصفات الأشياء من الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة، فهذه أمور حقيقية وفطرية لا مجال للخلاف فيها، أما أقوال المناطقة فهي وضع واصطلاح لهم فكيف يكون آلة لجميع العلوم، ثم يقدم ابن تيمية أدلة على أن الحد لا يفيد تصور الحقائق في شيء فيقول: (إن الحدود مجرد قول الحاد ودعواه ... وهي خالية من الحجة والبرهان. فإذا كان المستمع يعلم بصدقها سابقًا فإنه لم يستفد شيئًا من المعرفة بهذا الحد، وإن كان لا يعلم صدقها فإن مجرد قول الحاد لا يفيد السامع شيئًا ... لأن المخبر الذي لا دليل معه هو ليس بمعصوم في قوله، وعلى كلا التقديرين فإن الحد لا يفيد معرفة المحدود ولا يتم ذلك إلا إذا كان المستمع

يعتقد صدق المتكلم، وصدق المتكلم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه لبيان أن قوله صادق، وأئمة الفلاسفة يعترفون بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء وقد ذكر ذلك ابن سينا والرازي والسهروردي وأشار إليه الغزالي في المعيار^(١).

(ب) بين الماهية والوجود:

ومن الأخطاء التي وقع فيها المنطقة وأخذها عنهم الفلاسفة والمتكلمون، هو التفرقة بين الماهية والوجود ولقد بنوا على ذلك الأصل قولهم بأن تصور الحقيقة (الماهية) يكون عن طريق الحد التام. ثم قالوا إن الحد التام يحتوي على الذاتيات والعرضيات، ويقولون بأن الذاتي ما كان داخلاً في الماهية مثل دخول معنى الحيوانية في الإنسان، والعرضي ما كان خارجاً عنها كدخول معنى الكتابة في الإنسان، وينقض ابن تيمية هذا القول لأنه مبني على أصليين فاسدين. الأصل الأول: قولهم أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج المحسوس مستقلة عن وجودها الشخصي والجزئي.

والأصل الثاني: تفرقتهم بين الذاتي للماهية واللازم الضروري لوجودها. (أ) فدعوى المنطقة أن للماهية وجوداً مستقلاً عن الأعيان يشبه دعوى بعض المعتزلة أن المعدوم شيء مستقل في الخارج الحسي وهذا تصور خاطئ، وسبب الخطأ هنا أن المنطقة وتبعهم الفلاسفة رأوا أن الشيء يمكن أن يعلم بالعقل قبل وجوده في الخارج، ويمكن أن يحب ويكره ويمكن أن يطلب وينكر فقالوا لو لم يكن ثابتاً في الخارج لما طلبته النفس أو كرهته.

وحقيقة الأمر أن ذلك أمر موجود وثابت في الذهن فقط ولا وجود له خارج الذهن، فلا يشار إليه كما يشار إلى سائر المحسوسات، ومعلوم أن الوجود

(١) راجع مبحث الحد في: معيار العلم للغزالي.

الذهني للأشياء والتصورات العقلية الممكنة أوسع دائرة من الموجود في الأعيان، وهناك فرق كبير بين وجود الشيء في الذهن وتحقق وجوده في الخارج، ومعلوم أن ماهية الشيء هي عين وجوده في الخارج ولا فرق بينهما ولا انفصال لأحدهما عن الآخر، ونحن إذا تكلمنا في حقائق الأشياء المطلقة فإنما نتكلم عن أشياء ثابتة في الذهن فقط وليست موجودة في الخارج وليس هناك وجود خارج الذهن إلا الوجود العيني الشخصي للأشياء، وليس للماهية وجود متحقق إلا في أفرادها المحسوسة. ولقد غالى المناطقة والفلاسفة في تفرقتهم بين الماهية والوجود وتبعهم المتكلمون فقالوا بالوجود المطلق، والعقل المطلق وأدخلوا هذه التفرقة الفاسدة في أمور الميتافيزيقا فأطلقوا الوجود المطلق على الله، ومعلوم كما قلنا أن الوجود المطلق لا يوجد إلا في العقل فقط ولو كان كلامهم صحيحاً لما كان هنا إله يعبد ولا رب يخلق في خارج العقل، ومن هذا الأصل ينبغي أن نتلمس أسباب الخطأ والضلال لدى معظم الفلاسفة في كثير من مواقفهم في قضايا الميتافيزيقا.

(ب) أما الأصل الثاني الذي بنو عليه كلامهم في الحد هو ما ذكروه من الفرق بين العرض اللازم للماهية، والذاتي لها، ويرى ابن تيمية أن التفرقة بين الذاتي واللازم تفرقة لا معنى لها، وهي تفرقة فاسدة لأنها تفرقة بين الأشياء المتساوية لأننا إذا جردنا الماهية عن الصفات اللازمة لها لم يبق في الذهن منها شيء، فالزوجية والفردية وهما صفتان لازمتان للعدد مثل الحيوانية والنطق للإنسان لا نستطيع إدراك العدد بدونهما، كما لا نستطيع إدراك معنى الإنسانية إلا بلوازمها من الذاتي واللازم لوجودها وبدون فصل بينهما.

(ج) نقد القياس:

يدور كلام ابن تيمية في نقد القياس حول قضيتين أساسيتين، الأولى: هل

حقيقة أن التصديق لا ينال إلا بالقياس؟ وهذا يسمى بالمقام السالب.

القضية الثانية: هل حقيقة أن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

(أ) فبالنسبة للقضية الأولى يرى ابن تيمية أنها دعوى بغير علم وبدون دليل، ذلك أنها قضية سلبية نافية وليست من الأوليات الضرورية التي تعلم بالبدهة وهم لم يقدموا دليلاً على صحة هذا السلب فهو قول بلا علم.

ثم هم يقولون أن السلب لا يوصل إلى علم وأن العلم متعذر مع السلب لأن القضايا السلبية لا إنتاج لها. هذا اعتقادهم فكيف يحكمون على البشر أنه لا يمكنهم أن يعلموا شيئاً من التصديقات بدون قياسهم هذا.

وفي مجال حديث المناطقة عن مواد القياس يفرقون بين العلوم البديهية والعلوم النظرية المكتسبة، ولا يمكن أن تكون الأقيسة كلها نظرية لأن الأمر النظري يحتاج في تحقيقه إلى الأمر البديهي. ومعلوم أن هذا الفرق بين النظري والبديهي فرق نسبي وإضافي. فقد يكون الشيء بديهيًا عند شخص ما ولا يكون كذلك عند غيره. وقد يتعسر على البعض الحصول عليه بنظر طويل ويصل ابن تيمية من هذا إلى القول بعدم الحاجة إلى الحد الأوسط في القياس الذي يربط بين المقدمتين، فإن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذا القياس وبالتالي لا يحتاج فيه إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة، فإذا كانت المقدمات بديهية فيكفي فيها تصور طرفي الموضوع والمحمول دون توسط الحد الأوسط.

ومما يثبت أن التصديقات نسبية عند ابن تيمية، أنه يعتبر القياس تعليلاً ذهنياً للشيء الموجود في الخارج، فكل شخص يستطيع أن يعلل وجود الموجودات كما يستطيع فهمها ويحكم عليها من خلال إحساسه بها ولهذا فقد استخدم

بعض المناطق قياس العلة أو (برهان لم) الذي يستفهم به عن علة الوجود والبعض الآخر استخدم قياس أن وهذا يثبت تفاوت قوى الناس الذهنية، ونسبية المعرفة بين الأشخاص يترتب عليها بالضرورة اختلاف طرق الحصول عليها، ومنها ما يكون حسيًا، ومنها ما يحتاج إلى نظر واستدلال ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك.

والذي يحصل على المعرفة بالحس والتجربة لا يحتاج إلى القياس ولا إلى معرفة الحد الأوسط والذي يحصل المعرفة بالنظر والاستدلال لا يحتاج إلى الحد الوسط أيضًا إلا إذا أراد أن يقنع غيره، فيورد الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة. وقد يستخدم فيها الحد الأوسط لإقناع غيره فقط، في حين أن هذه القضايا ثابتة لديه هو ومتحصلة في ذهنه.

(ب) نقض القول بالقضية الكلية :

سبق أن ذكرنا قول المناطق بوجوب القول بالقضية الكلية في القياس لكي ينتج، ولهذا قالوا: ولا إنتاج من جزئيتين في أي قياس، لا بحسب صورته ولا بحسب مادته وهذا محل اتفاق بينهم ويرد ابن تيمية على ذلك بأنه يجب أولاً معرفة ما إذا كانت القضية الموجودة في القياس هي فعلاً قضية كلية أم لا، لأنه إذا ثبت أنها غير كلية لا يحصل بها علم ولا نصل منها إلى نتيجة، وإذا كان لا بد من العلم بأن القضية ذاتها كلية فيصبح العلم بذلك أمراً بديهيًا وضروريًا، وبالتالي يكون كل واحد من أفراد هذه القضية بديهيًا من باب أولى، وإن كان العلم بها نظريًا فيحتاج الأمر إلى علم بديهي، وهذا يؤدي إلى الدور الباطل، يقول ابن تيمية وهكذا يقال في سائر القضايا التي يجعلونها مبادئ البرهان ويسمونها الواجب قبولها، سواء كانت حسية ظاهرة، أو باطنة أو مجربة أو متواترة أو حسية

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

مثل العلم يكون ضوء القمر مستفادًا من الشمس، ومثل العقليات المحضّة كقولنا الواحد نصف الاثنين، فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة فيها ممكن بدون توسط ذلك البرهان، فإذا قيل:

هذا العالم محدث

كل محدث لابد له من محدث

إذن العالم له محدث

فالقضية الكلية في هذا القياس هي قولنا كل محدث لابد له من محدث ويمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان إلا بها، ولو شك عقل الإنسان في عدم جواز أن يحدث هو بلا محدث أحدثه فجواز ذلك في غيره من المحدثات أولى، وإن جزم عقله بذلك في نفسه فلا يحتاج علمه بالنتيجة إلى العلم بالقضية الكلية، وحينئذ لا يحتاج إلى القياس، ومما يوضح هذا إنك لا تجد أحدًا من بني آدم يريد أن يعلم مطلوبًا بالنظر ويستدل عليه بالقياس البرهاني إلا ويمكنه العلم بذلك المطلوب دون حاجة إلى ذلك القياس.

(ج) هل لابد في كل قياس من مقدمتين:

ذكر أرسطو أن القياس لابد فيه من مقدمتين وتبعه في ذلك جميع المناطق فلا يتأتى عندهم قياس من مقدمة واحدة ولا يكون القياس بأكثر من ذلك وبين ابن تيمية فساد هذا القول من وجوه عديدة، فأنت لا تجد أحدًا من سائر العقلاء غير المناطق قد نظم دليله على قوله بمقدمتين وإنما يذكر الدليل الذي يلزم عنه مدلوله لزومًا ضروريًا فقد يكون الدليل من مقدمة واحدة، وقد يكون من مقدمتين وقد يكون من مقدمات أكثر بحسب حاجة الناظر المستدل، إذ حاجة

الناس تختلف ومعلوم أن القضايا العقلية لا يحتاج العلم بها إلى مقدمتين، وكذلك القضايا الدينية لا يحتاج العلم فيها إلى قياس عقلي، فإذا كنا نستغني عن القياس البرهاني في العقليات، ونستغني عنه أيضًا في السمعيات وسائر المعارف الدينية فيمتنع القول إذن بأن العلم لا يحصل إلا بالقياس البرهاني.

ومما يوضح ذلك أن القضية الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن قد أدركنا بحسنا أن هذه النار المعينة فقط محرقة ولم يندرج فيها أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا كل نار محرقة. فإن علمنا بصدق هذه القضية الكلية مستفاد من علمنا بصدقها في الجزئية من باب أولى، بل إن صدقها في الجزئية هو دليل صدقها في الكلية.

وإذا قيل بأن المراد بالقياس هو العلم بالكليات والكليات لا تكون إلا في الأذهان. قيل لهم: على هذا التقدير فالبرهان لا يفيد الحكم بشيء موجود في الخارج أصلاً، بل بأمور مقدرة في الأذهان، فيكون عديم المنفعة في العلم بالموجودات.

وأرسطو يقصر الاستدلال في القياس على مقدمتين فقط وهذا باطل ومخالف للفترة وفيه من التطويل ما لا فائدة له فقد يستدل الإنسان إذا شاهد أثرًا أن له مؤثرًا، وإذا رأى الكتابة أدرك أن لها كاتبًا من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين فدعوى ضرورة ذلك دعوى باطلة.

والجانب الثاني في نقد القياس هو قولهم: أن القياس يفيد العلم بالتصديقات وهذه القضية من أدق القضايا التي عرض لها ابن تيمية؛ فإذا كان القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة فهل من الضروري أن علمنا بالنتيجة يتوقف على علمنا بالمقدمتين أم أننا قد نعلم النتيجة دون حاجة إلى العلم بالمقدمات؟

ولقد حصر المناطقة العلم في طريقتين:

الأول - طريق التصورات التي لا تحصل إلا بالحد.

والثاني - طريق التصديقات التي لا تنال إلا بالقياس، وحصر العلم في هذين الطريقين فقط لا دليل عليه، وهو ادعاء كاذب فإذا قالوا إن العلم التصديقي لا ينال إلا بهذين الطريقين فإنهم في ذلك قد أوجبوا على كل متعلم ومن أراد أن يعلم شيئاً أن يتعلم أولاً الحد والقياس، وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والإثبات معاً فليس ما نفوه من طرق غيرهم في العلم كلها باطل، وليس ما أثبتوه من طرقهم كلها حق، ويتلخص نقد ابن تيمية للقياس في هذه النقطة فيما يأتي:

١- القياس لا يفيد جديداً:

تكلم كثير من النظار في المنطق وبينوا أن ما ذكره أرسطو في القياس من صورته ومواده ليس فيه فائدة علمية جديدة على السامع ما يصحب ذلك من تعب ومشقة وما يمكن أن نصل إليه بالقياس نستطيع الوصول إليه بدونه، فهو عديم الفائدة في التأثير في تحصيل العلم وجوداً وعدمًا فليس فيه تحصيل لعلم مجهول ولا حاجة به إلى علم موجود وقد نبه إلى ذلك الغزالي أيضًا قبل ابن تيمية.

٢- البرهان المنطقي غير فطري:

لا شك أن أقصر الطرق إلى العلم الحقيقي هي الطرق الفطرية، لأنها أكثر استقامة ودلالة على المطلوب ومطلوب الأدلة هو الكشف والإثبات لا أن تكون عراقيل تمنع الوصول إلى المطلوب فإذا كان القياس صورياً وشكلياً أي يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علماً بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه المرء من العلوم الأخرى ونضرب مثلاً على ذلك: فلو قيل لرجل أقسم هذه الدراهم بين هؤلاء بالسوية فقال له أصبر، فإنك لا تعرف

القسمة حتى تعرف حدها. وتميز بينها وبين الضرب، لأن القسمة عكس الضرب، فالضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر. والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر، ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم ... إلخ فإذا ألزم المرء نفسه ألا يقسم الدراهم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة لأن فطرته كافية في تقسيم المطلوب بين النفر بالسوية دون حاجة إلى كل هذه التفريعات.

والكلام على القياس متفرع عن الكلام في الأدلة وفي صحتها، والحقيقة المعتبرة في كل دليل هو «اللزوم» الضروري بين الدليل ومدلوله، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على لازمه وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولم يتصوره بعقله. فإنه يكفي أن يعرف المرء أن هذا لازم لهذا لكي يحكم بصحة الدليل أو فساده ومعلوم، أن صدق القياس يتوقف على صدق مواده فإن كانت مواده يقينية استطعنا الوصول إلى النتيجة دون نظم القياس والعبرة ليست بنظم القياس لكن بصدق مواده فإذا كانت يقينية فتكون ثابتة لا تتغير وبالتالي نصل بها إلى المعرفة اليقينية.

٣- القياس استدلال معكوس:

ومن عيوب القياس أيضاً أننا نستدل فيه بالخفي على الجلي، لأن البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وإيضاحه، فإذا كان المدلول عليه أشد وضوحاً وجلاء من نفس الدليل فأنت بذلك تقلب الأوضاع وتعكسها.

ومن المعلوم أن القياس يفيد العلم بقضية كلية، ويستدل فيه بصدق الكلية على صدق الجزئية، وهذا أمر معكوس تماماً. لأن صدق الجزئية أسبق إلى العقل من صدق الكلية. لأن علمنا بأن محمداً محدث أسبق من علمنا بأن كل إنسان

محدث. ويستدل المناطق في القياس بالقضية الكلية على القضية الجزئية وهو استدلال بالخفي على الجلي كما سبق. لأن علم العقل بالقضية الجزئية أمر محسوس فهو أسبق إليه من العلم بالقضية الكلية.

هذه بعض وجوه النقد التي وجهها ابن تيمية إلى منطق أرسطو. وهو جزء من كل تمثّل في هجومه الشديد على فلسفة اليونان بصفة عامة، ولقد كان لموقف ابن تيمية من المنطق أثر كبير في نقد المعاصرين للمنطق. وقد أشار إلى هذه الحقيقة كثير من الدارسين. كما يرى المرحوم الدكتور علي سامي النشار في كتابه مناهج البحث لدي مفكري الإسلام أن نقد ابن تيمية لشرط المقدمتين في القياس كان اتجاهاً عربياً وإسلامياً عاماً يقوم على أساس إطلاق الحرية للفكر من كل قيد وعدم التقيّد بأي قيد صناعي.

وإذا كان ابن تيمية قد هاجم القياس بهذه الحدة وانتهى إلى قوله بأن صورة القياس فطرية لا تحتاج إلى تعلم، فقد وضع في كتابه الرد على المنطقيين بديلاً عن طرق اليونان التي بين فسادها، وأشار إلى الطرق العلمية الصحيحة القريبة إلى الفطرة وهي طريقة الكتاب والسنة، وطريقة الحس والتجربة. طريقة الآيات الحسية والنفسية وقياس الأولى. وكلها دلائل يلزم عنها مدلولها بالضرورة بلا تكلف ولا مشقة وقد سبق ابن تيمية في نقده للمنطق كلاً من جون ستيوارت مل، وبيكون في جعله الحس والتجربة والاستقراء أساساً للمعرفة الصحيحة^(١).

٢- الاستقراء العلمي

تكلم كثير من نظار المسلمين عن الاستقراء بأنواعه التام والناقص فأشار إليه

(١) انظر الرد على المنطقيين ص ٨ - ١٢٠، وانظر كذلك مقارنة بين الغزالي وابن تيمية د. محمد رشاد سالم ص ٢٧.

الغزالي كما سبق، كما أشار إليه ابن سينا والفارابي في شروحهما على منطق أرسطو، غير أن الاستقراء في العصر الحديث قد أصبح الأساس العلمي في المنهج التجريبي لدى العلماء لكثير من الاعتبارات التي أفادها من ربطه بالواقع والتجربة، وسوف نتكلم بالتفصيل عن الدور الكبير الذي أشار إليه القرآن في ضرورة ربط المعرفة بأساس من اليقين المستمد من الواقع المجرب وسوف نعقد لذلك فصلاً خاصاً فيما بعد.

ولقد عرف العلماء الاستقراء بأنه تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى قانون كلي عام يصدق عليها وعلى ما شابهها من الحالات الأخرى، أو هو انتقال الذهن من حكم خاص إلى حكم عام بواسطة.

وينقسم الاستقراء إلى نوعين:

١ - استقراء تام وهو الذي يقوم على فحص كل الأمثلة الجزئية بحيث لا تتخلف حالة واحدة عن الإحصاء والفحص، ولقد أطلق الباحثون على نتيجة هذا النوع من الاستقراء أنها اجتهدانية مع اعترافهم بصعوبة الإحصاء الكامل لكل ظاهرة من الظواهر. ومن أهم خصائص هذا اللون من الاستقراء أن مقدماته كلية والنتيجة أيضاً كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات لزوماً ضرورياً، وليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل.

والمثال الذي ذكره أرسطو على هذا النوع من الاستقراء هو: الإنسان - الحصان - البغل - طويلة العمر - وكل هذه الحيوانات لا مرارة لها - إذن فجميع الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر.

ولقد وجه العلماء إلى الاستقراء التام اعتراضات كثيرة من أهمها، أنه لا سبيل لنا إلى الإحصاء الكامل لكل أفراد الظاهرة أو جزئيات الكلي. فكيف أحصى

أرسطو كل أفراد الإنسان والحصان حتى يصدر هذا الحكم العام، وقد اعتذر عنه مؤيدوه بأنه لا يحكم على أفراد الإنسان وإنما يحكم على النوع ككل. وإذا كان هذا الاعتذار صحيحًا فكيف عرف أرسطو أن هذه الأنواع فقط هي التي لا مرارة لها وأنها فقط طويلة العمر. ومن هنا بدا لمعظم الباحثين أن هذا النوع من الاستقراء غير ممكن إن لم يكن مستحيلًا.

٢- الاستقراء الناقص: هو الذي لا يحصى جميع الظواهر إحصاء كاملاً ويكتفي فيه الباحث ببعضها ثم يعمم الحكم على الجميع، والعمدة في النوع من الاستقراء ليس هو مجرد الإحصاء الكمي كما في النوع الأول، وإنما يعتمد أصلاً على الملاحظة والتجربة للوصول إلى اكتشاف العلة أو القانون العام الذي يصدق على هذه الجزئيات المتفرقة.

ويعتبر المحدثون هذا النوع من الاستقراء جديرًا بأن يسمى استقراء علميًا.

بين القياس والاستقراء:

- ١- يعتبر كل من القياس والاستقراء منهجًا مستقلًا في الاستدلال.
- ٢- في الاستقراء يكون انتقال الذهن من جزئي إلى كلي للوصول إلى قانون عام فهو استدلال صاعد. أما القياس فيتم فيه الانتقال من الكلي إلى الجزئي. ولذلك فهو استدلال هابط.
- ٣- يعتمد القياس على صدق المقدمتين شكلاً وصورة مع النتيجة دون اهتمام بصدق النتيجة مع الواقع أو عدم صدقها، أما في الاستقراء فلا بد من صدق النتيجة مع الواقع، ولذلك فإن القياس يسمى صورياً أما الاستقراء فهو واقعي.
- ٤- صدق النتيجة في القياس ضروري ومطلق بالنسبة للمقدمتين، أما النتيجة في الاستقراء فقد تكون احتمالية بالنسبة للواقع وقد تكون يقينية.

٥- لا يضيف القياس معلومات جديدة عما هو مذكور في المقدمات أما الاستقراء فيضيف جديداً لم يذكر في جزئياته. ولما كان الاستقراء وثيق الصلة بالواقع لأنه يستمد منه صدق النتيجة أو كذبها، فقد اعتبره المعاصرون منهجاً للبحث في العلوم لاعتماده على ملاحظة الواقع في اكتشاف قوانينه وذلك عن طريق الملاحظة والتجربة وفرض الفروض واختيار صحتها ثم استبعاد الفرض الزائف واستبقاء الفرض الصحيح.

مراحل المنهج الاستقرائي

١- الملاحظة والتجربة:

هي أول مرحلة يقوم بها الباحث لإتمام عملية الاستقراء العلمي ملاحظة الظاهرة موضوع البحث بقصد الكشف عن خصائصها وأسباب وجودها، وهي ملاحظة مقصودة يقوم بها الباحث في ظروف متغيرة بالكشف عن أسباب وخصائص هذه الظاهرة المقصودة، ولعل أوضح مثال على ملاحظة الظواهر ما يقوم به علماء الفلك من رصد حركة النجوم والأفلاك للكشف عن قوانينها، وأوضح مثال على التجربة ما يقوم به علماء الطبيعة في المعمل من تجارب على مادة معينة للكشف عن عناصرها المكونة لها واكتشاف قانونها. ولا شك أن إجراء التجارب أهم من مجرد الملاحظة، لأن الملاحظة عمل كمي عددي أما التجربة فتتعلق بالكشف عن العلل والقوانين التي تحكم هذا الكم من الظواهر.

شروط الملاحظة:

(أ) الدقة:

من أهم شروط الملاحظة أن يكون الباحث دقيقاً في تسجيلها ورصدها، وهذا يستلزم منه أن يكون سليم الحواس، واعياً بماذا يفعل، وأن تتوفر عنده الأدوات والأجهزة اللازمة لتسجيل كل ما يراه حول ملاحظته، لأن طبيعة عمله قد تستدعي استحضار الآلات المخصصة التي لا يتم عمله إلا بها.

(ب) الموضوعية:

وهذا يعني أن يسجل الباحث ما يراه فعلاً ويلاحظه لا ما يريد هو تسجيله، وفرق كبير بين تسجيل الموجود واقعاً أمام الباحث وتسجيل ما يرغب الباحث في تسجيله، فالموقف الأول هو موقف الباحث الموضوعي الذي يقصد الحق الموجود. أما الثاني فهو متبع لهواه وليس باحثاً عن الحق. وهذا يستدعي من الباحث أن يكون أميناً، فلا يسجل إلا ما يراه فعلاً، وأن يبتعد عن الأغراض الشخصية ولا يتعصب لفكرة سابقة في ذهنه يرغب في إظهارها على حساب التجربة، وألا يكون متعصباً لمذهب معين أو لعالم معين، بل يكون هدفه الحق لذات الحق.

(ج) القدرة العقلية عند الشخص نفسه:

وسواء كان يقوم الباحث بالملاحظة أو بالتجربة، فلا بد أن تتوفر فيه بعض الشروط الضرورية حتى يقوم بعملية الملاحظة على الوجه المطلوب، فينبغي أن يكون فطناً مزوداً بروح النقد والتمحيص، فلا يسارع في تأييد وجهة نظره في فهم الظاهرة إلا بعد تمحيص كل الاعتراضات حولها لتخرج ملاحظته من التجربة

وقد ازدادت قدرة في التعبير عن الواقع، هذا بالإضافة إلى أن التجربة لو تمت بالروح النقدية فإنها تمنعه من الوقوع في الأخطاء المحتملة^(١). وهذه الشروط ينبغي توفرها في التجربة أيضًا ولا فرق في ذلك بين الشخص الذي يقوم بالملاحظة أو التجربة.

٢- الفرض:

لا يكتفي الباحث بالملاحظة والتجربة في تفسير الظواهر التي يشاهدها لأن الملاحظة والتجربة لا يستطيع الباحث من خلالها أن يصل إلى إدراك العلاقات المتبادلة بين الظواهر التي لاحظها، ولا يفيد في إدراك هذه العلاقة كثرة الملاحظات دون أن يتساءل عن أسباب حدوثها وعن العلاقة بينها وبين أسبابها. وانتقال الذهن من الحالات الجزئية إلى القانون العام الذي يهدف إليه الاستقراء لا يتم دفعة واحدة، لأن الظاهرة حالة جزئية واحدة والقانون كلي وعام وهناك فرق كبير بين الموقفين. وهنا تتمثل فطنة الباحث وسعة خياله في طرح مجموعة من التساؤلات التي تسمى فروضًا ليصل منها إلى الكشف عن أسباب الظواهر. ولا قيمة للملاحظة والتجربة إذا لم يتبعها الفرض الذي يكشف لنا عن القانون العام الذي يحكم هذه الظاهرة وما ماثلها.

ولا يقتصر دور الباحث على الملاحظة أو التجربة أو النتائج التي تؤدي إليها، وإنما لابد أن يكتشف العلاقة بين هذه الظواهر وأسبابها ليربط بينها بالتفسير العلمي الصحيح ليستطيع أن يتنبأ بالمستقبل ويعرف أن هذه الظاهرة سوف تحدث مرة أخرى إذا تكررت نفس الظروف التي حدثت فيها. ودائمًا ينبغي أن

(١) راجع المنطلق الحديث ومناهج البحث. المرحوم. دكتور محمود قاسم (الاستقراء).

يعلم الباحث أن الملاحظة الدقيقة هي التي تؤدي إلى نتائج صحيحة^(١). وكلمة «فرض» عرفت لدى الإغريق بمعنى المبدأ العقلي الذي يسلم المرء بصحته بدلاً من أن يملك دليلاً على صحته لشدة شيوعه وعمومه، كقولنا أن العددين المساويين لعدد ثالث متساويان، فهذه قضية يسلم بها الرياضي بدهاة لشدة عمومها بين أهل الاختصاص. وقد استعملها أفلاطون في نفس المعنى تقريباً فكانت كلمة فرض مساوية عنده لكلمة مبدأ أو هي المبدأ العام الذي نستنبط منه جميع القوانين الفرعية بطريقة قياسية. أما أرسطو فقد عرف الفرض بأنه المنبع الأول لكل معرفة نكتسبها، وأنه نقطة البدء في البرهنة، وهذا يقرب من المعنى الذي أخذ به أفلاطون. وفي العصور الوسطى كانت تستعمل الكلمة بمعنى القضايا التي تستنبط منها بعض الأحكام الجزئية التي تسمح بالتنبؤ بالظواهر في المستقبل. وفي عصر ديكارت استخدمت كلمة فرض بمعنى الحدس أو التكهن أو التخمين، وهذا يعني أن الفروض هي تكهنات يضعها الباحثون لاكتشاف العلاقات بين الظواهر وأسبابها. فالفرض إذن حدس بالسبب في وجود الظاهرة وإذا صدق هذا الحدث بعد اختباره أصبح قانوناً عاماً نرجع إليه في تفسير هذه الظاهرة عند تكرار حدوثها. وهذا هو غاية الاستقراء وهدفه في الكشف عن القانون أما إذا كذب الحدس فينبغي البحث عن فرض آخر نتوقع صحته وصدقه في تفسير الظاهرة^(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) الاستقراء والمنهج العلمي. د. محمود زيدان ص ٤٨.

أهمية الفروض:

لا شك أن الكشف العلمية الكبرى تخضع في نشأتها للفرض العلمي فقوانين نيوتن في تفسير الجاذبية، وقانون الطفو وغيره لم تكن في بدايتها إلا فروضاً حدس بها أصحابها ثم قاموا بتجاربهم لإثبات صحة هذه الفروض إلى أن أصبحت قوانين عامة أسهمت في تقدم العلوم المختلفة، ولقد تبنى المنهج التجريبي مبدأ الملاحظة والتجربة والفروض واعتبر الفرض جوهر المنهج وأساسه، ومنه تكون البداية في كل استدلال تجريبي، وسواء كان الفرض صحيحاً أو زائفاً فإنه يسهم في إثراء التجربة ونموها، وقد يستخدم الفرض في الكشف عن القوانين الثابتة في الأشياء التي تسيطر على مجموعة من الظواهر المتعلقة بالماضي فيساعدنا على تفسير الأحداث التاريخية التي وقعت في الماضي والوقوف على أسبابها، كما يستعملها أيضاً في التنبؤ بما سيقع مستقبلاً وذلك إذا كان يتعلق بالظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، وتبدو أهمية الفرض في تنبيه الباحث إلى أنواع التجارب التي يقوم بها بناء على حدسه بالقانون العام، وكثيراً ما يرشد الفرض الباحث إلى ظواهر جديدة لم يكن له أن يلحظها لولا هذا الفرض. وإذا صدق الفرض وأصبح قانوناً عاماً تغيرت وظيفته، إذ يستخدم بعد ذلك في تفسير الظواهر التي نجهلها أو نجهل أسبابها، وفي الواقع ليس العلم إلا فرضاً أكثر عمومية يتسم بالاحتمية المطلقة، والمبادئ العامة في العلوم المختلفة ليست إلا فروضاً قد ثبت يقين العلماء بها، ومعظم الحقائق العلمية والنظريات الطبيعية بدأت بالفرض الصحيح.

أنواع الفروض

١- الفرض العملي:

لابد أن نميز هنا بين الفرض العلمي وغيره من الفروض الأخرى، إذ الفرض ليس قاصراً على العلماء وحدهم، فبجانب الفرض العلمي يوجد الفرض الأسطوري الذي كان يستخدم في العصور السابقة على الاكتشاف العلمي في تفسير بعض الظواهر، كما كان الشأن لدي قدماء المصريين، وهناك الفرض التاريخي، والفلسفي إلخ.

وقد يستعمل المرء الفرض في حياته العادية بطريقة تلقائية فطرية في حل مشاكله اليومية، فإذا ظهر أمامه مشكلة من نوع ما، فإنه قد يضع أمامه مجموعة من الاحتمالات التي يتوقع حل مشكلته في واحد منها، ثم يختبر كل الاحتمالات ليميز بين الصحيح منها والزائف، ومن هذا القبيل ما يقوم به رجال المخابرات بصدد البحث عن مرتكبي الجرائم. فهم يبدأون أولاً بجمع المعلومات، وقد يستعينون في ذلك ببعض الشهود. ثم يفحصون مكان الجريمة. ثم يتخيلون الوسائل التي يمكن أن يستعين بها المجرم في فعل الجريمة، وقد يلجأون إلى الاستعانة بالبصمات المجموعة من المجرمين ويقارنون بينها وبين البصمات الموجودة في جسم الجريمة، ثم يقارنون بين ظروف الشخص الذي هو موضع الشبهة وظروف ارتكاب الحادث. ثم يضعون مجموعة من الفروض يصلون بها إلى تعيين الشخص بيقين. وهكذا فإن الحياة اليومية لكل شخص منا تبدو كأنها مجموعة الفروض المتتالية والتلقائية التي يقوم بها الإنسان بطريقة عشوائية ينظم بها حياته الخاصة وعلاقته بالبيئة والمجتمع، وقد يطلق على هذا النوع اسم الفرض العملي أو الفطري.

٢- الفرض الفلسفي:

هو امتداد للفرض الأسطوري ومرحلة من مراحل التاريخة المتطورة فمثلاً تخيل قدماء المصريين أن العالم صندوق كبير سقفه السماء وقاعه الأرض فهذا فرض أسطوري. ثم تطور هذا الفرض عند اليونان فوضعوا فرضاً يفسر نشأة الكون كله وأرجعوا أصله إلى الماء. وقال آخرون بل هو الهواء. وآخرون قالوا هو الماء والهواء. وهكذا تطور الفرض الأسطوري فتحول إلى الفرض الفلسفي، وتعدد هذه الفروض بحسب تعدد أصحابها وطبيعة المشكلات التي تعالجها، ولا يحتاج في الفروض الفلسفية إلى التحقق من صدق نتيجتها. ولا يستطيع صاحبها أن يدعي لها هذا الصدق اليقيني، ومع أنها لا ترقى إلى اليقين الجازم إلا أنها قد تتحول عند بعض الشعوب إلى عقائد وأديان. كما هو الشأن في مذهب زرادنشت الذي افترض أن هناك إلهاً للخير وإلهاً للشر بناء على أنهما ضدان لا يرجعان إلى أصل واحد. وتحول هذا الفرض إلى عقيدة عند الفرس قديماً. وكذلك الأمر عند ماني وبوذا فإن مذاهبهم كانت في بداية عهدها فروضاً عقلية ثم تحولت بفعل الزمن إلى عقائد وديانات يأخذ بها كثير من الناس.

٣- الفرض العلمي:

وهو المرحلة الثالثة للاستقراء. إذ تبدأ مراحلها بالملاحظة ثم التجربة ثم الفرض، ويمتاز الفرض العلمي عن الفروض الأخرى بأن الباحث لا يتكهن بالنتيجة قبل أن تقول التجربة كلمتها بخلاف الفرض الفلسفي أو الفرض العملي. فإن الشخص قد يحبس بنوع النتيجة، التي تكون في معظم الأحيان خاطئة ولا يكتشف خطأها إلا بعد زمن طويل.

وقد يعرض الفرض الفلسفي كما لو كان حقيقة مطلقة لا تحتاج في إثبات

صحتها إلى برهان. أما الفرض العلمي فإن الباحث يعرضه كما لو كان سؤالاً يحتاج إلى إجابة، أو على هيئة احتمال يقدم فيه الشك على اليقين. ثم ينتظر تأكيد صحة الفرض أو كذبه من التجربة ذاتها.

أهم شروط الفرض العلمي :

وقد وضع العلماء شروطاً للغرض العلمي من أهمها:

١ - أنه يستمد صدقه من الملاحظة والتجربة، فهو يبدأ من الواقع الحسي وينتهي إلى الواقع الحسي، ولا مجال فيه للشطط العقلي أو الاجتهاد والتخمين، ولذلك فهو يركز دائماً على الحقائق المشاهدة، فالملاحظة والتجربة مقدمة ضرورية للفرض العلمي الصحيح.

٢ - ألا يقبل الواقع صدق نقيضه، وهذا يتطلب من الباحث أن يقوم بتمحيص الفرض ونقده قبل الشروع في إجراء التجارب عليه، فإذا ظهر له أن نقيض هذا الفرض صحيح فيكون فرضه حينئذ خاطئاً. لأن صدق نقيضه يعني كذبه هو، وعلى الباحث أن يستبعد الفرض الزائف ويبحث عن آخر. وهكذا إلى أن يصل إلى فرض لا يصدق نقيضه.

٣ - أن يكون الفرض غير متعارض مع الحقائق العلمية الثابتة، وإلا كان الفرض غير صحيح. وعلى الباحث أن يفرق هنا بين الحقائق الثابتة والنظريات التي ما زالت خاضعة للشك والتمحيص. فليس كل ما يدعيه العلماء حقائق علمية بلغت درجة اليقين، وإنما معظمها نظريات وقد تكون فروضاً لم ترق إلى مستوى النظرية. وينبغي أن يعلم أن أسمى الفروض هو ما طابق الواقع.

٤ - يجب على الباحث أن يحدد فرضه في صيغة دقيقة تمكنه من إجراء الملاحظة والتجربة عليها بسهولة ويسر، وأن يقتصد في عدد الفروض بقدر

الإمكان لأنه كلما زاد عدد الفروض تشتت ذهن الباحث وتوزع جهده وفكره. وهذا قد يؤدي إلى عدم وضوح الرؤية وعدم الدقة في الوصول إلى النتيجة بسبب ترده وتحيره بين الفروض الكثيرة.

تحقيق الفرض:

بعد القيام بالعمليات السابقة ينتهي الباحث إلى اختيار صحة الفرض الذي اهتدى إليه، ولا يمكن الاقتصار على مراحل الملاحظة والتجربة والفرض دون هذه المرحلة الأخيرة، لأنها هي التي تبين له فساد هذا الفرض فيستبعده من مجال البحث، أو يتبين له صدق الفرض فيجعله قانوناً عاماً ينطلق منه لتفسير الظواهر المشابهة ولا يرقى الفرض إلى مستوى القانون العلمي إلا بعد التأكد من صدقه في هذه المرحلة، وفي هذه المرحلة يستعرض الباحث جميع الفروض والاحتمالات الممكنة ثم يبرهن على فساد جميعها ما عدا فرضاً واحداً لا يجد عنده ما يعارضه ولم يتبين له فساده فيبدأ في تحقيق صدقه واختباره، وهناك طرق مختلفة للتأكد من صحة الفرض العلمي.

١- طريقة الاتفاق:

ويقصد بها أن تكون هناك ظواهر متعددة تتفق كلها في حالة واحدة لكنها تختلف في جميع الحالات الأخرى، فإن الحالة الواحدة التي تتفق فيها كلها تكون سبباً في وجود الظاهرة. فإذا قلنا مثلاً إن ظاهرة الرشوة منتشرة بين معظم أبناء العصر، ووجدنا أن بعض أبناء العصر يختلفون في كل شيء ولكنهم يتفقون في قلة التدين وانعدام الأخلاق. فيمكن لنا أن نفسر وجود ظاهرة الرشوة بأن سببها هو قلة التدين وانعدام الخلق. وهذه الطريقة تستخدم غالباً في مرحلة وضع الفروض.

٢- طريقة الاختلاف:

ويقصد بها المقارنة بين ظاهرتين أو أكثر فنجد أنهما تتفقان في كل الحالات وتختلفان في حالة واحدة. فيدل ذلك على أن حالة الاختلاف هي سبب وجود الظاهرة.

وهذان الطريقتان في التحقق من صحة الفرض يعتمدان على قانون السببية. لأن وجود السبب في الطريقة الأولى نتج عنه مسببه، واختفاؤه في الطريقة الثانية نتج عنه اختفاء المسبب أيضًا، وهذا ما يسمى بقانون العلية ومعلوم أن العلة تدور مع معلولها وجودًا وعدمًا. وهذا بناء على الاطراد والثبات في الطبيعة. ومن أمثلتها في حياتنا الاجتماعية أنك قد تدخل ديوانًا كبيرًا فتلتقي بمجموعة كبيرة من الموظفين أحدهما يرتشي والآخر لا يرتشي فتبحث عن السبب وتضع مجموعة من الفروض. فتجد أن جميعهم يتفق في جميع الظروف والحالات إلا أن بعضهم ينحدر من أسرة متدينة والآخر ينحدر من أسرة فاسدة. فيكون اختلافهما في نوع الأسرة التي ينتمي كل منهم إليها هو سبب الظاهرة.

٣- طريقة التلازم:

ويقصد بها أن يكون وجود الظاهرة ملازمًا لوجود شيء آخر ومرتبطة به وجودًا وعدمًا. كتوقف العلة على معلولها، فالظاهرة التي تقع كلما وجدت ظاهرة أخرى علينا أن نحكم بتلازم الأولى للثانية. كظاهرة البرق عند نزول المطر، وظاهرة الحرارة عند احتكاك المعادن.

ومن أمثلتها في الحياة الاجتماعية، ظاهرة انتشار المرض عند افتقاد النظافة، وقد يكون هذا التلازم عكسيًا بمعنى أن وجود الظاهرة يلزم عن اختفاء ظاهرة أخرى كما في المثال السابق، وقد يكون تلازمًا طرديًا بمعنى أن وجود الظاهرة

يرتبط بوجود الظاهرة الأخرى. كوجود الحرارة عند وجود الاحتكاك، وتفشي المرض عند تفشي الجهل.

٤- التغير النسبي:

بمعنى أنه إذا تغيرت ظاهرة بنوع ما من التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى نوعاً ما من التغير فإن هناك علاقة سببية بين الأولى والثانية. وتعتمد هذه الطريقة على ضرورة التلازم بين العلة والمعلول فإذا كان نمو النبات يتغير نوعاً ما من التغير كلما تعرض لأشعة الشمس أدركنا نوع العلاقة بين أشعة الشمس ونمو النبات وأن الأولى سبب في الثانية.

٥- طريقة البواقي:

إذا لاحظنا مجموعة من الظواهر يترتب عليها مجموعة من النتائج واستطعنا اكتشاف العلاقة بين كل الظواهر ونتائجها ما عدا ظاهرة واحدة ونتيجة واحدة فإن الظاهرة المتبقية تكون سبباً في النتيجة المتبقية. وتعتمد هذه الطريقة على ارتباط كل علة بمعلولها في كل من الظواهر والنتائج فلو لاحظنا مثلاً أن البرد وتجمع السحب واصطدامها يتبعها أمطار ثلجية مصحوبة بالرعد والبرق، واستطعنا أن نرجع الأمطار إلى سببها الغالب وهو البرد المصحوب بالسحب فإنه يمكننا بعد ذلك أن ندرك العلاقة بين الرعد والبرق كظواهر متلازمة وتجمع السحب واصطدامها كأسباب لهذه الظواهر^(١)!!

(١) انظر الاستقراء والمنهج العلمي د. محمود زيدان، الفصل الخامس، والمنطق الحديث ومناهج البحث. د. محمود قاسم ٢١٠-٢١٨ ط خمسة.

الفصل السابع

البناء المعرفي في القرآن الكريم

طبيعة البحث في العلوم الإسلامية :

(أ) نقصد بالعلوم الإسلامية مجموعة العلوم التي تستمد أصولها وفروعها من مصادر الإسلام الأولى كعلوم التفسير والحديث والفقه والأصول وعلم الكلام، ويلحق بهذه العلوم مجموعة العلوم التي ظهرت لخدمة العلوم السابقة واعتبرت وسيلة لفهمها والوقوف على مقاصدها وأهدافها. وأعني بهذه العلوم علوم النحو واللغة والبيان وعلوم التاريخ والسير.

فإن المجموعة الثانية إنما ظهرت لخدمة المجموعة الأولى من العلوم وهي من لواحقها ومن وسائلها في نفس الوقت.

هي من لواحقها إذا نظرنا إليها بحسب ظهورها تاريخياً. فلقد ظهرت هذه العلوم لما اشتدت حاجة المجتمع إليها لكثرة شيوع اللحن والتحريف في القرآن والسنة وفشو الخطأ في اللسان العربي لكثرة ما دخل في الإسلام من رجال الأعاجم وغيرهم.

وهي وسائل إذا نظرنا إليها باعتبار أنها تساعد على فهم النص القرآني وحفظه من التحريف واللحن، ولذلك فإن هذه العلوم لا غنى عنها للباحث في العلوم الإسلامية، كما اعتبرت من جملة علوم القرآن والسنة.

ولما كان معظم هذه العلوم يعتمد في غالب الأحيان على السماع والرواية التاريخية كان لا بد أن يختلف منهج البحث فيها عن العلوم الأخرى التي تعتمد على رصد الظواهر وملاحظتها وإجراء التجارب عليها.

وإذا كان الباحث في العلوم التجريبية يهتم بتحقيق صحة الفرض العلمي فإن اهتمامه في العلوم الإسلامية عمومًا يكون موجهًا إلى التحقق من صدق الراوي الذي ينقل عنه خبراً وصحة الخبر في نفسه، ولما كان السماع والرواية هما الطريق المعروف الذي نقل إلينا خلالهما تراثنا الإسلامي فقد كان جهد علمائنا السابقين موجهًا إلى وضع المعايير الدقيقة التي ينضبط بها الخبر المروي أو المسموع في نفسه والتي يكون بها الراوي نفسه دقيقاً وأميناً في نقله للخبر وثقة فيما يرويه. ولقد دون علماء الحديث هذه الضوابط وجعلوها محور القبول للرواية أو رفضها، والذي يقارن هذه الضوابط بما وضعه علماء المناهج المعاصرون من شروط ينبغي توفرها في الباحث يجد الفرق واضحاً والبون كبيراً بين الموقفين. فليست شروط الباحث عند علماء المناهج إلا جزء من كل مما وضعه رجال الحديث من ضوابط ينبغي توافرها فيمن ينقلون عنه، فإن علماء المناهج قد لاحظوا في شروطهم مجموعة الصفات العقلية وأهملوا تماماً الجوانب الخلقية والسلوكية في الباحث لأنها لم تكن تعنيهم في شيء. أما علماء الحديث فبالإضافة إلى ما شرطوه في الراوي من صفات عقلية نبه إلى معظمها علماء المناهج فقد أضافوا إلى ذلك الجوانب الخلقية والسلوكية المعتبرة في الراوي اللذين ينبعان من الاعتقاد الديني أصلاً. فإن هذين الجانبين لهما أثر كبير في دقة العمل الذي يقوم به الراوي في بعث أمان النفس واطمئنان القلب له.

قد يقول البعض أن هذا يتصل بجوانب أخرى لا علاقة لها بالتجربة ومعطياتها ولا بالعمل العلمي ومناهجه، فإن الباحث في التجربة يترك تجربته تتكلم ولا يتكلم هو، وقد يقال إن هذه الأمور لا تؤثر في التجربة ولا في نتيجتها فلا اعتبار لها لأنها من مجال الدراسات الأخلاقية، وقد يقال غير ذلك ولكن ينبغي أن لا نغتر

ببريق الألفاظ التي يستعملها هؤلاء، فكم أضلوا الخلق برنين كلماتهم التي فتشناها فلم نجد طائلاً تحتها.

أليس الباحث والراوي كلاهما باحثاً عن الحقيقة وناقلاً لها؟ بل إن الحقيقة التي ينقلها راوي الحديث أكثر خطراً من غيرها لاتصالها بأمور الاعتقاد وما يترتب عليها من علاقات بين الإنسان والمجتمع ككل، ومن هنا وجدنا المنهج الذي وضعوه والشروط التي قالوا بضرورتها أكثر صرامة في الوصول إلى الحقيقة وأكثر دلالة عليها، ومن يقرأ منهج المحدثين وما التزموا به من أصول في ضبط هذه المناهج لا يسعه إلا الدهشة والإعجاب لما توصل إليه هؤلاء العلماء من قواعد منهجية في الوقت المبكر من التاريخ، ولقد أسسوا في سبيل ضبط هذا المنهج علماً مستقلاً بذاته هو علم الجرح والتعديل الذي نبه إلى أهميته وضرورة الوقوف على أصوله لكل باحث في الدراسات الإسلامية، ومن أهم معالم هذا المنهج أن «الجرح مقدم على التعديل» بمعنى أن الشك مقدم على اليقين، أو بحسب المصطلح الحديث فإن الأصل هو الشك حتى يثبت عكسه. وهذه قاعدة لها أهميتها في قبول الخبر أو رفضه وفي تعديل الراوي أو تجريحه. وبالتالي في قبول روايته أو رفضها. ولذلك فقد وجدنا عندهم ألقاباً وضعوها لكل راوٍ حسب درجته في تطبيق الضوابط التي وضعوها وسلامتها له. فوجدناهم يقولون أن فلاناً «مدلس» أو متهم، أو وضاع للأحاديث، أو كاذب، وفلاناً ثقة.

ووجدنا درجات الأحاديث في السند تختلف أيضاً بحسب درجات رواها فهناك الحديث الحسن والصحيح، الحسن الصحيح والضعيف والموضوع والمتواتر وخبر الآحاد، وهذه المصطلحات كلها مستمدة من الدرجة التي يكون عليها الراوي دقة وانضباطاً للرواية.

الدليل القرآني وخصائصه :

تهيئة :

ومما ينبغي أن نلفت النظر إليه هنا أن كثيرًا ممن يكتبون عن الأدلة والبرهان في فكرنا الإسلامي حين يكتبون عن دلالة القرآن والسنة يكتبون بقولهم الدليل من القرآن كذا، ومن السنة كذا، ثم يذكر نص الآية أو الحديث. وهذا في حد ذاته قد يكون كافيًا لمن سلمت سريره وخلا عقله من الشكوك والشبهات. أما في مخاطبة غير المسلم أو من يرغب في التزود بالبرهان العقلي فإن ذلك لا يكفي في إقناعه. وإنما لابد أن يضاف إلى ذلك شيء آخر له أكبر الأثر في توضيح الجانب العقلي في الإلزام بالبرهان، وهو التنبيه إلى الأدلة البرهانية المتضمنة في النص آية كان أو حديثًا، ذلك أن كل دليل شرعي له جانبان:

الجانب الأول: وهو دلالة النصية بلفظه ومعناه كما ورد عن النبي المعصوم. وهذه الدلالة تكون قطعية الثبوت والدلالة إذا كان النص صحيحًا.

الجانب الثاني: وهو ما يرشدنا إليه النص الصحيح من برهان يقيني قطعي الدلالة على المراد قد أشارت إليه الآية وتضمنته.

فإن الدارسين قد ركزوا جهودهم على الجانب الأول وغفلوا تمامًا عن الجانب الثاني، وربما كانت أهمية الجانب الثاني في الاستدلال لأبناء عصر معين ولمستوى ثقافي معين أكثر أثرًا ومناسبة من الجانب الأول.

هذه قضية نلفت النظر إليها لأهميتها في بناء يقين المسلم المعاصر خاصة ما يتصل منها بالجانب العقائدي. لأنه ما من قضية عقدية ساقها القرآن الكريم إلا قرنها بدليل صدقها وبرهان يقينها القطعي في دلالة. فيجب على كل باحث ألا يغفل عن التنبيه إلى ما يحتويه النص القرآني من برهان عقلي يتصل بالموضوع

الذي يتحدث عنه، ونخص هنا ما يتصل بموضوع الإيمان بالغيبات ودلائلها لأن هذا الجانب كان وما زال مثار جدل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، وبين الماديين والمثاليين.

ولقد اهتم القرآن ببناء اليقين لدى المسلم في المعرفة والاعتقاد، وجعل سلامة اليقين أساساً لمنطلق المسلم في أقواله وأفعاله الظاهر منها والباطن، ولا شك أن بناء اليقين في المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين في الاعتقاد. سواء تعلق هذه المعرفة بوجود شخص معين كمعرفتنا أن محمداً رسول الله يقيناً، وأنه كان موجوداً في مكة، أو تعلق بخبر مروري كمعرفتنا بأقوال الرسول التشريعية، أو تعلق بأفعال وأحداث تاريخية كمعرفتنا بكيفية حج الرسول وبغزواته وكيف كان يدعو أهل مكة إلخ. وقد تتعلق هذه المعرفة بوجود الأعيان في ذواتها. وأنها موجودة أو غير موجودة كمعرفتنا بوجود مكة وأن فيها الكعبة.

فموضوع المعرفة هنا هو أعيان هذه الأشياء الماضية والمحسوسة وتاريخها، وهذه الأعيان يمكن التثبت من وجودها بواسطة الحواس المدركة، لكن قد يكون موضوع المعرفة شيئاً لا يخضع لعامل الزمان ولا للحواس فلا يصدق عليه معنى الماضي أو الحاضر والمستقبل، كمعرفتنا بوجود الله مثلاً. وقد تتعلق المعرفة بالأشياء المستقبلية كمعرفتنا بما سيقع من أحداث في المستقبل بناء على ما استقرأناه من ظواهر تحمل معنى العلة أو السبب لما سيقع.

والقرآن الكريم يجعل أساس اليقين في هذا اللون من المعرفة بأنواعها السابقة نابعاً من الحواس المدركة أو واصلًا إليها بسبب ما، وما لم تكن أدلته على قضية ما أدلة حسية مباشرة فهي تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر لكي تستمد منه يقينها التجريبي، ولما كانت أهم الحواس وأكثرها فائدة في بناء المعرفة اليقينية

حاستي السمع والبصر وجدنا القرآن يركز عليهما في مقامات متعددة من آياته الكريمة وفي كل هذه المقامات كان يقدم القرآن ذكر السمع على ذكر البصر. نظرًا لأنه أكثر شمولًا من حاسة البصر فقد يتعلق بالماضي والغائب أما البصر فلا يتعامل إلا مع المرئيات الحاضرة والمباشرة فقط، فلا علاقة له بالماضي ولا بالمستقبل، فلا يبصر ما فات ولا ما هو آت، وفي أول عهد الإنسان بالحياة يولد خاليًا من العلم بكل شيء. لكن الله تعالى يمن عليه بما وهبه من حاستي السمع والبصر ليحصل بهما المعرفة بالأشياء من حوله. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾. فنفي العلم أولًا. ثم أتى بذكر أسبابه ووسائل تحصيله من السمع والبصر والفؤاد. هذا في بداية عهد المرء بحياته.

وفي آية أخرى نجد القرآن يركز على هذه الحواس الثلاثة لأهميتها ويجعلها مناط مسئولية المرء يوم القيامة أمام ربه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ فالآية اشتملت على قضيتين:

الأولى: عدم الاتباع بغير علم، وهذه جاءت في صيغة النهي.

الثانية: مسئولية المرء عن سمعه وبصره وفؤاده. وهذا يعني تعلق المسئولية بما تسمع حقيقة، وبما تبصر حقيقة، وبما يستقر في قلبك من يقين حقيقة.

ولقد تكرر ذكر حاستي السمع والبصر بهذا الترتيب في القرآن الكريم أكثر من عشرين مرة، وهذا يعطينا مؤشرًا هامًا لعناية القرآن بأن يكون يقين المرء بما حوله من أشياء في هذا العالم مؤسسًا على ما يسمعه هو، وما يبصره هو، وما يستقر في قلبه من يقين وذلك كله يعطينا المؤشر الحقيقي لعناية القرآن بالمعرفة اليقينية

والمجربة ووسائل إدراكها.

وذلك أن المدركات الحسية سواء كانت سمعية أو بصرية تعتبر أمورًا مجربة لمن أدركها بحواسه. فإذا أخبر عنها - وجودًا أو عدمًا - فإنما يخبر عما رأى بنفسه أو عما سمع بنفسه فيكون علمه بالأشياء مؤسسًا على إحساسه هو بها وليس على إحساس غيره ولا شك أن المعرفة المؤسسة على تجربة الشخص نفسه أوثق من غيرها وأكثر أثرًا في بناء اليقين بهذه الأشياء. وهذا ما يحرص عليه القرآن دائمًا في بناء المعرفة، أن يكون يقينك بالأشياء مؤسسًا على معرفتك أنت بالأشياء ومن هذا المنطلق جاء خطاب القرآن في رد دعوى المشركين والمجوس حين جعلوا الملائكة إناثًا ونسبوا لله. قال تعالى: مصورًا دعواهم: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِاثًا﴾. ثم رد عليهم هذه الفرية بقوله: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾؟ بمعنى هل عاينوا خلق الملائكة وشاهدوهم حتى يحكموا عليهم بذلك، هل رأوهم حال خلقهم؟ وهذا الاستفهام يتضمن معنى الإنكار والرفض لهذه الدعوى، والمعنى أنهم لم يشهدوا الملائكة حال خلقهم فكيف يشهدون على شيء لم يروه، ولذلك فإن دعواهم كانت كاذبة لأنها لم تؤسس على معرفة يقينية.

وفي مقام آخر يضرب القرآن مثلًا لكيفية بناء المعرفة على اليقين حين يرد على افتراءات المشركين فيقول عنهم: ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم. بمعنى أنهم لم يشهدوا بحواسهم خلق أنفسهم ولا خلق السموات والأرض. فكل دعواهم في ذلك ليست مؤسسة على يقين. ومن هنا فكل ما يبنى عليها من نتائج تكون باطلة.

ولقد تكرر في القرآن ذكر مادة شهد ويشهد وشاهد ومشهود في مواضع كثيرة

جاءت متفرقة في سور القرآن الكريم لكنها في كل مواضعها جاءت لتؤكد لنا أن شهادة المرء على شيء ما أو بشيء ما ينبغي أن تؤسس على يقين المشاهدة الحسية، وكذلك في أمور المعاملات اليومية بين الناس وأمر المنازعات بين المتخاصمين. ينبغي أن تؤسس المعرفة فيها على يقين المشاهدة أو التجربة الحسية سمعية كانت هذه التجربة أو بصرية.

إنني أدعوا الباحثين إلى تلمس عناصر المعرفة اليقينية المؤسسة على تجارب الحواس في القرآن الكريم وتوجيهاته وإرشاداته. أقول المعرفة اليقينية ولا أقول المنهج التجريبي كمصطلح علمي حديث. ذلك أن المنهج التجريبي جزء من كل هو بناء اليقين لدي الباحث أيًا كان نوعه، وأيًا كان مجال بحثه. إن هناك أصولًا منهجية غاب عنها جهد الباحثين وغفل عنها عقلهم وقتًا طويلاً من الزمن، في الوقت الذي أرشدنا إليها القرآن منذ خمسة عشر قرنًا من الزمان، هذه الأصول ينبغي أن تتوفر للكشف عنها مجموعة من الدارسين ليجلوا غامضها ويوضحوا ما أجمل منها في صبر وأناة لأن الباحث في مجال العلوم الطبيعية لا يختلف عن الباحث في مجال العلوم الإنسانية، فكلاهما طالب للحقيقة باحث عنها محاول جهده في الكشف عن طرائق الوصول إليها، وأكثر الطرق نفعًا وأمنًا هو ما يدل على المطلوب في يسر وسهولة وهذا ما يرشدنا إليه القرآن الكريم.

والذين ينكرون صدق الدليل الذي عرف به المسلمون أن محمدًا نبيًا وأنه جاء بالبينات من ربه عليهم أن يسألوا أنفسهم كيف عرفوا أن سقراط فيلسوف وأنه ترك تراثًا رواه عنه تلامذته من بعده وكيف عرفوا أن أرسطو صاحب نظرية في المنطق وأن كتاب السياسة والأخلاق صحيح النسبة لأرسطو، فالطريق الذي عرف به هؤلاء ميراثهم الفلسفي عن اليونان جزء من كل ما عرف به المسلمون

قضايا دينهم وميراثهم النبوي من السنة المطهرة مع مراعاة الفارق الكبير بين الموقفين، فإن حرص المسلم على معرفة دينه وتوفير الدواعي لدي جيل الصحابة على تحري الدقة والضبط فيما يأخذون عن نبيهم وينقلونه إلى الأجيال من بعدهم لا يقاس به موقف آخر غيرهم.

وفي مقام تأسيس اليقين نجد القرآن أرشدنا إلى أمور عامة ينبغي أن يتحلى بها طالب اليقين والباحث عنه.

١- فلا ينبغي للمرء أن يقول ما لا يعلم. ويتفرع عن هذا ألا يقبل في عقله أموراً لم يتحقق له صدقها حتى لا يؤسس اعتقاده على وهم أو خيال. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. ثم تذكر الآية بعد ذلك أسباب تحصيل العلم بقوله إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً وهي تحمل معنى التحذير والإنذار كي لا يقبل المرء من المعارف - أيًا كان نوعها - ما لم يقيم عنده دليل صحيح على صدقها.

٢- ألا يؤسس حكمه على الظن أو يبنى اعتقاده عليه. لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، ولا فرق هنا في القول المبني على الظن بين أن يكون متصلاً بعلوم الدنيا أو بعلوم الدين، فإن علوم الدنيا مكفولة بعلوم الدين، والخطأ الذي يقع فيه كثير من الناس أنهم يقصرون المحاذير الواردة في ذلك على علوم الدين فقط. وهذا تحكم لا مبرر له وترفضه روح الإسلام ونصوصه. فإن الظن لا ينبغي أن يؤسس عليه حكم ديني أو دنيوي لأن الظن أكذب الحديث، ولقد رد القرآن دعوى المشركين حين زعموا أن الحياة الدنيا هي الغاية وأنه لا بعث ولا نشور فقالوا: إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر. فقال القرآن لهم: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ وفي الحديث إياكم والظن فإن

الظن أكذب الحديث.

٣- لا يجوز أن يؤسس الحكم على الأشياء تبعاً للهوى الشخصي أو التعصب لرأي سابق. ذلك أن الهوى غالباً ما يكون متأثراً بدوافع الشخص ونزعاته وقد يكون هواه مضاداً للحق الذي يبحث عنه. وهذا المبدأ عام في كل قول أو فعل يصدر من الإنسان ولا فرق في ذلك بين الفعل الديني أو الدنيوي والقول الديني أو الدنيوي ومن التحكم الذي لا مبرر له أن نقصر هذه المبادئ على الأمور الدينية فقط. قال تعالى مخاطباً نبيه داود: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى﴾. وهذا كثير في القرآن الكريم وروده.

٤- لا يجوز له أن يدعي المرء علم ما لا يعلم. لأن هذا عين الكذب ومحض الافتراء والفرق بين هذه القضية والقضية الأولى أن الأولى لا يعتمد المرء فيها ادعاء العلم أو الكذب. أما هذه فإن المرء يعتمد فيها ادعاء العلم في الوقت الذي لا يعلم. ولما نزلت الآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. قال بعض الصحابة: أن يقول الرجل رأيت وسمعت وهو لم ير ولم يسمع. وفي الحديث: ويل للرجل يرى عينيه ما لم تريا.

٥- ألا يستمر على رأيه إذا ظهر أنه خلاف الحق، ذلك أن المرء قد يخطئ عن غير عمد وبدون قصد منه، وبحسن نية لأنه مجتهد معرض للصواب والخطأ. فإذا تبين له خطأ قوله فينبغي أن يبادر إلى تركه والإقلاع عنه. ومن المعروف في تراثنا الإسلامي أن الرجوع إلى الحق فضيلة.

٦- التأكد من صحة ما يقول أو يسمع قبل إصدار الحكم بالقبول أو الرفض.

لأن قبول الرأي أو رفضه دون فحص وتمحيص قد يؤدي إلى أخطاء كبيرة ما كان لها أن تقع إذا هو تثبت من ذلك، والقرآن الكريم يأمرنا ألا نكذب شيئاً أو نقبل شيئاً دون علم وتثبت. ولذلك فقد نعى القرآن المشركين حين كذبوا محمداً وردوا ما جاء به القرآن دون أن يتأكدوا من صحته. قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾. كما أمرنا أن نؤسس أحكامنا على اليقين الثابت فقال سبحانه: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾.

٧- التواضع وعدم المراءاة بالجدل الباطل لأن التواضع يفسح صدر صاحبه لتقبل الرأي الآخر. كما يسعفه أن يعود إلى الصواب إذا هو أخطأ وإذا كان التكبر والغرور مذموماً بصفة عامة في ديننا الإسلامي فهو لدى العلماء أكثر مقتاً وأشد إثمًا. لأنه يحول بين صاحبه وتقبل الحق، وكثيراً ما يوصي القرآن بقوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. ولا يجوز للباحث أن ينال من الرأي المخالف بالتحقير أو التهوين لأنه ربما يكون محقاً. وأن يقف عند حدود علمه فقط وبما أسفغته به حواسه.

هذه بعض الأصول العامة التي نبه القرآن إليها كأسس عامة لبناء علم يقيني على منهج صحيح وقد أشار العلماء إلى شروط كثيرة لا بد من توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد، أسسوها على هذه الأصول الأولى التي أشار القرآن إليها. والذي نود أن نلفت النظر إليه أن المجتهد في العلوم الدينية (الباحث) لا يفترق عن المجتهد في العلوم الدينية إلا من حيث طبيعة عمل كل منهما ودائرة اختصاص كل منهما في المعرفة.

فالأول: قصر دائرة اجتهاده على علوم الدنيا المشمولة في غاياتها ومقاصدها بأهداف الدين ومقاصده.

والثاني: قصر دائرة اجتهاده على علوم الدين. ولذلك كانت الشروط المعتمدة في المجتهد في علوم الدين معتبرة أيضًا في المجتهد في علوم الدنيا مع فارق طبيعة العلوم التي هي مجال الاجتهاد، ووسائل البحث فيها.

ولما كان تحصيل اليقين هدفًا مقصودًا لكل باحث فإن القرآن الكريم قد وضع يدنا على الأسس الأولى في بناء المعرفة اليقينية. وهي الحواس. وفرع عنها بناء المعرفة بالعلوم التجريبية المختلفة .. ومعلوم أن معارف العقل أصلها مؤسس على تجارب الحواس وعطائها، وخاصة ما يتصل منها بالعالم الحسي.

ولقد أشرنا فيما مضى إلى أن علم العقل بالقضايا الكلية مؤسس على علمه بالقضية الجزئية، وما لم نبدأ بعلم الجزئيات فلا سبيل لنا إلى العلم بالكليات، وما لم يستقر في العقل أن هذه النار المعينة محرقة لا يستقر فيه أن كل نار محرقة من باب أولى. ولذلك فإذا فقد المرء حاسة معينة كالسمع أو البصر مثلاً فقد فاتته التعرف على عالم المسموعات أو المرئيات.

وقد يتخيل العقل أمورًا تتصل بهذه المسموعات أو المرئيات، وقد يتوهم أشياء تختص بها. لكن هناك فرق بين المعرفة المؤسسة على وهم وخيال والمعرفة المؤسسة على اليقين. ونحن هنا طلاب يقين لا طلاب وهم وخيال.

المعرفة بين العقل والحواس:

وينبغي أن نشير هنا إلى قضية لها أثرها في بناء اليقين. وهي أن العقل البشري خلق مؤهلاً للتعرف على ما دونه من أشياء هذا العالم على سبيل اليقين. ويملك من أدوات المعرفة ووسائلها ما يوصله إلى ذلك وهي الحواس الخمسة، كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس. ولكل حاسة من هذه الحواس عالمها الخاص بها. والذي تستطيع أن تزود العقل بخصائصه وأوصافه وطبائعه من خلال تعاملها معه. فالعقل يدرك أن كل نار محرقة بواسطة حاسة اللمس. ويدرك

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

الفرق بين الألوان والأصوات بحاسة السمع والبصر وكذلك المذوقات والمشمومات. كما يدرك الفرق بين الخشونة والنعومة بحاسة اللمس ولولا هذه الحواس لم يستطع العقل أن يتعرف على هذه العوالم المختلفة. ولا أن يكون عنها حكماً ييقين.

والعقل مؤهل للتعامل مع هذه الأشياء باكتشاف قوانينها وخصائصها ليستطيع أن يسخرها لصالحه لتعمير هذا العالم ويتم له وظيفة الاستخلاف، التي خلق من أجلها. ولا يتم تسخير هذه الأشياء إلا باكتشاف قوانينها والتعرف على خصائصها. وتلك مسئولية الإنسان، الكشف عن قوانين أشياء هذا العالم من سمائه إلى أرضه. والتعرف على خصائصها ليعرف كيف يسخرها وكيف يوظفها لعمارة هذا الكوكب، فإذا تخلف الإنسان عن أداء دوره في ذلك أو سخر هذه الأشياء بعد الكشف عن قوانينها في غير ما خلقت له. فقد أهمل في أداء وظيفته في الاستخلاف وقصر في مهمته.

ولقد نبه القرآن الكريم العقل البشري إلى التأمل في جزئيات هذا العالم وظواهره الكونية في كثير من آياته ليفسح له المجال واسعاً ليقوم بوظيفته في اكتشاف قوانين هذا العالم وما فيه، فليس عبثاً ولا من قبيل المصادفة أن تحمل بعض سور القرآن أسماء بعض الظواهر الكونية علماً عليها وعنواناً لها. مثل سورة الرعد، وكذلك ليس عبثاً ولا من قبيل المصادفة أن تحمل بعض سور القرآن أسماء بعض الكائنات الحية علماً عليها وعنواناً لها، مثل سورة الإنسان، البقرة، الأنعام، النحل، النمل... وليس من قبيل المصادفة أيضاً أن يقسم القرآن في كثير من آياته بالشمس والقمر، وبالليل والنجم والفجر، والعصر والضحى، وبالرياح المسخرة، والخيول المسومة... إلخ.

إن هذه اللفظات المتكررة في القرآن الكريم لابد أن تلفت نظرنا إلى تأمل المسرح الحسي الذي ينبغي للعقل أن يقوم بدوره وبلا تقصير في الكشف عن قوانين الله فيه، مستعملاً في ذلك روافده الحسية من سمع وبصر. فيلاحظ ويعتبر ويقارن ليصل في النهاية إلى معرفة تسخير هذه العوالم لصالحه وتلك مهمة أساسية للعقل من جانب وهي ميدان العلم التجريبي من جانب آخر. ولأن العقل البشري مسلط على هذا العالم بما فيه ومن فيه ليتعرف على ما في الصنعة من دقة وإحكام ليصل من خلال ذلك إلى التعرف على دقة الصانع وحكمته. والعالم نفسه مسرح كبير للعقل يقوم فيه بدور المكتشف لوظائف الموجودات في هذا العالم، والباحث عنها مستعيناً في ذلك بالوسائل التي زوده الله بها، ومعلوم أن الوسائل التي يستعين بها العقل في التعرف على أشياء هذا العالم لا تصلح أن يتعامل بها الإنسان مع غير المحسوسات. وبالتالي فإن أحكام العقل على الأشياء غير المحسوسة يحتاج فيها إلى الاستعانة بوسائل أخرى تمدّه بالمعرفة اليقينية عن هذه الأشياء غير المحسوسة.

وحواس الشخص لا تصلح للتعامل إلا مع حاضره المحسوس فقط ولا تصلح للتعامل مع ماضيه ولا مع مستقبله ... فما بالك بالتعامل مع ما وراء المحسوسات عموماً. أو مع الأمور الغيبية كقضايا الاعتقاد وأمور الميتافيزيقا؟ وهنا تكمن المشكلة الكبرى بين الفكر الديني والفكر المادي، فنحن نجد فريقاً أنكر ما وراء المحسوسات عموماً واعتبر الوجود الحسي للمادة فقط هو الوجود الحقيقي وما سواها عدم محض لأنه لم يستطع أن يدرك بحواسه سوى المادة وخصائصها، فأنكر الخالق وأنكر ما أخبر به الأديان من اليوم الآخر وما فيه، وأسند وجود العالم للصدفة.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

ونجد فريقاً آخر أسند الخلق إلى المادة وأسمائها الطبيعة وأنكر ما وراء الطبيعة أيضاً لأنه لم ير بحواسه سواها.

ومبدأ الخطأ عند هؤلاء وأولئك أنهم لم يطرحوا على أنفسهم سؤالاً هاماً هو: ما حدود العقل في المعرفة، وهل للمعرفة العقلية المستمدة من الحواس حدود أم لا؟

هل يستطيع العقل أن يدرك حقائق ما هو أعلا منه من الموجودات بيقين؟ وهل لديه من الوسائل ما يؤهله لذلك؟

إذا لم يستطع العقل أن يتعرف على ما هو أعلى منه فهل يكون ذلك العجز سبباً علمياً لإنكار وجود ما هو أعلى منه؟ وهل جهلنا بوجود شيء ما يعتبر دليلاً على عدم وجود هذا الشيء؟.

إن تحديد المشكلة على هذا النحو يجعلها أكثر دقة في توضيح معالمها لأنه من الواضح أن سبب هذه المواقف يرجع إلى دعوى أصحابها أن المعرفة لا حدود لها. وأنه ليست هناك مستويات في المعرفة. وأن العقل قادر على التعرف على كل ما شأنه أن يكون موجوداً سواء كان محسوساً أو غير محسوس وهذه كلها دعاوى لا يملك أصحابها دليلاً عليها. وهي قول بغير علم.

ومعلوم أن العقل يستطيع - إذا أراد - أن يتعرف على المحسوسات بيقين - لأنه يملك وسائل التعرف عليها ... أما إذا أراد أن يتعرف على شيء غير محسوس فإن الموقف هنا يختلف لأن معرفته بذلك الشيء قد تكون من قبيل الوهم والتخيل ولا ترقى إلى مرتبة الظن فضلاً عن اليقين، ذلك لأن العقل لا يملك وسائل يتعرف بها على غير المحسوسات بيقين إلا من خلال آثارها المحسوسة لأنها في ذاته فوق إمكاناته باعتبارها غير محسوسة.

ومن هنا فقد طلب القرآن منا أن نتعرف على ما في العالم المحسوس من قوانين وخصائص لأن أشياء هذا العالم محسوسة. ولم يطلب منا أن نتعرف على حقائق ما وراء العالم المحسوس، ولا أن نتعرف على قوانينه ولا خصائصه لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما أتاها.

وقد يقول قائل: كيف ذلك والقرآن طلب منا الإيمان بالله والملائكة واليوم الآخر وما فيه. وهذه أمور محسوسة لنا آثارها...؟

ونقول. نعم إن هذا صحيح بل إن هذا هو ما تحملنا من أجله العناء والجهد في توضيح كل ما سبق، حقاً لقد طلب القرآن منا أن نؤمن بذلك لكن ينبغي أن نعلم أن القرآن قد طلب منا أن نؤمن بوجود الله وبوجود الملائكة وبوجود اليوم الآخر. ولم يطلب منا أن نتعرف على حقائقها ولا على كنهها لعلمه سبحانه أن ذلك فوق مدارك العقول. وفرق كبير بين الموقفين بين الإيمان بوجود الله ومعرفة حقيقته لأن الإيمان بوجود الله شيء ومعرفة حقيقة ذاته شيء آخر فالأول مطلوب الوجود، والثاني مطلوب العدم كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ولذلك فقد حثنا القرآن على التأمل في الآفاق والآيات المحسوسة ولم يطلب لنا أن نبحث في ذات الله ولا في ذات صفاته ولا كيفيتها. وإنما طلب منا أن نؤمن بوجودها لأن القرآن أخبر بها فقط.

وفي سبيل تقرير وجود الله أمام العقل جاءت الرسل ونزلت الكتب لتعين العقل على الإيمان بالله الذي يرى أثره ولا يراه ووضحت له معالم الطريق إذا أراد الوصول. وهيات له أسباب الوصول إذا أراد أن يسلك وكانت دعوة الأنبياء إلى ذلك مقرونة بدليل صدقها الحسي، وبرهانها الواقعي.

ومن وجهة نظرنا أن دعوة الأنبياء كانت تمثل معالم المنهج القرآني في بناء

اليقين بما وراء المادة والإيمان بالغيب، وسوف نشير هنا بشيء من الإيجاز إلى بعض المواقف المنهجية التي اتخذها نبي الله إبراهيم مع قومه حين كان يدعوهم إلى الإيمان بالله ربًا وخالقًا وإلهًا معبودًا. وكان يعتمد في كل موقفه مع قومه على أمور محسوسة ومجربة لا مجال للخطأ في نتائجها لمن أراد أن يصل إلى معرفة الحق بقلب مفتوح وعقل صريح. ومما ينبغي أن نشير هنا إليه أن القرآن الكريم يسلك في منهجه في تأسيس اليقين مسلكًا مناسبًا لطباع البشر. وكلما كانت حاجة الخلق إلى أمر ما أشد وأكثر. كان الجود الإلهي بوسائل إدراكها بها عامًا ومطلقًا، وذلك كحاجتهم إلى الماء والهواء، فلما اشتدت حاجة الخلق إليها كان الجود بها عامًا ومطلقًا، وكان الكل يحصل منهما ما يحفظ عليه وجوده ويقيم به حياته. كذلك الأمر بالنسبة ليقين المؤمن بربه وبرسوله. لما كانت حاجة المرء إلى ذلك أشد من حاجته إلى الهواء والماء كان إظهار القرآن لدلائل صدقه ولأسبابه أوضح وأبين، وتنوعت في ذلك أساليب التعبير عنه وتعددت آيات النداء به ولفت النظر إليه مع مناسبته لكل أفراد البشر ومراعاة حظهم من الثقافة والتحضر، أو البساطة والبداءة ولقد كان أنبياء الله ورسله هم حملة المشاعل إلى البشرية لتوضيح منهج السماء في ذلك وإظهار آيات صدقهم فيما يدعون الناس إليه من الإيمان بالله ربًا وخالقًا وإلهًا معبودًا فكان كل رسول يحمل إلى قومه آيات كثيرة ليبرهن بها على صدق دعوته وليؤسس عليها يقين من آمن به واتبع هداه. وإذا أمعنا نظرنا في آيات الأنبياء وبراهينهم سوف نجد أنها في معظمها تلفت نظر الإنسان إلى أمور محسوسة يعيشها المرء في صباحه ومساءه، ولكن ينقصه أن يلفت نظره بالسؤال حولها من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟ فإذا طرح الإنسان على نفسه هذه التساؤلات لابد أن يجد نفسه مضطرًا إلى وضع إجابات لها يقتنع هو بها أولاً

ثم يقنع بها غيره ثانياً ويصل بها إلى اطمئنان قلبه وأمان نفسه، وهذا هو الاعتبار العقلي أو موقف الدهشة المطلوبة من المفكر والفيلسوف.

(أ) ولقد ضرب لنا نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام المثل الواقعي في ذلك حين أخذته الدهشة وتملكه التعجب من قدرة الخالق على إحياء الموتى فتساءل. كيف يحيي الله الموتى، ولم يكن ذلك التساؤل عن شك ولا عن نقص إيمان وإنما كان ليطمئن قلبه. كما حكى القرآن ذلك. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾. فإذا تأملنا هذا التساؤل من إبراهيم سوف نجده سؤالاً عن كيف يحيي الله الموتى. وكان مطلوبه عليه السلام أن يرى بنفسه ذلك سواء كانت رؤية قلبية أو بصرية. إذ قال رب أرنى كيف تحيي الموتى. فكان الجواب: أن خذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً. ثم ادعهن يأتينك سعيًا. تلك كلها قضايا تعتمد في إثباتها على أمور حسية واقعية سواء في إثارة التساؤل، أو في الإجابة عن التساؤل. فالسؤال كان يعتمد على طلب الرؤية وهي أمر حسي سواء اعتبرناها رؤية بصرية أو قلبية والإجابة قد اعتمدت على تجربة محسوسة من تفريق الطير على الجبل ثم دعوة الطير فيصير حيًا متكامل الأجزاء، وتلك تجربة عملية مشاهدة كبرهان واقعي على كيف يحيي الله الموتى. وهذا يعطينا مؤشرًا هامًا لاعتماد القرآن على الواقع والحواس ودورها في بناء اليقين وتأسيسه. ولقد ساق القرآن لنا هذه القصة خلال حوار طويل بين إبراهيم عليه السلام وبين مجادلته ممن ادعوا الربوبية وحاج إبراهيم في ذلك. فقال له إبراهيم أن الله يحيي ويميت. وهذه قضية محسوسة

آثارها، واقع أحوالها ومشاهد بين الناس، ثم قال له بعد ذلك: إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، وهذه أيضاً قضية محسوسة وواقعية مشاهدة، والمحااجة بها لا بد أن يصل فيها الخصمان إلى يقين لا يتزعزع نفيًا أو إثباتًا، قبولًا أو رفضًا. ولذلك كانت نهاية الآية تسجل بهتان الذي كفر وتفضح أمره بين بني قومه لأن الذي طوّل به لا مجال فيه لمراوغة أو زيغ، ولكن إما قبول وإيمان، وإما رفض وإنكار. ولذلك قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾. وأيضًا نجد الآية التالية لها مباشرة تعتمد في دليلها على أمر محسوس ومشاهد ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾. وقال في آخر الآية: ﴿وَلَنَجْجَعَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. ففي الآية الأولى حالة محسوسة وجزئية، وفي الآية الثانية حالة محسوسة وجزئية، ثم ختمها بقضية عامة وكلية حيث قال سبحانه: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وهذا هو أصل الاستقراء في المنهج العلمي المفضي إلى بناء اليقين في كل ألوان المعرفة.

(ب) ونجد نبي الله إبراهيم عليه السلام في موقف آخر يتدرج مع قومه من خلال ما يرون وما يسمعون ليثبت لهم أنهم على باطل فيما يعتقدون ويؤلهون وأن آثار صفات الحق فيهم كان يجب عليهم أن يتأملوها ليصلوا منها إلى إثبات من وهبهم هذه الكمالات التي هي آثار من صفاته تعالى.

ومعلوم أن إبراهيم عليه السلام قد بعث في أمة مجوسية منهم من كان يعبد النار، ومنهم من كان يعبد الكواكب والشمس والقمر فضلًا عن تقديسهم النار،

ومنهم من كان يعبد الكواكب والشمس والقمر فضلاً عن تقديسهم وعبادتهم للأصنام. فأخذ نبي الله يتدرج بهم خطوة خطوة في منهجه لكي يبين لهم بطلان معتقداتهم. وكان يعتمد في حوارهم على أمور محسوسة في حياتهم اليومية في صباحهم ومساءلهم. ولا تعتمد على أمور عقلية مجردة لا صلة لها بالواقع.

ولا تعتمد على ظنون وأوهام يتخيلها العقل ويبنى عليها أصولاً يعتبرها مقياساً للكفر والإيمان كما فعلت المعتزلة والفلاسفة. ولكنه كان يركن في ذلك إلى ما هو مستقر في فطرة الإنسان من قبول كل ما هو حق والإقبال عليه والرغبة فيه، ورفض كل ما هو باطل والنفور منه ولذلك بدأ معهم نبي الله إبراهيم من منطلق الحواس وقال لهم هيا نتأمل ماهية الكواكب التي تعبدونها من دون الله.

هل تملك أن تمنع نفسها من الاحتجاب إذا حان وقت غيابها؟ هيا نتأمل الشمس والقمر هل يملك أحدهما أن يمنع نفسه الاحتجاب أيضاً إذا حان وقته؟ وهو لم يطرح عليهم هذه الأسئلة كأمر نظرية يمكن أن يماري فيها أحد أو يشك فيها منكر. وإنما ذهب معهم كما حكى القرآن الكريم لينظر وينظروا معه هل تملك هذه الكواكب نفسها من الاحتجاب؟ وإذا ثبت بالمشاهدة الحسية أنها عاجزة عن أن تمنع نفسها من ذلك فهل تستحق أن تعبد؟ وإذا كان الفرد يتوجه إليها بعبادته وهو يشاهدها. فإذا غابت واحتجبت عن مرآه فإلى من يتوجه بالعبادة وقت غيابها؟

والقرآن الكريم حين يقص علينا هذا المشهد الرائع فإنما يجسده للقارئ حتى كأنك ترى المشهد بنفسك وتشاركه بحواسك وتنفعل به بوجدانك. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾.

وأخذ يحكي القرآن لنا كيف أنتقل بهم من الكواكب إلى القمر ثم إلى الشمس. وفي نهاية موقفه معهم قال لهم يا قومي إني بريء مما تشركون. لأن كل ما شاهدوه من الكواكب والقمر والشمس كانت تأفل وتغيب عن عين عابديها وهذا نقص وإعلان عجز لأن المعبود لا يغيب عنه إحساس عابده. فإذا لم يشاهده بحواسه فإن آثاره ناطقة بقدرته ووجوده. أما هذه المعبودات من الشمس والقمر فحين تغيب وتحتجب. فليس لها آثار يستدل بها عليها ولا يملك عابدها أن يتوجه بولائه إلى شيء غائب عنه غير مشعور به.

وهذه كلها أمور محسوسة وشعورية ووجدانية يجدها كل إنسان من نفسه. ولذلك قال إبراهيم عليه السلام بعد أن أعلن براءته من قومه ومن آلهتهم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٧٩ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ٨٠ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. فربط سبحانه وتعالى بين تحقيق الأمن وبين بناء اليقين وتأسيسه ولوضوح هذه الطريقة في الاستدلال ولسلامتها من التعقيدات ونقائنها من الظن والشكوك نجد القرآن الكريم في نهاية الحوار قد ذكرها وسمها حجة فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾. وسمها بينة وآية وبرهاناً وبعد أن ذكر شجرة النبوة من سلالة إبراهيم عليه السلام قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ﴾. وقال سبحانه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾.

وإذا كان إبراهيم عليه السلام قد سلك مع قومه هذا الأسلوب في الحوار

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

والاستدلال فإنه بذلك كان يرسم معالم منهج النبوة كما علمه الله، ويضع قواعد لبناء يقين لا يرقى إليه شك كما ألهمه الله به.

ولذلك فقد كان عليه السلام أمة وحده. أمة في صبره على أذى قومه. أمة في حجاجه لخصومه، أمة في بيان حجته ووضوح برهانه.

(ج) ولقد تعددت مواقف إبراهيم مع مجادلبيه وحكى القرآن لنا هذه المواقف موضحاً لنا أنه عليه السلام كان في كل مواقفه يركز على أمور محسوسة واقعية لا مجال للشك فيها. وفي سورة الأنبياء يقص الحق علينا بعض هذه المواقف ويبين لنا كيف كان يهتم إبراهيم عليه السلام بلفت أنظار قومه إلى الأسس البرهانية التي ينبغي أن يؤسسوا عليها يقينهم بالله حتى إذا قبلوا وآمنوا فيكون إيمانهم مؤسساً على يقين وإذا رفضوا وأنكروا فيكون موقفهم مؤسساً على يقين وليس على ظن ووهم، فهو حين يحاورهم في عبادتهم للأصنام لا يكتفي بأن يقول لهم أن ذلك العمل خاطئ وباطل، ولكن يبين لهم أن من يتوجهون إليه بالعبادة لا يسمعونهم في دعائهم، ولا يكشف عنهم ضرراً إذا نزل بهم ولا يعطيهم شيئاً قد منع عنهم، فلماذا يستحق منهم هذه العبادة إذن؟

يقول عليه السلام لقومه: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ۖ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾ ثم ضرب لهم إبراهيم مثلاً حياً يستنطق منه المنهج التجريبي في حوارهم معهم ليكونوا هم شهداء على أنفسهم بواقع حالهم ومآل أمرهم. قال تعالى مصوراً لنا هذه التجربة الحية والفريدة في الحوار. ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ ۖ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ۝٥٨ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ۝٥٩ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ۝٦٠ قَالُوا فَاتَّبُوا بِهٖ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ۝٦١﴾

قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾. وهذا هو موطن الشاهد في القصة. فاسألوهم إن كانوا ينطقون، وإبراهيم عليه السلام من أعلم الخلق بنتائج هذه القضية، وقومه أيضًا لا يشك واحد منهم في أن الأصنام التي جعلوها آلهة لهم لا تنطق. ولكنه عليه السلام أراد أن يلزمهم الحجة ببيان أن آلهتهم لا تسمع لهم نجوى ولا تجيب لهم دعوى، ويقول لهم فاسألوهم إن كانوا ينطقون. وقضية السمع أو النطق قضية حسية تعتمد في إدراكها على الحواس الظاهرة التي يلزم عنها اليقين قبولاً أو رفضاً.

ولذلك لما رجع قومه إلى أنفسهم قالوا لأنفسهم إنكم أنتم الظالمون ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿٦٥﴾ وكان مقتضى علمهم ويقينهم بذلك ألا يصرفوا عبادتهم إلى من لا ينطق ولا يسمع ولكنه العناد والمكابرة والإصرار على الضلال. ولذلك قال لهم إبراهيم عليه السلام ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۖ ٦٦ أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

فنفى عنهم صفة العقل لأنهم عطلوه أو أغوه بالكلية وأصروا على موقفهم من العناد والتردي في أودية الضلال. ثم يثني القرآن على هذا الحوار الرائع في حججه، الملزم في براهينه بقضية أخرى تعتمد في نتيجتها على إدراك الحواس الظاهرة. حيث أصر القوم على التنكيل بإبراهيم وأعدوا لذلك عدتهم فأوقدوا النار وقالوا حرقوه وانصروا آلهتكم. وألقوا بإبراهيم في تلك النار التي أوقدوها، ومعلوم أن النار من خصائصها الإحراق، ومعلوم أن الجسم القابل للاحتراق لابد أن يحترق إذا ألقى به في النار، وهذه أمور كلها قد أعدوا لها عدتها على مرأى ومسمع من جميعهم وفي يوم زيتهم. ولكن الذي حدث كان خلاف ما توقعوا

حيث ألقى بالجسم القابل للاحتراق في النار المحرقة ولم يقع فعل الاحتراق. وهذا أيضًا قد تم على مشهد من جميعهم، فالقضية كلها تعتمد على إدراك الحواس الظاهرة من سمع وبصر لما يعلمه الجميع من أن معطيات هذه الحواس إذا سلمت من الآفة والمانع فإنها لا تخطئ. وكان مقتضى هذا الموقف أيضًا أن يترتب على ما رأوه وشاهدوه يقين يصدق إبراهيم في دعوته لهم، وأن يؤمنوا بأن ما دعاهم إليه إبراهيم هو الحق وليس بعده إلا الضلال. ولما أعلن إبراهيم براءته منهم ومن معبوداتهم بين لهم المعبود الحق فقال في سورة الشعراء: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (٧٧) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (٨١) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ. ومن يملك بيده نواصي هذه الرغائب فإنه وحده الذي يستحق أن يعبد.

منهج القرآن في إثبات الغيب

إن طبيعة العصر الذي نعيشه من خصائصه المميزة له تزاخم الأفكار وتناقضها وتباين المذاهب وتضاربها كما أن من سماته البارزة تقديس النزعة العلمية والتقنية في مجالات الحياة المختلفة، ولا شك أن الأسلوب العلمي منهج رشيد وطريق سديد لفت نظرنا إليه ديننا الحنيف ودعانا إليه ولا غرابة في ذلك فإن العلم الصحيح ابن شرعي لكل منطق ديني سليم ومنهاج عمل له، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال: تعلموا العلم وعلموه الناس فإن خيركم من تعلم العلم وعلمه.

ولكن جماعة من المستشرقين والماديين ربطوا بين التقدم العلمي وضرورة التخلص من الأديان وخاصة ما يتعلق منها بالقضايا الغيبية أو ما أسموه بالأمور الميتافيزيقية. وحين نادوا بهذه الفكرة المسمومة كان يدوى في أذانهم رنين الآهات التي كان يطلقها أبناء الكنيسة في شتى بقاع العالم المسيحي، وما تلقوه على يد كهنتها من ظلم واضطهاد ومجافة لكل منطق علمي سليم. ولقد خيل لكثير من الدارسين أن ما وقع على يد قساوسة المسيحية من قمع واضطهاد للعلماء باسم الدين هو منطق كل دين، وهذا من أكبر العوامل التي جرفت كثيرًا من الأقلام عن جادة الصواب فضلت بأصحابها وأضلت الكثيرين منهم. وكان ينبغي على هؤلاء أن يقرأوا الإسلام أولاً في مصادره الأولى بدلاً من أن يحكموا عليه بالقياس إلى غيره ليفرقوا في ذلك بين حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

ومن أبرز القضايا التي كانت مثارًا للتشكيك وبلبلة الأفكار لدى الكثيرين هي قضية الإيمان بالغيب والاعتقاد بما وراء الحس.

ولا أريد أن استخدم هنا كلمة دليل عقلي. لأن كل الأدلة التي قدمها أصحاب

المذاهب المختلفة يدعون أنها عقلية وكلها يبطل بعضها بعضًا، وهذا شأن كل باطل تجد أنه لا يصمد أمام غيره وإنما سوف استخدم كلمة البرهان أو اليقين لأن أدلة القرآن كلها براهين ويقينية لا يرقى إليها شك ولا يداخلها لبس ولا زيف. وخاصة ما يتصل من هذه الأدلة بقضايا الغيب وما هو فوق إدراك العقل.

وقضية الإيمان بالغيب من القضايا الهامة التي لا يصح إيمان المرء إلا بها ولا تستقيم عقيدته إلا باليقين فيها يقينًا لا يرقى إليه ريب ولا يخالطه وهم ولا يداخله الخيال. ولقد أكدت الأديان السماوية الثلاثة في نصوصها الصحيحة على ضرورة الإيمان بالغيب. غير أن منهج القرآن في ذلك يمتاز بحفظه نقيًا عن الزيف والتحريف الذي طرأ على الكتب السابقة من توراة وإنجيل.

(أ) معنى الغيب :

ولقد استعمل القرآن كلمة الغيب في معانٍ مختلفة تحتاج إلى بيان وتفصيل :
فأحيانًا يستعمل القرآن لفظ الغيب ويريد به مكنون العلم الإلهي الذي استأثر الله به عن سائر خلقه فلا يعلمه إلا هو. كما قال تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ .. الآية، وقال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ وهذا النوع من العلم الغيبي لا يعلمه رسول ولا ملك مقرب كما قال تعالى : على لسان رسوله الكريم : ﴿ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴾ فمعنى الغيب هنا - والله أعلم - المعلومات الإلهية التي لا نهاية من خلق ورزق، وموت وإحياء وأمور القيامة إلى غير ذلك من كلماته التامة التي لا تنفذ.

٢- وأحيانًا كان يستعمل القرآن مشتقات مادة الغيب لينفي عن الله معناها ومفهومها فهو ليس غائبًا عن أحد من خلقه وإن غاب عنه بعض خلقه فلم يروه.

بل هو مع كل كائن في كونه بعلمه حيثما كان. فما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا. قال تعالى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۖ فَلَنَقْصُرَنَّهُمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ عنهم بل كنا شاهدين لهم عالمين بما وقع منهم.

٣- وأحياناً ثلاثة نجد لفظ الغيب يذكر في القرآن مراداً به ذات الله سبحانه. قال تعالى في أول البقرة: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ الآية قال طائفة من السلف: الغيب هو الله. فالله تعالى غيب بمعنى غياب الناس عنه فلا يذكرونه ولا يشكرونه. ولذلك جعل من صفات المتقين المميّزة لهم إيمانهم بالغيب.

وقد ورد عن سلف الأمة أقوال حول استعمال لفظ الغيب وإطلاقه على الله. فهل يطلق على الله أنه غيب أم لا؟ وأجاز ذلك جماعة من العلماء. بينما منعه طائفة منهم. ولا تعارض بين الموقفين فيما أرى لأن الذين أجازوا إطلاق لفظ الغيب على الله كان مرادهم أن معنى الغيب هو غياب الخلق عنه في معظم أحوالهم فلا يذكرونه ولا يشهدونه في كل أحوالهم أو في معظمها. وهذا واقع. لأن معظم الخلق حالهم ذلك. والذين نفوا أن يكون الله غيباً كان مرادهم بالغيب غياب الله عن خلقه وحاشا لله أن يكون كذلك بل هو معهم أينما كانوا. فقصد الفريقين واحد وهو التأكيد على معية الله مع خلقه في كل أحوالهم وإن كانوا يغيبون عنه فلا يذكرونه ولا يشهدونه.

٤- والحق أن لفظ الغيب من الألفاظ الإضافية. فقد يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، وقد يراد به ما غبنا نحن عنه فلم يدركنا، وذلك لأن الواحد منا إذا غاب عن الآخر صار غيباً بالنسبة له فلم يدرك هذا ذاك ولا ذاك هذا، والله تعالى شهيد

على عباده رقيب عليهم مطلع على سرائرهم بل هو يعلم السر وأخفى ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. فليس هو غيباً بهذا المعنى ولا غائباً عن أحد من عباده، ولكن لما لم يره أحد من خلقه ولم يشاهدوه بأبصارهم كان غيباً بالنسبة لهم، ولهذا كان الإيمان به أصلاً للإيمان بالغيب وإن لم يكن هو غائباً عن أحد، فإن الغائب اسم فاعل من غاب يغيب غيباً فهو غائب، والله تعالى بهذا المعنى ليس غائباً بل هو شاهد. والغيب مصدر غاب يغيب غيباً. والمصدر قد يوضع موضع الفاعل أحياناً كالعدل مكان العادل وأحياناً يوضع المصدر موضع المفعول كالخلق بمعنى المخلوق. وتسمية الله غيباً باسم المصدر تنبيهاً لنا على نسبة الغيب إلى غيره لا إليه هو، فهو ليس غائباً عن أحد وإنما غاب عنه الغير. والمعنى المقصود في كونه غيباً هو انتفاء شهود الغير له في معظم أحوالهم وهذه تسمية قرآنية.

وقد كثر اللجج حول الإيمان بالغيب منذ عهد النبوة الأول، ولقد حكى القرآن كثيراً من المواقف التي تصور حال المنكرين للغيب ورفضهم له. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾، وقال سبحانه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾، كما حكى القرآن موقف اليهود حين أنكروا على موسى دعوته لهم بالإيمان بالله. وقالوا له: ﴿أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ حتى نؤمن لك. بل طلبوا منه أكبر من ذلك. فقضية الغيب والإيمان به قضية قديمة جديدة معاً، ولقد تعددت محاولات الماديين للتشكيك في الإيمان بها واختلفت في ذلك أساليبهم وتلونت أشكالهم بحسب الظروف والملابسات فلبسوا لكل وقت لبوسه وأخذوا يزيفون للناس أقوالاً مزخرفة كمن يضع السم في إناء من العسل فأحياناً يصورون رفضهم للإيمان

بالغيب في شكل مسرحية أو تمثيلية أو قصة روائية من خلال عمل إعلامي مرئي أو مسموع. وأحياناً يجيء ذلك منهم صراحة بلا موارد ومما يدعو إلى التساؤل أن بعض الأقلام أخذت تروج لهذه البضاعة الغثة بحسن نية أو بسوء نية مما كاد يقع بعض الشباب في حيرة من أمره وهذا يوجب على الدعاة والمصلحين أن يكونوا على مستوى أحداث عصرهم فيتسلحوا بسلاح المنهج القرآني السليم ليستطيعوا أن يواجهوا تلك العواصف العاتية التي أخذت رياحها تهب على المسلمين من كل جانب.

حديث القرآن عن الله

إثبات الوجود وليس إثبات الكيف:

ولقد رسم لنا القرآن الكريم منهجاً. وضح فيه المعالم الرئيسية لكل برهان يقيني حول قضية الإيمان بالغيب. وهذا المنهج قائم على خطوات محددة المعالم واضحة الخطى أخذ بها سلف الأمة فبنوا عليها إيمانهم الصحيح ودافعوا بها عن دينهم ضد خصومهم. وسوف نتناول بالتطبيق هذا المنهج على قضايا الإيمان بالله وكيف تحدث القرآن عنه وقضية التوحيد وبيان القرآن له. واليوم الآخر وبرهان القرآن عليه. وأول ما نبدأ به هو بيان منهج القرآن في الحديث عن الله. فلقد كانت قضية الألوهية بجوانبها الثلاثة: الذات - الصفات - الأفعال - قطب رحي القرآن الكريم.

ذلك أن الحديث فيها على خطر عظيم ما لم يكن هناك حرص سابق على اختيار الألفاظ الدالة على المعنى المراد نصاً لا تأويلاً لأن الحديث عنها كثيراً ما يقع فيه الزلل ويكثر الخطأ، وأصدق الألفاظ دلالة على مراد الله هي كلماته التي

خاطب بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن الكريم لأنه يمثل همزة الوصل بين السماء والأرض، بين تصوير المعاني الغيبية وتصور المسلمين لها، بين إخبار الله تعالى عن نفسه بما يجب له من صفات الكمال وحكمة الأفعال وإيمان المسلمين وإذعانهم لها. ولذلك فقد خص القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التي تدل على المعنى المراد لله مباشرة بلا تأويل ولا تحريف. فهناك آيات تتحدث عن الذات الإلهية، وأخرى تتحدث عن صفات الله وما يجب له من الكمال والجلال. وثالثة تتحدث عن مظاهر حكمته في فعله ليستنبط منها المسلم ما يصل إليه عقله من معاني الحكمة الإلهية في كل أفعاله. وسوف نقف أولاً عند حديث القرآن عن الذات الإلهية وكيف تحدث القرآن عن الله جل جلاله.

(أ) الذات :

فإذا تتبعنا آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن الذات الإلهية نجد أنها تأخذ أحد أسلوبين في الحديث: أسلوب الإثبات وهو الأعم الأغلب. وأسلوب النفي وهو القليل النادر، وقد وضحت لنا سورة الإخلاص معالم هذا المنهج في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. فلو تأملنا هذه السورة القصيرة في مبناها الغزيرة في معناها. نجد الآيات الأولى قد جاءت في صيغة الإثبات ﴿اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ بينما جاءت الآيات الأخيرة في صيغة النفي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وبين الإثبات والنفي كان يدور حديث القرآن كله عن الله سبحانه وتعالى. وكل آيات الإثبات كان هدفها إثبات الكمال المطلق لله في كل معنى ذكرته الآية بينما كانت آيات النفي تقصد إلى نفي النقص عنه تعالى. فالله أحد الله الصمد فيها أثبات لمطلق الأحدية ومطلق الصمدية فلا يحتاج إلى غيره بينما يحتاج إليه كل

ما سواه. وقوله لم يلد ولم يولد. نفي لقانون الوالدية والمولودية لما يتضمنه ذلك من نقص ينبغي أن ينزه الله تعالى عنه. وهكذا كان هدف آيات الإثبات التي تحدثت عن الله سبحانه. إثبات الكمال المطلق. في كل معنى وصف نفسه به مثل قوله تعالى وهو السميع البصير ، وهو القاهر فوق عباده ، العزيز الحكيم ، والله الأسماء الحسنی فادعوه بها ، وله المثل الأعلى في السموات والأرض.

ولو تتبعنا الآيات التي جاءت في صيغة النفي التي نجدها تلفت نظرنا إلى أمرين: الأمر الأول: نفي النقص عن الله سبحانه فهو تعالى لم يلد ولم يولد ليس كمثله شيء لا تأخذه سنة ولا نوم .. ولا يؤده حفظهما. هل تعلم له سمياً، وكل هذه الآيات وغيرها ينفي عنه المماثلة والمكافأة والنصب والغفلة بمنطوقها، ولكن الآية تلفت نظرنا إلى الأمر الآخر وهو إثبات ضد هذا النقص الذي نفتته الآية، فحين تنفي عنه قانون الوالدية والمولودية في قوله تعالى: لم يلد ولم يولد فإنما تثبت له كمال التفرد، وحين تنفي عنه تعالى النصب والتعب في قوله سبحانه ﴿وَلَا يَتَّوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ فإنما تثبت له كمال القدرة وإطلاقها، وحين تنفي عنه الآية السنة والغفلة ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ فإنما تثبت له كمال القيومية. ولذلك قال تعالى في أول الآية: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ ... وهكذا نجد كل حديث القرآن عن الله سبحانه وتعالى يدور بين إثبات الكمال تارة ونفي النقص تارة أخرى. وينبغي أن تعلم أن نفي النقص لم يكن مقصوداً لذاته وإنما كان يقصد به إثبات ضده وهو الكمال. وهنا نجد أن غاية الإثبات والنفي واحدة وهو إثبات الكمال لله. سواء كان ذلك بطريق مباشر كما في آيات الإثبات، أو بطريق غير مباشر كما في آيات النفي.

ولو تأملنا قليلاً في حديث القرآن عن الله تعالى لا نجده يخرج عن هاتين

الصيغتين في الأسلوب، إما إثبات وإما نفي. ولم نجد في القرآن ولا في السنة النبوية المطهرة حديثاً أو نصاً تعرض لبيان حقيقة الذات الإلهية أو كنهها وكيفيةها كما نجد ذلك في التوراة مثلاً بل، نجد في القرآن الكريم ما يفيد أن الحديث عن حقيقة الذات الإلهية أو كنهها وكيفيةها غير مطلوب ولا مرغوب فيه. ولقد حكى لنا القرآن أن فرعون بنى إسرائيل سأل نبي الله موسى حين دعاه موسى إلى الإيمان بالله رب العالمين فقال له فرعون: وما رب العالمين، والسؤال بما، طلبه بيان الحقيقة والكيفية، والمعنى ما حقيقته وما كنهه وكيفية، ولذلك أعرض موسى عن جوابه وذكر له أخص صفات الربوبية فقال له: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾، ورسَل الله هم أعلم الخلق بالله وهم معلمو البشرية ما يجب في حق الله تعالى وما يمتنع، ولقد أدرك موسى ما في سؤال فرعون من لبس وتخيل ولذلك أعرض عن جوابه على سؤاله المطلوب وأخذ يوضح لفرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما ولم يستطع موسى أن يبين له كيف هو أو ما حقيقته وكنهه، وإنما عدل إلى ذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق كلهم من خلق ورزق وإحياء وإماتة. أما كيف هو.

فلا يعلم ذلك إلا هو، من هنا نستطيع أن نخرج بقضية أساسية في حديث القرآن عن الله درج عليه سلف الأمة. وهي أن حديث القرآن عن الله كان هدفه وغايته إثبات وجود الله دون البحث في حقيقته أو كفيته ودون بيان لهما. وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن في حديثه عن الله على إثبات وجوده دون البحث في كفيته، كان جواب القرآن واضحاً في ذلك. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾.

فعقول البشر قاصرة عن الإحاطة بخالقها أو إدراك ذاته لأن القصور والتقصور

من طبائع العقول البشرية ومن خصائصها فالأمر في ذلك راجع إلى قصور العقل ومدى إمكانه لتقبل هذا اللون من المعرفة. ذلك أن العقل مؤهل لإدراك الحسيات والتعامل معها سلباً وإيجاباً نفيًا وإثباتًا على سبيل اليقين، ووسائله في ذلك متعددة ومتنوعة. أما عالم الغيب فليس العقل مؤهلاً للتعامل معه إلا عن طريق التلقي والتعليم من الوحي فقط. فإذا أراد التحقق من صدق قضية تجريبية فسيبله في ذلك المعمل والتجربة. أما إذا أراد أن يتعرف على قضية غيبية فما عليه هنا إلا الإذعان والقبول لتعاليم الوحي ونصوصه، وما يرشدنا إليه من الاستدلال بالأثر المحسوس على وجود المؤثر غير المحسوس فنؤمن بوجوده ولا نبحت عن حقيقته.

وكان موقف سلف الأمة تجسيدياً حياً لحديث القرآن عن الله، فعرفوا للعقل حدوده وأدركوا أن معرفة العقل قاصرة على ما دونه من أشياء هذا العالم. فهو قد يدرك نفسه، ويتعرف على ما دونه من أشياء، لكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من أشياء وموجودات. فهو لا يدرك حقيقة الملائكة ولا حقيقة العرش ولا حقيقة ما أخبر به القرآن عن اليوم الآخر، لأن هذه الأمور ليست محسوسة للعقل ولا يوجد في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط.

ولقد كان سلف الأمة أكثر ذكاء وخبرة بطاقة العقل وإمكاناته، فأطلقوا له العنان في عالم الحسيات فأنج لنا علومًا أضاءوا بها حضارة الإنسانية فأنجوا علوم الفقه وأصوله، وعلوم النحو واللغة، وأسهموا إسهامًا كبيرًا في علوم الرياضة والفلك والهندسة، لأن هذه العلوم ارتبطت بحياة الناس في دنيا المحسوسات فاستطاعوا التحقق من صدق أقوالهم بالتجارب. أما فيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم منها يدل على ذكاء وفطنة كما يدل على أنهم كانوا أكثر احترامًا

للعقل واعترافاً بطاقته، فاعتصموا في ذلك بالنص الصادق الذي جاء على لسان النبي الصادق مخبراً عن الغيبات وأحوالها، فأمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرض واحد منهم للبحث في كيفية ذلك لإيمانهم أن هذا مجال يعز على العقل إدراكه، فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات معينة لحقيقة ما أخبر به النص القرآني، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلهية، كما حاول ذلك المتأخرون ممن فرقوا كلمة المسلمين، ولم يتصوروا كيفية الملائكة ولا العرش ولا غير ذلك مما أخبر به القرآن بل آمنوا بوجود ذلك كله لأن النص قد ورد به، وأمسكوا عن الخوض في حقائقه أو كلفيته، لأن النص سكت عنه ولم يكن ذلك إهمالاً منهم لدور العقل ولا إهمالاً للنظر العقلي كما حاول بعض المتأخرين أن يصفهم بذلك.

بل كان ذلك اعترافاً منهم بأن للعقل حدوده وإمكاناته وهو وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل اليقين، ولا يدرك غير المحسوسات إلا على سبيل التخيل والتصور فقط، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى غير العقل ولكل وسيلة حسية عالمها الخاص الذي تتعامل معه لاكتساب المعرفة اليقينية به وبخصائصه، أما وسيلة المعرفة للأمور الغيبية على سبيل اليقين ليس إلا النص المعصوم. أما العقل فمجاله هنا هو التلقي والتعلم فقط.

ولقد عبر سلف الأمة عن موقفهم هذا بعبارات تدل على يقينهم الجازم بصحة ما أخبر به النص الصحيح واحترام العقل معاً كما تدل على خبرتهم بحقيقة الموقف الغيبي وأن معرفة حقائقه تفصيلاً فوق مستوى العقل البشري. فلقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: تفكروا في آلاء الله ولا

تفكروا في ذاته. ذلك أن التفكير في الآلاء والنعم يمكن العقل أن يستنبط منها دلائل عظمة الصانع ومظاهر حكمته في كونه. وعلى هذا حثنا القرآن وأمرنا، قال تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾.. إلخ. هذه الآيات الكثيرة أما التفكير في حقيقة الذات الإلهية فقد نهانا عنه الرسول وضرب لنا بعض السلف مثلاً توضيحياً لذلك حيث شبه ذلك بجرم الشمس فكلما ازداد الإنسان نظراً إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة، وكذلك الأمر بالنسبة للعقل فكلما ازداد الإنسان تأملاً في ذات الله ازداد عقله حيرة واضطراباً، ولقد عبر السلف عن ذلك بعبارات تدل على إيمانهم المطلق بهذه القضية. ولقد قال أبو بكر رضي الله عنه فيما روي عنه في تصوير هذا الموقف ونسبة العقل له. سبحانه من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته، وقال أيضاً العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث في ذات الله إشراك. ففي هاتين العبارتين أصدق بيان لحقيقة الموقف. فكل ما يعرفه العقل عن هذه الأمور الغيبية هو جهله بحقائقها وعجزه عن إدراك كیفيتها، وإيمانه المطلق بوجودها، كما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في كتاب نهج البلاغة قوله: أنه سبحانه لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر الدالة على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده وباشتباههم على ألا شبه له، تتلقاه الأذهان لا بمشاهدة، وتشهد له المرائي لا بمحاصرة. سبحانه لا تحيط به العقول والأوهام، فهذه النصوص في جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث في هذه القضية كان معتصماً بالكتاب العزيز وما ورد فيه. فآمنوا بالله رباً خالقاً وصرفوا أنفسهم عن البحث في كیفيته، وكفاهم في ذلك أن يؤمنوا بأنه

تعالى ليس كمثله شيء. ولم يكن له كفواً أحد، وهل تعلم له سميّاً، فليس للعقل أن يتصور له تعالى كيفية معينة يكون عليها إلا في حدود ما ورد به النص القرآني.

(ب) الصفات:

ولما كان موقف القرآن هو السكوت المطلق عن بيان الكنه والكيف كان موقف سلف الأمة تجسيدا حيا لمنهج القرآن في ذلك، فلم نقرأ عن واحد منهم أنه تساءل عن كيفية معينة بذاته تعالى كما لم يتساءلوا مثلاً هل استواءه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة.

وإذا جاء يوم القيام هل يكون ذلك بنقله أو من غير نقله. كل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن بالبيان بل كان منهجه في ذلك هو ذكر الصفة بإثبات وجودها دون بيان لكيفيتها ولا حقيقتها، وذلك لأن حديث القرآن عن صفاته تعالى فرع عن حديثه عن الذات يحتذى فيه حذوه. ولما كان الكيف عن ذاته مرفوعاً كان الكيف عن صفاته مرفوعاً كذلك. وهذا يعطينا المؤشر الحقيقي لموقف السلف من الصفات الإلهية، وهو إيمانهم بوجود الصفة وسكوتهم عن بيان كيفيتها وحقيقتها، يقول الإمام ابن القيم في كتابه العظيم إعلام الموقعين موضحاً موقف السلف من هذه القضية: «انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق خاصة بما جاء في الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الصفات والأفعال. بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم فلم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم

وقابلوها بالإجلال والتعظيم^(١).

ولم تشهد لديهم هذا الجدل العقيم في أمور العقائد الذي وجدناه فيما بعد لدى الفرق الإسلامية على اختلاف نحلها. ولم تكن مسألة واحدة من مسائل العقيدة موضع خلاف أو نزاع بين كبار الأئمة، أمثال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم، ولم نقرأ عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من كتاب الله أو وصف من صفات الباري تعالى ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً في فهم العقيدة كما حاول المتكلمون من بعده. ولم يثر عليه السلام جدلاً أو نقاشاً حول آية من آيات أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية فيما بعد، ولم يثر عليه السلام نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت الفرق من بعده.

وعندما يتحدث القرآن عن قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وعن استوائه على عرشه أو قبضته للأرض يمينه ومجيئه يوم القيامة وإتيانه في ظلل الغمام، لم يكن يقصد القرآن من كل ذلك مذهباً معيناً أو نوعاً من التشبيه والتجسيم كما صنعت المجسمة والمشبهة فيما بعد، ولم يقصد القرآن من قوله تعالى: فأينما تولوا فثم وجه الله إرادة مذهب معين في الحلول والاتحاد كما أراده المتصوفة، بل كان يدرك الرسول من كل ذلك معنى قوة الثقة بالخالق جل وعلا، وتأنيده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله سبحانه ومبايئته لسائر خلقه لم يحاول أحد من السلف أن يحمل هذه الآيات على إرادة مذهب معين في التنزيه

(١) أعلام الموقعين ١: ٤٩.

لأن الغرض من كل ذلك هو إقناع الناس بأحقيته سبحانه بالعبادة وحده دون غيره، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان مسيطرة على القلوب ومهيمنة على النفوس ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف في نفوس الأجيال المتلاحقة لبعد عهدهم عن عصر النبوة، ولكثرة ما أثاره خصوم الإسلام من شكوك وشبهات، وكلما ضعفت حرارة الإيمان وضعف الإحساس به برزت أسباب الخلاف وتعددت عوامل الفرق.

يقول المقرئ مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية في تاريخ الإسلام: إن القرآن الكريم تضمن أوصافاً لله تعالى فلم نثر التساؤل عند واحد من العرب عامة بدويهم وقرويههم، ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصلاة والصيام والحج. ولم يرد في دواوين العرب أن صحابياً سأل الرسول عن شيء من ذلك، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات ما نطق به القرآن.

ويقول الإمام ابن الماجشون فيما رواه عنه إمام السنة ابن بطة في كتابه الإبانة^(١): (إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق بالتقدير. وإنما يقال كيف لمن يكن مرة ثم كان، فأما الذي لا يزول، ولا يحول، ولم يزل، وليس له أول، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت ولا يلى. اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك ولا تجاوز ما قد حدث لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله في الكتاب والسنة وتواترت عليه الأمة فلا تخافن

(١) مخطوط بدار الكتب المصرية يقع في أربعة مجلد. والأجزاء من ١١ - ١٤ خاصة بهذا الموضوع وموضوع القدر.

من ذكره وصفته. وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك واسكت عما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها.

٢- في إثبات وجود الله:

والنقطة الثانية التي توضح لنا معالم المنهج القرآني في إثبات الغيبات هو بيان منهجه في إثبات وجود الله فلقد اعتمد القرآن في هذه القضية على ما فطر الله عليه جميع الكائنات من معرفته والإقرار به ليس الإنسان وحده بل جميع الكائنات بعوالمها المختلفة الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وما علمناه من المخلوقات وما لم نعلمه، وقد لفت القرآن نظرنا في ذلك إلى طريقتين سلكهما في التذكير بوجود الله.

(أ) الطريق الأول: وهو لجوء الإنسان نفسه إلى قوة عليا تحميه عند نزول المصائب، به وهذه طبيعة مركزة في النفوس أيًا كانت مؤمنة أو كافرة، فإن النفس البشرية مضطرة عند نزول المصائب بها إلى الاستعانة بمن أخذ بيده ويحميها بكشف الضر عنها، ولقد لفت القرآن نظرنا إلى هذا الاعتراف الفطري حيث قال تعالى في صيغة الاستفهام التقريري ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ﴾. والنفس البشرية بطبيعتها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود، وإذا غاب هذا الإحساس عن النفس لعارض طارئ فسرعان ما تعود النفس مضطرة إلى الاعتراف به، وهذا الاعتراف الفطري قد لفت القرآن نظرنا إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ

الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾، فالله تعالى قد أشهد الإنسان على نفسه أولاً بهذه المعرفة الفطرية. ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الأدلة لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به.

وقول الخليفة: بلى شهدنا. هو إقرارهم واعترافهم بالربوبية وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا؛ خلقوا مقرين بمقتضى هذه الفطرة معترفين لله بالربوبية، وهذا الإقرار حجة الله على الخلق يوم القيامة، ولهذا يذكرهم الله بذلك في قوله: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أي حتى لا يحتج أحد بالغفلة على الله، لأن هذا الإقرار لم يغفل عنه أحد لأنه من الأمور الفطرية التي لم تخل منها نفس خلقها الله. بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التي قد يغفل عنها الإنسان أحياناً كالرياضة والحساب مثلاً، فإنها لو تصورها الإنسان لوجدناها علوماً ضرورية لكن الإنسان قد يغفل عنها لعارض طارئ، أما الاعتراف الفطري بالله فلا تغفل عنه نفس بشرية بل هو لازم لها. ولذلك جاء في الحديث القدسي: خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين فأحلت لهم ما حرمت عليهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به عليهم سلطاناً، ولذلك فقد كان أسلوب القرآن في آيات المعرفة بالله هو التذكير والتذكر، قال تعالى: لعلهم يتذكرون، إن في ذلك لذكرى، إنما أنت مذكر، إن هذه تذكرة، فالقرآن في كل هذه الآيات وغيرها يذكر الإنسان بمعرفة ضرورية قد ينساها المرء أحياناً لشبهة فاسدة أو لصداً يطرأ على الفطرة فتأتي الرسل لتذكر الإنسان بما فطر عليه أولاً من الإقرار بالرب الصانع، ومحاولة للعودة إلى حالته الصحيحة قبل سريان الشبهة عليه» وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته.

الحجة الأولى: احتجاج البعض بالغفلة عن هذا الإقرار بقولهم إنا كنا عن هذا غافلين، والآية بينت أن إقرارهم لله بالربوبية أزلاً ينافي هذا الاحتجاج ويبطله، وهذا يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه وعبيده.

والحجة الثانية: احتجاج البعض بشرك الآباء والتأثر بعوامل البيئة بقولهم: إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون، فالمشركون هم الآباء وهم قد نشأوا على ما عودهم عليه أبوهم فكيف يعاقبهم على فعل ليس من صنعهم. وقد أبطلت الآية الكريمة كل هذه الأعذار الواهية. وهذه الفطرة التي تحدثنا عنها الآية سابقة على كل ألوان التربية التي يكتسبها الإنسان من بيئته، ومن أبرز مظاهرها في الإنسان العقل الصريح عن الشبهات الذي هو حجة على كل أحد في كل ألوان الشرك. والشرك الذي حدث بين الأمم يناقض تماماً هذا الإقرار السابق بالربوبية، ولقد سجل القرآن الكريم اعتراف المشركين لله بالربوبية في كثير من الآيات قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.

كما سجل القرآن اعترافهم بذلك في صيغة الاستفهام التقريري الذي يتضمن وقوع المستفهم عنه كما قال تعالى: ﴿أَمْنَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمْنَ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمْنَ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ الشُّوْءَ﴾... ﴿أَمْنَ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾...؟ وفي مقام الإجابة على كل هذه الأسئلة المعجزة نجد القرآن يجيب عنها في صيغة

التحدي والإعجاز للبشرية في قوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ومن عنده دليل وبرهان فليقدمه وجميع هذه التساؤلات تضع الإنسان مباشرة أمام قضايا واقعية يعيشها في حياته اليومية ولا سبيل له إلا الاعتراف بها والإقرار بمقصودها ومطلوبها وهو الاعتراف بالرب الخالق، وهي أدلة سمعية وفي نفس الوقت براهين عقلية وجدانية. ثم إنها تطرح على العقل أسئلة يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى البحث لها عن جواب، وفي معرض إجابته عنها لا بد له من التسليم بوجود الله.

(ب) دليل الخلق والآيات المحسوسة :

مما نبه إليه القرآن في منهجه في الاستدلال على وجود الله، اعتبار الآيات الكونية الماثلة في هذا العالم لأنها دليل جزئي محسوس يدل على موجود متعين في الخارج. والتلازم بينهما يكون ضرورياً لأن الآية المعينة باعتبارها أثراً محسوساً يلزم عنها بالضرورة أن يكون لها مؤثراً متعيناً في الخارج. ولهذا فإن كل جزئية في هذا العالم تعتبر آية دالة على خالقها باعتبارها أثراً له. فهي علامة تدل على مؤثرها. والآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يلزم عنه مدلوله، وهي البرهان والحجة على وجود خالقها، ولذلك فقد لفت القرآن نظر المسلم إلى أن يتأمل هذا العالم كله من سمائه إلى أرضه لأنه كله آيات تدل على خالقه قال تعالى: قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ، سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ...» إلخ.

وكل كلمة في القرآن آية على أنه من عند الله. ودلائل نبوة الأنبياء آيات ناطقة بصدقهم. وفرق كبير بين الاستدلال بالآية المعينة على الخالق المتعين والاستدلال بالقياس المنطقي الكلي على الخالق المطلق غير المتعين، فالدليل

في الآية الجزئية المحسوسة يستلزم مدلوله على جهة الضرورة، ومدلوله لا يكون أمراً كلياً ولا مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم بالآية المعينة يوجب العلم الضروري بعين مدلولها، والعلم بجهة التلازم بين الآية ومدلولها هو جهة الدلالة في كل آية، ومدار الاستدلال في كل دليل هو جهة التلازم بينه وبين مدلوله، وهذا منهج أوضح في الاستدلال وأقرب إلى الفطرة وأولى في العقل، وهنا نحسب أن نبه إلى فرق كبير بين منهج القرآن في الاستدلال ومنهج الفلاسفة والمتكلمين، ذلك أن منهج القرآن في الاستدلال بالآية المعينة الجزئية يكون الدليل فيها جزئياً وتكون جهة التلازم فيه ضرورية، أما في مناهج الفلاسفة والمتكلمين فإن دليلهم كلي لا يؤدي إلى مدلول متعين في الخارج، وإنما مدلوله أمر عقلي وكلي ولا يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بين المدلول وغيره. فضلاً عن أن جهة التلازم فيه قد تكون غير ضرورية، ومعلوم أن صدق الدليل الكلي يتوقف على صدق جزئياته، ولذلك فقد نبه القرآن في هذه القضية إلى التأمل في الآيات المحسوسة كدلائل وعلامات محسوسة يلزم عنها مدلولها بالضرورة.

وأول ما نبه إليه القرآن من ذلك هو آية الخلق من العدم، فلقد نزلت أول آية في القرآن للتذكير بها. قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾. وقال تعالى: هذا خلق الله، أخلقوا من غير شيء، وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً.

ومعلوم أن الخلق آية يلزم عنها وجود مدلولها بالضرورة وهو الخالق. وهذه من الأوليات العقلية التي لا تحتاج في إثبات صحتها إلى دليل. ولذلك فإن أسلوب القرآن فيها جاء على صيغة التذكير والتذكر وليس على سبيل إنشاء معرفة جديدة لم تكن مغروزة في النفس وهذا هو شأن المعارف الأولية التي لو تصورناها

العقل لقال بوجوبها دون حاجة إلى دليل.

ولهذا فإن القرآن سمي معجزات الأنبياء آيات. لأن كل آية جاءت على لسان نبي كان يلزم عنها مدلولها ضرورة. وكانت أمثلة القرآن المضروبة آيات وعلامات تدل على المطلوب منها، وكل هذه الآيات محسوسة ومجربة للإنسان وجهة التلازم فيها ضرورة بين الدليل ومدلوله. ولم يلجأ القرآن إلى أدلة نظرية بعيدة عن الواقع الحسي لما يحيط بها من وهم وخيال.

ويلفت القرآن نظرنا إلى قضية هامة لا تخطر على الذهن. وهي أن جميع الكائنات العاقل منها وغير العاقل قد فطره الخالق على معرفته وعبادته. وليس الإنسان وحده هو المفطور على ذلك الإقرار الرباني ويتدرج القرآن في تعريف العقل البشري بهذه العوالم وبوظيفتها في العبودية القهرية لله تعالى: فيبين لنا أولاً أن كل ما على الأرض من حيوان ودواب وطير أمم أمثالنا لها وظيفتها المنوطة بها في عمارة هذا الكون، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾. وفي الحديث الصحيح أن نبياً من الأنبياء قرصته نملة فأمر بإحراق قرية من النمل. فنزل عليه الوحي أن قرصتك نملة فأحرقت أمة تسبح، فليس الإنسان وحده هو المكلف بالعبودية لله، ويزيد القرآن هذا الموقف وضوحاً فيبين لنا أن كل شيء في هذا العالم يسبح بحمد ربه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.

ثم يعدد أنواع الكائنات ويبين كيف أنها تقوم بوظيفة السجود لله فيقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾.

فعدد هذه الكائنات وبين أنها تسجد لله على سبيل العموم، وحين ذكر الإنسان

بين أن منه من يسجد ومنه من لا يسجد، فقال وكثير من الناس. وقال سبحانه: ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته» وأكثر من هذا بياناً وإيضاحاً نجد القرآن يوجه الأمر إلى أقل أنواع الكائنات مرتبة في الوجود ويأمرها بأن تسجد لله. وهي الجبال. ومعلوم أن الجبال جماد. وإذا كانت الجبال وهي جماد تسبح لله فإن ما فوقها من مراتب الوجود أولى بأن يتأتى منه التسبيح قال تعالى آمراً الجبال: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾. وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ۝١٨﴾ وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ ۝١٩﴾.

ومعنى هذا أن كل هذه الآيات تبين لنا أن الشمس والقمر والنجوم والجبال كلها يتأتى منها التسبيح، والتسبيح عبادة قولية، كما يتأتى منها السجود وهو عبادة فعلية، وجميع العبادات التي يقوم بها الإنسان لا تخرج عن كونها عبادة قولية أو عبادة فعلية، والمشكلة الأساسية التي يواجهها العقل في تقبل هذا اللون من المعرفة أن بعض العقول اعتادت على أن تنكر ما تجهل ولا سبيل للعقل للتعرف على كيفية السجود والتسبيح التي تتأتى من هذه الكائنات لأن ذلك ليس داخلاً في نطاق المعرفة الحسية التي تعودها العقل وتعارف عليها، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾. ليدل على أن معرفة تسبيح الطير والجبال ليس من وظائف العقل ولا من خصائصه، لأن هذه الأنواع ليست من جنس الإنسان، ولقد كشف القرآن عن أن هذه العبودية القهرية التي تقوم بها هذه الكائنات ممكنة في ذاتها وأن الله تعالى كشف الحجاب عن بعض النماذج البشرية فعلمها منطق هذه الأشياء، كما حكى لنا قصة سليمان مع الهمدود. وكما حكى أن للنملة لغتها الخاصة التي تتعامل بها مع بني جنسها.

قال تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ كما أوحى الله إلى

بعض هذه الكائنات فعلمها ما تستقيم به حياتها، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾. وحديث القرآن أن للنمل لغة وللنحل لغة وللطير لغة قضية قد يكابر فيها العقل لجهلة بها، غير أن هذه القضية قد ثبت بالتجربة العلمية صحتها بما لا يدع فيها مجالاً للشك ووقف عليها العلماء أخيراً وكان من الإنصاف ألا يتخذ بعض الناس جهلهم بمعرفة لغة هذه الكائنات وسيلة لإنكارها، لأن الجهل بالشيء لا يدل على عدم وجوده وإنما يدل على جهل صاحبه به.

وليس من وظيفة الإنسان التعرف على لغة هذه الكائنات ولا معرفة كيف تسجد أو كيف تسبح لأن هذه الكائنات تشارك الإنسان في وظيفة العبودية القهرية لله، لأن الإنسان جزء من الصنعة الإلهية الموجودة في هذا العالم، وهذه الكائنات من الطير والنحل والشجر وغيرها جزء من الصنعة. وكل منها يسبح صانعه بلغته الخاصة، فلا الإنسان يفهم عن هذه الكائنات لغتها ولا هذه الكائنات تفهم عن الإنسان بل كل كائن منها يتعامل مع خالقه بطريقته الخاصة ولغته المعينة وفي ذلك آية من آيات القدرة الإلهية كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَتَابُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾، ﴿وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأْنِكُمْ﴾.... ﴿وَمِنْ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾. وهكذا نجد القرآن يلفت نظر الإنسان إلى قضايا غيبية يجهلها الإنسان ولكن القرآن يعرفه بها بأسلوب هادئ وبرهان يقيني، ولكن مشكلة الإنسان الكبرى في تقبل هذه المعرفة أن يتخذ من جهله بها دليلاً على إنكارها، وهذا ليس موقفاً علمياً بل هو مكابرة لحقائق الأشياء، ولقد أجمل القرآن سبب هذه المشكلة برمتها في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾.

ومن خصائص المنهج القرآني أنه يبين للعقل البشري، أن ما يراه العقل محالاً يبين له القرآن أنه ممكن الوقوع، فقد تستبعد العقول بل قد تنكر أن الحيوان والنبات والجماد يتأتى منها المعرفة بخالقها، فضلاً عن السجود له والتسبيح بحمده. فيبين القرآن أن هذه الكائنات لا تعرف ربها فقط، بل تسجد وتسبح له أيضاً، وإثبات السجود والتسبيح لهذه الكائنات يقتضي إثبات المعرفة التي ينكرها العقل ويستبعدوها، لأن كل ساجد لابد أن يعرف أولاً من يسجد له ثم يسجد. ولو قصد القرآن إلى إثبات المعرفة أولاً، لما كان في ذلك إثباتاً للسجود والتسبيح، لكن إثبات السجود والتسبيح يقتضي إثبات المعرفة من غير عكس، ومن هنا أثبت القرآن لهذه الكائنات أنها تسجد لأن في سجودها لله إثبات لتعرفها عليه. وهذا من خصائص المنهج القرآني أنه يعتمد إلى إثبات ما هو أكثر غرابة أمام العقل وإذا ثبت أن ذلك ممكن كان ما هو أقرب منه في العقل أولى بالثبوت والإمكان.

ولقد أنكر الماديون ما تدل عليه هذه الكائنات من وجود الله خالقاً ومدبراً لشئونها، وانقسموا على أنفسهم واختلفت حول هذه القضية آراؤهم وأخذوا يزينون للشباب أقوالاً مزخرفة وأباطيل مموهة، بغية أن ينسلخ الشباب عن عقيدته في الغيبيات فينكرها ويقولون معهم أنه ليس هناك رب خالق، وما هي إلا الطبيعة أولاً والطبيعة ثانياً وثالثاً، ومن واجب الدعاة بين الحين والآخر أن يبينوا لشباب هذا الجيل ما في هذه الأقوال من مغالطات وتلبيس على عقول الناس.

ونبدأ بسؤال هؤلاء عن معنى الطبيعة التي يقولون بها ما هي: وما معناها ونحب أن نناقشهم هنا من مستويات ثلاثة:

١ - فمن الناحية الاشتقاقية لكلمة الطبيعة نجد أن لفظ الطبيعة على وزن فعيلة

بمعنى اسم المفعول، فهي بمعنى مطبوعة كلفظ قتيلة وجريحة بمعنى مقتولة ومجروحة، فهي منفعة وليست بفاعلة، متأثرة وليس بمؤثرة. قابلة لفعل الإنسان فيها وليست فاعلة بنفسها. وقد يسأل البعض إذا كان هذا معناها في اللغة العربية فهل بالضرورة يكون هذا معناها في اللغات الأخرى. والحقيقة أن اختلاف الأسماء من لغة إلى لغة لا يعني أبدًا اختلاف المسميات، فإذا كان لفظ الطبيعة يعني في اللغة العربية أنها تنفعل بفعل الإنسان فيها فهل معنى الكلمة في الإنجليزية أو الفرنسية تعني أن أشياء الطبيعة ليست منفعة بفعل الإنسان فيها؟ والحقيقة التي لا ينكرها أحد أن أشياء الطبيعة قابلة لفعل الإنسان فيها وليست فاعلة بنفسها أيًا كانت اللغة واللسان الناطق بها فهي متأثرة ومنفعة وليست مؤثرة ولا فاعلة هذا من الناحية اللغوية.

٢- أما من الناحية العقلية التجريدية فإن كلمة الطبيعة من الألفاظ الكلية العامة التي لا وجود لها إلا في الذهن والتصور العقلي، أما في الواقع الحسي فلا وجود إلا لأفرادها فقط شأن جميع الكليات كلفظ الإنسان فإنه كلمة عامة يندرج تحتها أسماء كثيرة هي أفراد للإنسان، وأفراد الإنسان كمحمد وعلي وخالد هم الذين يتمتعون بالوجود الواقعي خارج التصور العقلي. كذلك لفظ الطبيعة فإن أفرادها كالشجر والمطر والرعد والبرق والجبال... إلخ. كل هذه أفراد للطبيعة وكلها تتمتع بالوجود الواقعي الحسي، أما كلمة الطبيعة فلا وجود لها إلا في العقل والذهن فقط وهذا شأن المعاني الكلية العامة فإنه لا وجود لها إلا في ذهن المتحدث بها فقط أما في الواقع الخارجي فليس هناك شيء اسمه الطبيعة وإنما هناك أشياء وأفراد طبيعية. إذًا فهي باعتبار العقل والتصور موجودة ولكنها باعتبار الواقع والحس معدومة... وهل يتصور عاقل أن ما لا وجود له في الواقع بل

أصله العدم قادر على إيجاد ما هو أكمل في الوجود منه ...؟

٣- ولو جارينا هؤلاء بحسب منهجهم الوضعي وقلنا لهم صدقناكم جدلاً في زعمكم بالقول بالطبيعة فأنتم تزعمون أنها موجودة لهذا العالم، ومعلوم أن الإنسان جزء من هذا العالم ولا ينكرون هم ذلك. كما يقولون أن من خصائص الطبيعة أنها عمياء لا عقل لها، موات لا حياة لها. وإذا كان الإنسان يعقل والطبيعة لا تعقل، والإنسان حي والطبيعة موات، فمن الذي وهب للإنسان هذا العقل الذي يسخر به أشياء الطبيعة علماً بأن فاقده الشيء لا يعطيه ... ولقد حكى القرآن موقف الدهريين قديماً الذي تفرع عنه القول بالمادة أو الطبيعة فلقد كانوا يسندون الأثر والفعل إلى الدهر كما قال تعالى ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. فأبطل القرآن زعمهم هذا بأوجز عبارة وأبلغها حين قال لهم ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ أي لا علم لهم بما يقولون ولا برهان لديهم على صحة قولهم وإن هم إلا يظنون، والظن شيء والعلم البرهاني شيء آخر، وكل من أنكر شيئاً مما أخبر به القرآن من الغيبات لا يملك دليلاً على إنكاره وليس معه إلا الجهل بما ينكر وعدم علمه به، ولذلك لا يكون معه من الحديث إلا التخرص والكذب، والظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً.

٣- في التوحيد:

لقد سلك القرآن الكريم طرقاً متعددة في نفي الشرك وإبطاله ومن هذه الطرق: ضرب الأمثال من حياة الناس اليومية، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾، وكان من عادة القوم أنهم يمتلكون الإماء والعبيد بملك اليمين. ومن المعلوم بينهم أن الأمة أو العبد لا يشارك أحدهما مولاه في ماله ورزقه لأن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له.

والعبد مخلوق وسيدّه أيضًا مخلوق وهم معترفون لله بالربوبية وأنه الخالق، وإذا كان هذا شأن المخلوق مع المخلوق، فلا يرضى أحدهما أن يشاركه عبده فيما يملك مع أن كلا منهما مخلوق فكيف يجعلون للخالق شريكًا من خلقه وهم يرفضون ذلك ولا يرغبونه لأنفسهم، كيف ينسبون إلى الله ما ينزهون أنفسهم عنه؟ فالآية تخاطبهم من هذا الجانب الواقعي وتقول لهم، إذا كنتم تنزهون أنفسكم عن مشاركة عبيدكم لكم فلماذا ترضون الله ما ترفضون أنتم، أليس من الأولى أن ينزه الله الخالق عما ينزه عنه مخلوقه وعبيده.

ومن هذه المسالك البرهانية ما سلكه القرآن الكريم مع أهل الكتاب حين نسبوا لله الولد ومع المجوس حين جعلوا الملائكة إناثًا ونسبوا لله، ذلك أن اليهود ادعوا أن عزيزًا ابن الله، كما أدعت النصارى أن المسيح ابن الله تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. ونجد القرآن الكريم في إبطال هذه الدعاوي الظالمة يلجأ إلى البراهين اليقينية المستمدة من الواقع المشاهد للإنسان. فالذين ادعوا أن الملائكة بنات الله نجد القرآن يلجأ معهم إلى أسلوب مفحم في الإقناع ملزم في الاحتجاج. قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾؟

ومعلوم أنهم لم يشهدوا خلقهم ولم يوجد من ادعى ذلك أو يملك دليلًا عليه. فكيف يدعون شيئًا لم يشهدوه وليس معهم برهان على صحته، والاستفهام هنا متضمن نفي الشهادة. والشهادة رؤية بصرية بمعنى أنها تجربة حسية، فأنت إذا رأيت شيئًا وشاهدته يجوز لك أن تشهد له أو عليه نفيًا وإثباتًا على سبيل اليقين والجزم، ولكن ما لم تشاهده ببصرك فإن الشهادة له أو عليه هنا لا ترقى إلى اليقين. ولذلك فإن السؤال هنا مفحم للخصم وملزم له، وهذا المسلك قد سلكه

القرآن في موقف آخر حين أبطل دعوى المشركين بقوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾. وما داموا لم يشاهدوا شيئاً من ذلك ولم يشهدوه فإن دعواهم باطلة لا يؤسس عليها اعتقاد ولا ترقى إلى يقين، أما اليهود والنصارى الذين نسبوا الولد لله فإن القرآن يلجأ معهم إلى استعمال البراهين العقلية التي تستمد صدقها من الواقع أيضاً. قال تعالى في إبطال هذه الدعوى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ...﴾ ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾. إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض. والجزء الأول من الآية ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ فيه إبطال لدعوى كل من نسب جنس الولد لله من اليهود والنصارى والمجوس وفي مقام الاستدلال على صدق هذه القضية حتى يؤمن بها المكذب نجد القرآن يقول لهم: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ إذ من المعلوم في قانون البشر أن الولد لا يتأتى إلا من نوعين ذكر وأنثى والله تعالى لم يلد ولم يولد فكيف يكون له ولد وليست له صاحبة. والآية ترد هنا على كل من نسب الولد لله أيّاً كان نوعه، لأن حرف الجر من إذا دخل على اسم نكرة أفاد معنى العموم والشمول، فالنفي هنا ليس لولد بعينه ولكن النفي منصب على جنس الولد وبذلك قالت الآية: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾، أما الجزء الثاني من الآية ففيه نفي لجنس الألوهية عما سوى الله قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾. وفي مقام الاستدلال على صدق هذه القضية أمام المكذبين يحدث أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يذهب كل إله بما خلق:

والاحتمال الثاني: أن يحاول كل إله أن يعزو على الآخر بخلقه. وهنا نلجأ إلى الواقع نفسه فنجد شاهدة على وحدة الصنعة - فلم نصادف في عالمنا ما يدل على تعدد الصانع، ووحدة الصنعة خير دليل على وحدة صانعها. وبما أن الواقع

يكذب دعاوي المشركين فإذا لا يكون هناك إلا إله واحد. ومجيء الآية في هذه الصيغة ﴿إِذَا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، وبهذا التقسيم الحاصر يدل على وثاقة البرهان و يقينية الدليل حيث نفى الجزء الأول منها الوسائط بين الله وأحد من خلقه، حيث نفت أن يكون له ولد يتقرب بعبادته إليه كما تدعى النصارى. ونفى الجزء الأخير منها جنس الإلهة التي عبدت من دون الله. والآية تضمنت لازمين كلاهما محال وباطل بالمشاهدة الحسية، وبطلان كل منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد، وهذا من خصائص المنهج القرآني في الحجة والإقناع، لجوئه إلى الواقع الحسي، أو استعمال البراهين العقلية المستمدة من الواقع الحسي. وهذا من سر قوتها ووثاقها في الاستدلال.

ولو تتبعنا هذه القضية وكيف عالجها القرآن الكريم سوف نجد أن هناك قاعدتين أساسيتين كانتا محوراً لتنفيذ كل دعاوي الشرك وإبطاله.

القاعدة الأولى: أن الخالق وحده ينبغي أن يعبد وحده .

القاعدة الثانية: مطالبة المشركين بالدليل العلمي الصحيح على دعواهم في عبادة ما سوى الله، ذلك أن القاعدة الأولى الخاصة بالخلق تفرض على العقل أن يؤمن بأن من يخلق يستحق أن يعبد، ومن لا يخلق ولم يشارك في الخلق لا ينبغي أن يعبد أو يؤله. وفي مناقشة قضية الخلق من عدم نجد القرآن الكريم ينهج نهجاً قوياً في إقناع المشركين بأحقية الخالق وحده بالعبادة. فمرة يسألهم من خلقهم فتكون الإجابة أن من خلقهم هو الله. وفي مرة ثانية يسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله، وهنا يطرح العقل عليهم هذا السؤال: إذا كنتم تعترفون بأن الخالق هو الله فلماذا تتوجهون بالعبادة إلى غير الله؟ أليس هذا تناقضاً في الفكر وتضارباً في المنطق، وتجسيذاً للعناد والمكابرة، ثم نجد القرآن الكريم في مواضع

متفرقة من الآيات يناقشهم بهذا المنطق البرهاني المفحم وبعد أن اعترفوا بأن الخالق هو الله ما بقيت لهم حجة ولا أصبح لديهم عذر أو برهان. فيطرح عليهم هذا السؤال المسكت.

قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده. قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده. قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي إلى الحق. أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون؟ فأياها أولى بالاتباع والعبادة؟ وفي مقام آخر يقول تعالى تقريراً لواقع المشركين: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ويقول: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وفي مقام التحدي والإعجاز يقول لهم القرآن: هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه. ويقول لهم: أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات. وجاءت هذه الآية في القرآن مرتين مرة في سورة فاطر، ومرة في سورة الأحقاف تأصيلاً وتثبيتاً لهذه القاعدة، قاعدة اقتران العبادة بالخلق لأن الخلق يوجب العبادة، ويقول لهم القرآن أفمن يخلق كمن لا يخلق.

ولقد اهتم القرآن بقضية الخلق وأثرها في التوجه بالعبادة إلى الخالق لأنها قضية محسوسة. والاستدلال بها يقيني لأنه لم يوجد من البشر من ادعى أنه خالق أو شارك في الخلق، ثم تجد القرآن يوجه إلى كل من عبد غير الله أو أشرك معه في العبادة غيره هذا السؤال. ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ ۚ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾، والسؤال المطروح في هذه الآية والموجه إلى المشركين هو أن يتوجه كل من عبد غير الله إلى معبوده ويسأله. هل

يملك شيئاً في السموات والأرض على سبيل الاستقلال حتى يستحق أن يعبد؟ أو هل يملك شيئاً فيهما على سبيل الشراكة والمقاسمة؟ وهل عاون أحد منهم الله في خلق شيء منهما؟ ولأن الإجابة معلومة مقدماً نجد الآية قد ساقتها على سبيل النفي الجازم، ولذلك قالت الآية عن الشركاء أنهم لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وما لهم فيهما من شرك أي ليس لهذه الآلهة شركة في السموات ولا في الأرض وما له منهم من ظهير أي لم يعاون الله أحد منهم. وإذا كانت الأسباب الموجبة للعبادة هي الخلق أو مشاركة الخالق في الخلق أو معاونته وقد جاءت كلها منفية على سبيل الجزم فلماذا يتوجهون بالعبادة إلى غير الخالق؟ بقي أن يقول البعض: ما نعبدهم للخلق وإنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى. ولهذا جاء في آخر الآية نفي هذه القضية. قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾، فليست هناك شفاعاة مقبولة إلا بإذن من الله وإذا كانت كل الأسباب الموجبة للعبادة منفية وباطلة فإن ما يترتب عليها يكون باطلاً أيضاً.

أما القاعدة الثانية: وهي مطالبته بالدليل على صحة دعواهم فنجد القرآن ينفي سابقاً أن يكون مع المشرك دليل علمي على صحة ما يقول، ولقد قرر هذه القاعدة مؤمن آل فرعون حين قال لقومه: يا قوم مالي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار، تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار، إنها مقارنة بين طرفين لا يلتقيان أبداً.

وفي سورة لقمان يقول تعالى في وصية الإنسان بوالديه: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ فجاء العلم منفياً في الآيتين على سبيل القطع. والمراد بالعلم هنا اليقين والبرهان وليس الظن والأوهام فالمراد بالعلم اليقيني عند كل اعتقاد هو أساس برهانها وما لا برهان عليه لا يصح اعتقاده.

٤- في البعث:

ومن جملة الأمور التي أنكرها الماديون قديماً وحديثاً قضية البعث واليوم الآخر وما فيه، ولقد تعددت الأسباب التي حسبوها عقلية وأنكروا من أجلها اليوم الآخر، ولقد حكى القرآن هذه الأسباب على لسانهم مرات متعددة في آياته الكريمة، مرة يسوق موقفهم في الإنكار والجحود مشفوعاً بالدليل الذي حسبوه برهاناً و يقيناً، ومرة يسوق القرآن موقفهم كحكاية لحالهم وسرداً لرأيهم بلا دليل ولا برهان. قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾. وقال سبحانه ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا﴾ وفي آيات كثيرة يسوق القرآن حجتهم في الإنكار والجحود وتتلخص كلها في أن الإنسان إذا مات وأصبح تراباً ورفاتاً لا يمكن بعثه حياً مرة أخرى.

قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿قَالُوا إِذَا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾، وفي آية أخرى: ﴿إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾، وفي سورة (ق): ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾، وفي سورة المؤمنون ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ﴾ (٣٥) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ (٣٦) إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾، أولئك طراز من البشر قصرت عقولهم على الحسيات فغاب عنها حقيقة ما وراء العلم وجمد فكرهم على التعامل بالماديات فلم يتسع لإدراك ما وراءها.

وهذا النمط من البشر موجود في كل عصر ونكبة كل جيل، ولعل من هناك تستطيع أن تدرك سرّاً من أسرار المنهج القرآني في اهتمامه بضرب الأمثال من العالم الحسي الذي يعيشه الإنسان، ولقد تعددت أدلة القرآن على البعث وتنوعت هذه الأدلة بحسب المقام والموقف الذي جاءت لأجله، بحيث

اشتملت هذه الأدلة على الجانب العقلي منها والوجداني كما ساقى العديد من الأمثلة الحسية تشبيهاً وتوضيحاً لهذه الحقيقة التي غاب إدراكها عن الماديين، ولقد ساقى لنا بعض الآيات في سورة (يس) نماذج من هذه الأدلة التي تؤكد احتفاء القرآن بالقضايا الحسية كأمثلة مجربة يستدل بها على مطلوب الآية قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مُنُّهُ تُوقَدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ .

فالأية تحكي قصة أبي بن خلف يوم جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أمسك بيده قطعة عظم بالية وأخذ ينكر على الرسول قضية البعث ويقول له: يا محمد أترى أن الله يحيي هذه بعد ما بليت وأصبحت تراباً، فقال له الرسول نعم يبعثها ويبعثك ويدخلك النار، فأبي ابن خلف قد استكثر على القدرة الإلهية أن تحيي العظام بعد أن بليت وأصبحت تراباً. وهذه هي نفس الدعوى التي تمسك بها الماديون قديماً وحديثاً، فالقرآن يبطل دعواهم هذه بأوجز العبارات وأجمعها وأدلى على المطلوب، وذلك في قوله تعالى ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ .

فإن هذا الكافر المعاند جاء يضرب للرسول المثل على إنكار البعث بقطعة عظم بالية ونسي خلقه هو ونسي أين كان وكيف كان قبل أن يكون الآن، فهو لم يكن شيئاً مذكوراً كما قالت الآية الكريمة ثم أصبح كائناً حياً، ومن كونه من لا شيء ومن العدم المحض لهو قادر على تكوينه مرة أخرى من التراب، لأن التراب ليس غريباً على طبيعة الجسم الإنساني بل هو أصل له. وخلق الشيء من أصله مرة ثانية أولى بالإمكان من خلقه من العدم في المرة الأولى، ولذلك جاء في

آخر الآية ﴿يُخَيِّمُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾. وقد أنشأها في المرة الأولى من العدم المحض أي من لا شيء وحين يموت الإنسان يتحلل جسده إلى التراب فيعود إلى أصله وإعادة الخلق من المادة الأصلية أهون وأولى في الخلق من العدم، وهذا قياس منطقي إذا يعرف علماء الوضعية المنطقية أنفسهم أن حدوث الشيء مرة دليل على إمكان حدوثه كل مرة، ثم ساق القرآن دليلاً علمياً يعقله التجريبيون حين قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ فإن النار من خصائصها أنها حارة يابسة، والشجر الأخضر من خصائصه أنه رطب بارد، ومعلوم لدى التجريبيين وغيرهم من العلماء أن الحرارة ضد البرودة، وأن الرطوبة ضد اليبوسة، والعقل البشري يعلم بدهته أن اجتماع الضدين أمر محال. والآية هنا تقول لنا أن الله يخلق النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر الرطب البارد وكلاهما يتميز بخصائص تجعله ضدًا للآخر، ومن يخلق الشيء من ضده ونقيضه أولى به أن يعيد خلق الإنسان من عناصره الأصلية الموجودة في التراب. وهذا إلزام في الحجة وقوة في الإقناع.

ولهذا كان القرآن يتحدث عن البعث أحياناً بلفظ الإعادة. الذي يدل على تكرار الفعل وإمكانه. كما كان يستدل عليه بالنشأة الأولى لأنها كانت من عدم، وكذلك بضربه الأمثال المحسوسة.

بعد هذا العرض السريع لمنهج القرآن في إثبات الغيبات أحب أن أنه إلى أنه لم نلجأ إلى مزيد من البسط والتفصيل وضرب الأمثلة من القرآن خوفاً من الإطالة من جانب، ولأننا من جانب آخر لم نرد بذلك أن نسرد الأدلة التي قدمها القرآن للاستدلال على الغيبات مع كثرتها وشمولها. لأننا قصدنا فقط توضيح معالم المنهج في الاستدلال، وليس سرد الأدلة وذكرها. ولعل القارئ الكريم

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

يلحظ معي، أن القرآن في منهجه في الاستدلال لفت نظرنا إلى الواقع المحسوس، وطلب منا أن نعمل حواسنا في عالمنا الحسي بحثاً فيه واستقراء لأوجه الحكمة والإتيان لنصل من ذلك إلى إثبات خالقه انطلاقاً من المعرفة الأولية بأن هذا الأثر المعين يدل على ذلك المؤثر المتعين. وكانت دعوة الأنبياء أمهم تلفت نظرنا إلى عناصر أساسية في بناء المعرفة الصحيحة المؤسسة على يقين الحواس بما حولها، وكان تنبيه القرآن لنا باستعمال الحواس ينبغي أن يبدأ من هنا، من الحواس ومباشرتها للمحسوسات، إذا أردنا التعرف على العالم الحسي، وهذه أولى خطوات المعرفة التجريبية أو المنهج التجريبي. إعمال الحواس في المحسوسات (الملاحظة) مع مراعاة الشروط التي نبهنا إليها القرآن في تحصيل المعرفة (التجربة)، ولقد فصل أئمة السلف هذه القضية وزادوها بسطاً وإيضاحاً، فقالوا بالتجربة والمعرفة التجريبية قبل أن تعرفها أوربا بقرون ... ووجدنا عندهم من دقة الملاحظة في بناء المعرفة ما يدعو إلى الدهشة والإعجاب.

الفصل الثامن

الجانب التطبيقي للمنهج

نشأ في تاريخ الفكر الإسلامي مدارس متعددة، تختلف فيما بينها حسب المنهج الذي ترتضيه وحسب موقفها من قضايا الفكر الإسلامي المتصل بأصول الدين وفروعه، ومع اختلاف هذه المدارس فيما بينها في كثير من القضايا إلا أنها كلها تزعم لنفسها أنها المعبر الحقيقي عن موقف سلف الأمة في هذه القضايا الخلافية، وكل مدرسة تدعي لنفسها أنها فقط على حق وغيرها على الباطل وبدون دخول في تفصيلات النزاع القائم بين هذه المدارس مع كثرته وحدته سوف أوضح هنا موقف سلف الأمة من أهم هذه القضايا حتى تعلم ما عند كل فريق من هؤلاء إن حقاً وإن باطلاً.

ولقد حاول بعض أتباع هذه المدارس أن يثير كثيراً من الشكوك حول مواقف السلف من بعض القضايا الفكرية يبتغي بذلك صرف نظر الباحثين عنها أو على الأقل صرف اهتمامهم بها، بالتشكيك في قيمة تراثها، تارة يتهم السلف بتحقير العقل والتهوين من شأنه، وتارة يتهمهم برفض جميع وسائل المعرفة الحسية وقصر جميع المعارف على النقل فقط و إلخ.

وهناك فريق ممن يدعي الانتماء للسلفية فيلوح في وجوه الناس بإحدى يديه بما يعرفه من بعض قضاياها ويضرب بيده الأخرى ما يجعله من بقية القضايا. فيهدم بإحدى يديه ما بنته اليد الأخرى. وكثيراً ما أصيب الموقف السلفي من جراء هؤلاء بجهلهم تارة، وبتعصبهم المذموم تارة.

وسبب الموقف الأول في نظري أن أتباع هذه المدارس المختلفة لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث ومناقشة آراء أصحابها لمعرفة ما فيها من زيف وباطل كما

هو شأن الموقف العلمي الذي يدعون أنهم حماه ورواده، ولكن شئت لهم أهواءهم أن يقلدوا بدلاً من أن يمحسوا ويفندوا وما أسهل التقليد والاتباع وما أصعب التمحيص والنقد لمعرفة الزيف من الأصل، ولا شك أن هؤلاء الخصوم التقليديين إذا قرأوا تراث السلف في كتبهم سيتغير موقفهم عما هو عليه الآن إذا كانوا دعاة حق كما يدعون ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

أما سبب الموقف الثاني فإن أتباعه وإن كانوا يدعون الولاء للسلف إلا أن مسلكهم في الدعوة يحمل معه عوامل التنفير والترهيب أكثر مما يحمل من عوامل الترغيب والتقريب. يضاف إلى ذلك أن القدر الذي معهم من المعرفة بموقف السلف ينم عن تعصبهم لجزئيات وفروع وتساهلهم في كليات وأصول وهذا كان مدعاة للطعن في الموقف بكامله.

ولقد رأيت أن أوضح في هذا البحث جوانب التطبيق على «أسس اليقين» التي أرشدنا إليها القرآن لأنها التي توجه إليها الشكوك وتثار حولها الشبهات وبالإضافة إلى ذلك هي الأصل الذي تبني عليه المواقف المختلفة من قضايا الفكر الإنساني كله. وعلى الباحث المنصف أن يقارن بين ما عند السلف وما عند غيرهم ليقبل أو يرفض عن وعي وإدراك بدلاً من أن يقبل عن جهل أو يرفض عن جهل.

ولقد جربت المدارس المختلفة قضايا الفكر اليوناني واختبرته فأخذت منه ما راق لها وتأثرت به ورفضت منه ما لم يتفق ومنهجها الفكري العام ونهت إليه. ولقد برز في كل مدرسة أعلام في المذهب ودعاة إليه التف حولهم كثير من الأتباع والمقلدين، فبرز في ميدان الفلسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد،

وبرز في مجال الاعتزال أمثال النظام والخياط والعلاف وعبد الجبار. كما برز في ميدان الأشاعرة أمثال الباقلاني، والجويني، والغزالي والرازي، فمن أراد أن يؤرخ لأي مدرسة من هذه المدارس فلا بد له من الوقوف أمام أعلام هذه المدرسة أو تلك يأخذ عنهم وينسب إليهم. والأمر كذلك في تبيان موقف السلف من القضايا المختلفة إذ لا بد من الرجوع إلى أعلامهم المبرزين في المجالات المختلفة لنأخذ عنهم آراءهم حتى تستبين حقيقة الموقف أخذًا عنهم لا عن غيرهم. ولقد برز في الموقف السلفي أعلام مبرزون خلفوا لنا تراثًا هائلًا معبرًا عن رأيهم المستند في أصوله إلى الكتاب والسنة نصًا لا تأويلًا. أمثال ابن حنبل، وابن المبارك، والخلال، والأثرم، والبيهقي، وابن تيمية، وابن القيم... إلخ. وكان خير من مثل الموقف السلفي في جانبه النظري والتطبيقي هو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ذلك أن ابن تيمية قد أتيح له من الاطلاع والاستيعاب ما لم يتح لسابقيه، فكانت شخصيته موسوعية مستوعبة للثقافة الإسلامية بجوانبها المختلفة، كما أطلع على الثقافة اليونانية ووقف منها موقف الناقد المنصف الخبير بمآتى الآراء وغاياتها، وقارن بين ما عند اليونان من مناهج ونظريات خاصة ما يتصل منها بالأمور النظرية فوجد البون شاسعًا بين أسس اليقين عند السلف وعند اليونان، ولقد بدت الدهشة والحيرة عند ابن تيمية من موقف هؤلاء الذين قدسوا تراث اليونان ونزهوه عن النقد والتمحيص وجعلوه فوق مستوى الشكوك والشبهات. وهذا ما جعل ابن تيمية يكرث حياته كلها للدفاع عن أسس اليقين عند السلف وبين الذين خدعوا أنفسهم بتراث اليونان أن ما عند المسلمين أصلح وأوثق مما عند غيرهم وأنهم بذلك يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير.

ولقد علت نبرة التقديس للتراث اليوناني إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يخضع النصوص الدينية لمفاهيم الثقافة اليونانية إذا ظهر تعارض بينهما وظهر تبعاً لذلك ما يسمى بحركة التوفيق بين العقل والنقل، وصرح الرازي في نهاية العقول^(١) بأن الدلائل السمعية لا تفيد اليقين وأنه إذا تعارضت الدلائل العقلية مع الدلائل السمعية وجب تقديم العقل، وصاغ قانوناً أسماه «أساس التقديس» بناه كله على هذه القاعدة. وصرح بعضهم بأن العقل أصل في إثبات الشرع وأن تقديم العقل واجب عند التعارض مع النقل لأن تقديم النقل على العقل يقدح في العقل والنقل معاً^(٢).

ونود في هذه الدراسة أن نبين أسس اليقين التي ارتضاها السلف في بيان دلائل أصول الدين.

وهذه الأسس تعبر في حقيقتها عن نظرية في المعرفة أخذ به أعلام السلف لاحقهم عن سابقهم. لأنها في أصولها مستمدة من الكتاب والسنة نصاً لا تأويلًا وفي نفس الوقت طبقوها في دراساتهم وتختلف هذه الأسس فيما بينها حسب طبيعة موضوعها، فإن البحث في دلائل أصول الدين يختلف في منهجه ووسيلته عن البحث في مسائل الفروع ودلائلها، ذلك أن البحث في قضايا أصول الدين ينتمي في طبيعته إلى عالم لا علاقة له بعالم المحسوسات إلا بالمشاركة في الأسماء فقط، ومن هنا كان البحث فيه يختلف عن البحث في عالم المحسوسات من حيث المنهج والوسيلة.

ويتفق السلف فيما بينهم على أن قضايا أصول الدين والأمور الغيبية تستند في

(١) مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تنمور دار الكتب المصرية.

(٢) قانون التأويل للغزالي : ص ٨.

دلائلها على مصدرين أساسيين، هما النقل الصحيح من كتاب وسنة، والأخذ بقياس الأولى في إثبات الغيبيات. وهذا القياس مأخوذ من إشارات القرآن الكريم له في مواضع متكررة، أم في نواحي المعرفة الأخرى ومنها مسائل الفروع ودلائلها فإنها تستند في دلائلها إلى الكتاب والسنة إن وجد النص، وإلا فيؤخذ فيها بقياس التمثيل الذي نستدل فيه بجزئي على جزئي آخر أو بقياس الشمول والسير والتقييم كما هو الشأن للدراسات الفقهية؛ ثم هناك وسائل أخرى مشتركة بين المعارف المختلفة وهي العقل الصريح، والتجربة والمتواترات.

فتكون أسس اليقين عند السلف هي:

(أ) النقل الصحيح من كتاب أو سنة.

(ب) العقل الصريح.

(ج) قياس الأولى.

(د) المتواترات.

(هـ) التجربة الحسية.

وهذا الترتيب مقصود حسب أولوية الموضوع وأهميته، فالقضايا الدينية يؤخذ فيها بالنقل، والعقل الصريح، وقياس الأولى. والمعارف الأخرى يؤخذ فيها بالتجربة والمتواترات ويشارك معهما العقل في الاستنباط والقياس وسوف نتكلم بالتفصيل عن كل منهما.

الدليل النقلي:

يطلق الدليل النقلي على الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة نصًا لا تأويلًا وقد اشتمل الكتاب والسنة على بيان ما يحتاج إليه المسلم من الأدلة المأخوذة من الكتاب والسنة من معرفته بأصول الدين وفروعه. ولقد نقل الصحابة

والتابعون عن الرسول صلى الله عليه وسلم ألفاظ القرآن ومعانيه وبينوا دلائله ومراد الرسول من كل آية. يقول أبو عبد الرحمن السلمي: كنا نتعلم العشر آيات من القرآن الكريم ولا نتجاوزها حتى نعلم ما فيها من علم وعمل^(١). وقيل لسلمان الفارسي لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة^(٢) يعني طريقة الاستنجااء، والنصوص في ذلك كثيرة جدًا عن الحصر في مثل هذا المقام. ولما نزلت الآية الكريمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾.. الآية. أيقن السلف أن جميع ما يتصل بالأمر الدينية صغيرها وكبيرها قد بينها الرسول أوضح بيان وأكمّله. ومن هنا لم يفسحوا مجالاً لغير النقل في الدلالة على أصول الدين وفروعه.

ودلالة الكتاب والسنة لم تكن قاصرة عندهم على مجرد الإخبار بها عن الرسول المعصوم فقط. وإنما امتازت دلالة النقل بميزتين:

الأولى: أنها خبر المعصوم عن الله سبحانه.

الثاني: أن هذا الخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه، غابت عن عقول البشر. فتكون الآية أو الحديث مذكرة للإنسان بما غاب عنه من الأدلة العقلية، وفي نفس الوقت هي خبر المعصوم من الخطأ عن الله سبحانه. وذلك كالأمثال المضروبة في القرآن الكريم، التي لفت القرآن نظرنا إليها للاعتبار لها والقياس عليها. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾^(٣) والأمثال المضروبة تعتبر أمثلة عقلية واقعية برهانية يقينية. لأنها تستند في إفادتها اليقين على الوقائع المحسوسة التي جربها السابقون أفرادًا كانوا أو جماعات

(١) الترغيب والترهيب. فضائل القرآن.

(٢) صحيح مسلم: ١ - ٣٢٣.

(٣) الزمر: ٢٧.

سواء في ذلك قياس الشمول أو قياس التمثيل.
وأدلة القرآن نوعان: أدلة تتصل بأصول الدين والأمور الغيبية وأخرى تتصل
بمسائل الفروع.

فإذا وجد الدليل النصي على مسائل الفروع فيمتنع الاجتهاد والرأي. وإذا
غاب النص عن المسألة فقد يؤخذ فيها بقياس الشمول أو بقياس التماثل.
أما الأمور الإلهية والغيبية فينبغي الاقتصار فيها على ما ورد به النص
والسكوت عما سكت عنه النص ولا يتجاوز ذلك. ولا يجوز الأخذ فيها بقياس
التماثل الذي تستوي فيه جميع أفرادها ولا بقياس الشمول الذي يستوي فيه
الأصل والفرع، فإن الله ليس كمثله شيء فلا يقاس بالناس ولا يجوز أن يدخل
هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، كما لا يجوز أن يمثل بعده ولا يمثل
عده به، والأمور الغيبية التي أخبر عنها القرآن الكريم مثل قضايا البعث
والحساب، وليس فيها مما في الدنيا إلا الأسماء فقط كما قال ابن عباس في
الحديث الصحيح أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر» من هنا رفض السلف الأخذ في المسائل الغيبية بالرأي
والاجتهاد وأوجبوا الاقتصار على ما ورد به النص الصحيح، وكان النقل عندهم
أساساً لليقين في كل ما ورد فيه النقل من قضايا الأصول والفروع على سواء؛ ولما
حاد الفلاسفة والمتكلمون عن هذا المنهج في المطالب الإلهية لم يصلوا فيها إلى
اليقين. وإنما انتهوا إلى الحيرة والاضطراب وتباينت آراؤهم وتناقضت أقوالهم
فأثبت هذا ما نفاه غيره، وأوجب هذا ما أحاله ذاك.

يقول أبو عبد الله الرازي معبراً عن حيرته واضطرابه: لقد جربت الطرق
الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا. ووجدت

أقرب الطرق طريقة القرآن الكريم، أقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي^(١).

ويقول الشهرستاني في مقدمته لكتاب «نهاية الأقدام» معبراً عن حيرته وحيرة المتكلمين معه في هذه المسائل:

قد أشار إلى من إشارته غنم، وطاعته حتم، أن أجمع له من مشكلات الأصول ما أشكل على ذوي العقول، ولعله استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم. ولعمري:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن أو قازعاً سن نادم^(٢)

ولعل موقف الفلاسفة والمتكلمين من قضايا إثبات وجود الله ومقارنته بمنهج القرآن في إثبات هذه القضية يوضح لنا الفرق بين أساس اليقين عند السلف وعنده هؤلاء.

فالفلاسفة والمتكلمون أخذوا بدليل الممكن والواجب، أو الجوهر والعرض، فلم يثبتوا بدليلهم رباً خالقاً للعالم ولا إلهاً معبوداً يقصده المسلمون في عبادتهم، وإنما أثبتوا واجباً عقلياً، أو جوهرًا قائمًا بنفسه. وهذا لا وجود له إلا في العقل فقط فيكون وجود الله حسب دليلهم قاصراً على وجدان العقل وله فقط. عكس ما عليه أهل الملل قاطبة.

وقد وهم بعض الباحثين فظن - خطأ - أن دلالة النقل لا تكون إلا من جهة

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ١٦٠ نقلاً عن أقسام اللذات للرازي.

(٢) نهاية الأقدام ص ٣ ط المثنى بغداد.

أخبار الصادق به فقط، ونسي جهة الدلالة الأخرى التي هي أهم وأولى، أعني إشارة القرآن إلى الأدلة العقلية المتضمنة في آياته. والتي نبهنا إليها فيما سبق. وإذا كانت جهة الدلالة الأولى تناسب من آمن برسالة محمد وأنه صادق فيما أخبر به، فإن جهة الدلالة الثانية تناسب من يشك أو من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول.

ولقد ترتب على هذا الوهم الخاطيء أن شكك بعضهم في دلالة النقل وقال أنها لا تفيد اليقين «لأنها متوقفة على معارف ظنية هي الفقه والنحو والتصريف والمجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل... وعدم كذب الناقل وعدم وجود المعارض العقلي. وعدم هذه الأمور كلها ظني لا يقيني.

فكيف تكون دلالة النقل يقينية وهي متوقفة على هذه الأمور وهي ظنية^(١). وقد أقام الرازي هذا القانون في رفض دلالة النقل على أساس أن جهة دلالاته متوقفة على كونه خبر المعصوم فقط. ولو تنبه الرازي وغيره إلى جهة الدلالة الثانية لما وقع في هذا الخطأ. وقد وضع ابن تيمية كتابه «شرح أول المحصل» بين فيه أن دلالة النص ليست متوقفة على جهة نقل المعصوم فقط وإنما يجمع النقل في دلالاته بين جهتين... كونه خبر المعصوم من جانب، وإشارته المتكررة إلى الأدلة العقلية المتضمنة فيه من جانب آخر. كما وضع كتابه «درء تعارض العقل والنقل» لبيان تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل. وأنه يجب تقديم العقل عند التعارض.

والذين يرفضون دلالة النقل أو يتشككون فيها بنوا موقفهم هذا على أساس أن النقل قد جاء بأمور تناقض ما استقرت عليه عقول الناس.

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ٧ - ٨ ط الهيئة العامة للكتاب والمطالبي العالية.

وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بالنص وبحقيقة العقل معًا. إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلًا صريحًا في دلالته، وليس كل ما يدعيه الناس نصًا صحيحًا في متنه ولا في سنده. ولكي تكون دلالة النص يقينية لابد أن يكون النص صحيحًا في متنه وفي سنده، ولكي يكون العقل يقينيًا لابد أن يكون صريحًا في دلالته على المطلوب فإذا توافر هذان الشرطان في العقل والنقل معًا استحال أن يكون بينهما تعارض أبدًا. ذلك أن غاية النقل والعقل معًا واحدة هي الوصول إلى الحق اليقين. والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد.

وأهل العلم بالحديث المهتمون بعلم الرسول، العالمون بأخباره ومقاصد أفعاله اجتمع عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم. ولذلك كانوا متففين على يقينية الدليل النقلية آية كان أو حديثًا وذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر بالكذب. وكل ما تواتر لفظه أو لفظه ومعناه أفاد اليقين كتواتر شجاعة خالد، وشعر حسان وكرم حاتم، وعدل العمرين وفقه الأئمة الأربعة، وطب جالينوس وأبقراط، وحكمة سقراط ومنطق أرسطو، ونحو سيبويه، وأهل العلم بالحديث يعلمون من مراد الرسول بكلامه ومن مقاصده بأفعاله أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط، وأعظم مما يعلمه الفلاسفة من حكمة سقراط ومنطق أرسطو.

وألفاظ الرسول وأفعاله منها ما هو متواتر عند العامة والخاصة ومنه المتواتر عند الخاصة فقط.

ومنه ما يعلمه بعض الناس، وإن كان عند البعض الآخر مجهولًا. ومنه ما هو يقيني عند البعض وإن كان عند الآخرين مظنونًا أو مكذوبًا. وأهل الاختصاص بكل فن أو علم يتواتر عندهم في هذا الفن من أقوال سلفهم ما لا

يتواتر عند غيرهم ممن لم يشاركهم الاهتمام بها أو ليس على درجتهم في العلم بها، وكذلك الفقهاء يتواتر عندهم من أقوال الأئمة الأربعة ما يجهله غيرهم. ويتواتر عند الأطباء من كلام جالينوس وأبقراط ما يجهله غيرهم، وهذا شأن أهل كل اختصاص وفن. والناس بطبعهم أعداء ما جهلوا.

فالجاهل بأقوال الرسول وأفعاله ولم يعلم مراده من أقواله ومقاصده من أفعاله قد ينكر ما هو متواتر عند غيره. وقد ينكر وجه دلالة على المراد لجهله بذلك. وهو لا يملك دليلاً على إنكاره إلا عدم علمه بدليل إثبات النص.

ولقد بلغ الرسول أمته أصول الدين وفروعه، ونص على كل ما يعصم الناس من المهالك نصاً قاطعاً للعذر ... ولقد قال أبو ذر رضي الله عنه «لقد توفي الرسول صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب جناحيه إلا ذكر لنا منه علماً»^(١) وقال صلى الله عليه وسلم: ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وحدثكم عنه ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثكم عنه^(٢) وجهل البعض ببيان الرسول لهذه الأمور لا يعني أبداً عدم بيان الرسول لها. بل يدل فقط على جهلهم بها. وجهلهم ببيان الرسول ليس دليلاً على عدم بيان الرسول.

ومن خواص الدليل النقلي أنه دليل جزئي يدل على جزئي متعين، ودلالة الجزئي على الجزئي لا بد فيه أن يكون عين الدليل يلزم عنه عين المدلول، وهذا عين اليقين في كل برهان فيكون العلم بعين الدليل موجباً العلم بعين المدلول، أما إذا كان الدليل كلياً مثل أدلة الفلاسفة والمتكلمين - فإن مدلوله يكون أمراً كلياً

(١) مسند الإمام أحمد ط الحلبي ٥/ ١٥٣، ١٦٢. للرازي، أساس التقديس (مقدمة المؤلف) للرازي.

(٢) صحيح مسلم.

عامًا مشتركًا بين المدلول وغيره، ويكون العلم به ليس لازمًا فيه العلم بعين مدلوله بل ينتج عن العلم بالدليل الكلي العلم بالمدلول وبغيره فيقع الاشتراك حينئذ بين المدلول وغيره. وهذا يمنع العلم بعين المدلول فقط. ولذلك فإن دلالة الكلي على مراده ظنية وليست يقينية كدلالة الجزئي على الجزئي. وهذه إحدى عيوب قياس أرسطو التي نبهنا إليها فيما سبق.

فإذا قلنا: مثلاً أن الشمس آية وجود النهار، كان العلم بطلوع الشمس موجباً العلم بوجود النهار، وكما أن حلول الليل دليل على غياب الشمس فإن العلم بحلول الليل يلزم عنه العلم بغياب الشمس، كذلك أدلة القرآن الكريم على الأمور الغيبية فإن الآية الجزئية هي العلامة والدليل، فيلزم عند العلم بها وجوب العلم بمدلولها، ولا يكون مدلولها حينئذ أمراً كلياً ولا مشتركاً بينه وبين غيره كما هو الحال في القياس، بل يكون دالاً على عين المدلول فقط، فمثلاً آيات نبوة محمد نفس العلم بها موجب للعلم بنبوة محمد لا غيره وليست موجبة أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، وكذلك آيات القرآن الدالة على وجود الله. مثل آية الخلق. فإن نفس العلم بها يوجب العلم بعين الخالق ذاته وليست موجبة أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لأن الآية خاصة به هو وليست مشتركة بينه وبين غيره والعلم بكون هذه الآية المعينة تستلزم هذا المدلول المعين هو جهة الدلالة في كل دليل.

وكل دليل يقيني لابد فيه من هذا التلازم بين عين المدلول وعين الدليل وبدون هذا التلازم لا يكون الدليل يقينياً، وكل آيات القرآن الكريم فإن دلالتها على مرادها من هذا النوع وهي بذلك كانت أكثر دلالة على مطلوبها من أدلة العقل على مطلوب الوحي. كما أنها أكثر دلالة على مرادها من أدلة الفلسفة

والمتكلمين ذلك أن قياس الفلاسفة ينتقل فيه الذهن من أمر كلي إلى أمر كلي آخر أو من كلي إلى جزئي. والكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بين المطلوب وغيره لأن الكليات لا تؤدي إلى متعين.

والدليل اليقيني لا بد أن نبدأ فيه بالعلم بجزئيات الدليل المتعينة في الخارج الحسي أولاً عن طريق الاستقراء. وما لم يكن لدينا علم يقيني بالجزئيات أولاً فلا يحصل عندنا يقين بالكليات فإذا قلنا مثلاً:

إن كل إنسان حيوان

وكل حيوان متغذ

.... كل إنسان متغذ

فلا بد لكي تصبح النتيجة يقينية أن يكون لدينا علم حاصل أن محمول القضية الكلية لازم لكل أفراد الموضوع، ولا بد من معرفة جهة التلازم بين موضوع الكبرى ومحمول الصغرى حتى تصح النتيجة، فإذا كان هذا لازماً للقضية المنطقية فإن منهج القرآن يختلف عن ذلك تماماً حيث نجد فيه أن الآية المعينة الجزئية يلزم عنها مدلولها الجزئي المتعين. والأمور الجزئية ينتقل فيها الذهن مباشرة من المعين إلى المتعين عكس قضايا المنطق ولذلك فإن أدلة النقل أقرب إلى الفطرة وأدل على المطلوب من الأدلة الأخرى.

وقد يرى بعض المفكرين أن حصول العلم بالقضايا الكلية في الذهن أمر بديهي وضروري. وهذا في حد ذاته حق. لكن ينبغي أن نعلم أن هذه الميزة لم تحصل للقضايا الكلية إلا لكونها حاصلة في جزئياتها أولاً، والعلم ببديهية القضية الجزئية أسبق إلى العقل من العلم ببديهية كلياتها. فإن علمنا بأن محمداً رسول أسبق من علمنا بأن النبوة يمكن أن تحصل في البشر. وعلمنا بأن محمداً سيموت

أسبق إلى العقل من علمنا بأن كل إنسان يموت، وهكذا نجد أن علمنا بصدق الكليات مستمد في أساسه من علمنا بصدق جزئياتها. ولو لم يحصل لدينا علم بصدق الجزئيات ما حصل عندنا علم بصدق الكليات مطلقاً. ذلك أن العلم بالكلي مسبق بالضرورة بالعلم الجزئي.

وفي منهج القرآن الكريم نجد أن دلالة على مطلوبه تبدأ من هذه النقطة دليلاً جزئي معين. يستدل به على مدلول جزئي متعين، وإذا كانت فيه قضايا كلية فإنها تستمد صدقها من صدق جزئياتها فهي تعتمد على الواقع الحسي لا على التصور العقلي.

وكل موجود في هذا العالم هو آية متعينة تدل على موجودها المتعين خارج الذهن والتصور العقلي، ويمتنع عقلاً وجود هذه الآية المعينة بدون موجودها المعين وكانت أول آية نزلت من القرآن هي آية الخلق من العدم. حيث ذكر فيها الخلق مرتين. عامّاً بالكون كله وخاصّاً بالإنسان وحده. لتشير إلى أن هذا الخلق المعين دليل على وجود الخالق المتعين. ومن هنا فقد لفت القرآن إليها نظر المسلمين في كثير من الآيات، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾، ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ ، ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ ... إلخ.

أما الوجود المطلق فلا يتحقق وجوده الخارجي أبداً بل يظل وجوده قاصراً على التصور العقلي فقط، وفي الخارج المحسوس لا نرى فيه إلا وجوداً جزئياً مشخصاً ومتعيناً في الأفراد. ويلزم من وجود إنسان معين كمحمد وخالد وبكر. وجود الإنسان المطلق في الذهن. ويلزم من وجود هذا الإنسان وغيره وجود الإنسانية المطلقة في الذهن. فالوجود المطلق في كل هذه الأمثلة وجود عقلي

فقط وهو بالضرورة مسبق بوجود أفرادها وتابع لها.
ومن هذا يتبين لنا أن دلالة الآية الجزئية المعينة على مطلوبها أولى من دلالة القضية الكلية على مطلوبها.

فإذا قيل أن العالم ممكن وكل ممكن محتاج إلى واجب لم يدل ذلك إلا على واجب مطلق لا وجود له إلا في العقل فقط، وهذا لا يؤدي إلى العلم بوجود رب العالمين المتعين وجوده في خارج الذهن والذي آمن به المسلمون على أنه خالق رازق محيي ومميت بائن عن خلقه... إلخ ولقد صرح كثير من السلف وغيرهم أن هذا الدليل وغيره مما اعتمده المتكلمون لا يقودنا إلى العلم بذات الله كما هو الشأن في أدلة القرآن الكريم. فإن العلم بعين الآية يقودنا إلى العلم بعين خالقها، فأياته تستلزم العلم بعينه، وفي نفس الوقت يمنع تصورهما من وقوع الشركة في مطلوبها «والله تعالى دليل على لازمه ولا يتحقق شيء من المخلوقات إلا مع تحقق عينه، وجميع المخلوقات ملزومة لنفس رب العالمين وهي دليل عليه وآية له»^(١).

وبذلك يظهر الفرق بين اليقين الذي تفيده الآية والدلالة النقلية، والظن الناتج عن الدلالة الفلسفية، فإن ما أثبتته الفلاسفة بدليل الممكن والواجب وما أثبتته المتكلمون بدليل الجوهر والعرض لا حقيقة لوجوده في الخارج الحسي مطلقاً، كما أن هذا الوجود الذي أثبتوه لا يختص بذات رب العالمين لأن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه.

وهناك فرق جوهري آخر بين المنهجين. فدلالة الآية المعينة على خالقها يلزم من وجودها وجوده. ولكن لا يلزم من عدمها عدمه. وليس هذا موجوداً في دليل

(١) الرد على المنطقيين: ص ١٥٤.

الممكن والواجب ولا في دليل الجوهر والعرض. ولهذا فإن وجود المخلوقات علامة وآية على وجود خالقها، لكن لا يلزم من عدم هذه المخلوقات عدم خالقها، لأن كل دليل مستلزم مدلوله فإنه يجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد الأرسطي والقضايا المنطقية ودلائل الفلاسفة^(١) فإن مدلولها لازم لها طردًا وعكسًا.

١- قياس الأولى وتطبيقاته:

معناه: هو قياس عقلي مأخوذ من إشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه. وقد عرفه ابن تيمية بأنه «إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم منه وقد اعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية، فأخذوا به في إثبات الصفات لله وفي قضية تنزيه الله عن النقص، وفي إثبات توحيد الألوهية، وإثبات المعاد.

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(٢) ، ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^(٣).

ففي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشيء يكون قادرًا على خلق مثله.

(١) المرجع السابق ص ١٥٠.

(٢) الإسراء: ٩٩.

(٣) يس: ٨١.

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ (١)، ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ (٢).

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس. ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادرًا على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى. وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادرًا على إعادة خلقه في المرة الثانية (٣).

(أ) البعث:

واستدل القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (٤). وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ (٥).

ففي الآية الأخيرة قياس حذف إحدى مقدمتي لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب في قوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾.. (الآية) وهذا استفهام إنكاري متضمن للنفي. وتقدير الآية (هذه العظام

(١) الأحقاف: ٣٢.

(٢) غافر: ٥٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣٢.

(٤) الروم: ٢٧.

(٥) يس: ٧٨ - ٨٣.

رميم) ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم. إذن فلا أحد يحييها. ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة. ومضمونها امتناع إحياء الرميم. فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة. فبين أنه ممكن بيان إمكان ما هو أبعد في الإمكان منه، وبيان قدرة الرب عليه فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وقد أنشأها أولاً من التراب. ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ليبين علمه بها تفرق من الأجزاء أو استحالة إلى عناصر أخرى.

ثم عطف على الآية مثلاً أبلغ في الدلالة من جهة ما هو أولى فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر وهو رطب بارد. وذلك أبلغ في المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب، واليبس ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان في القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد فالذي يقدر على خلق الشيء من ضده أولى به أن يكون قادراً على خلق الشيء من عناصره.

(ب) الصفات:

كما أخذ السلف بقياس الأولى في قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن النقائص، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به. وكل ما كان نقصاً أو كان كمّاً لا مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه.

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى، فقالت اليهود عزيز ابن الله،

وقالت النصراني المسيحي ابن الله. كما ادعت المجوس أن ﴿الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا بَعَثْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ هَبُوا لِي خَلْقًا مِثْلَ خَلْقِهِ﴾ فبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه خاصة أن المشركين كانوا ﴿يَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق.

(ج) التوحيد:

وفي إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة، قال تعالى: ﴿صَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْتَكُمْ﴾ فبين سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له في ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء. كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوق ومملوكي شريكاً لي يعبد ويدعي كما أدعى وأعبد وتزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق هما نزهتم عنه المخلوق؟

وبمثل هذا الطريق كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك^(١) فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دلالة على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسي. ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس التمثيل الذي يستوي فيه جميع الأفراد ولا قياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوي فيها مع غيره، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى

(١) درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٢٩ - ٣٠.

كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾.

ولما سلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول في المطالب الإلهية ففاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين. بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة^(١).

وينبها السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى. ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق. وإذا كان المخلوق حياً سميحاً بصير فمن باب أولى يكون الخالق كذلك. وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ، وليس معنى ذلك اشتراكها في حقيقة الصفة، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كملاً وجلاً، أو نقصاً وقصوراً، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك في اللفظ كما يدعيه البعض، ولا من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تماثل أفرادها، لكن بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها^(٢) كإطلاق لفظ البياض على الثلج الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج، ولفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلا بد أن يكون فيها قدر مشترك كلي وعام وهو المعنى المطلق للفظ وهذا الاشتراك المعنوي لا يكون إلا في الذهن فقط. وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد. وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدي إلى

(١) نفس المرجع.

(٢) الرسالة التدمرية: ١٦ ط بيروت.

نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم والتي يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته^(١).

(ج) التجربة الحسية :

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة وهذا ظن خاطئ في أساسه، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين في كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون في عطاء التجربة الحسية في ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين في الجوانب العملية وما عداها يكون ظنياً ما لم تثبت التجربة صدقه.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة «ذلك أن المحدثون يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة ليشمل ما جربه:

(أ) ما جربه الإنسان بعقله.

(ب) أو حسه .

(ج) أو عقله وحسه معاً.

(د) وما تواتر عنده مما جربه غيره.

(هـ) وما كان داخلاً تحت قدرته في التجريب.

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها: كطلوع الشمس، فإنه موجب انتشار

(١) الرد: ١٥٧.

الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد في أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها.

هذه الأمور ليست كلها داخلية تحت قدرة الإنسان ولا هي من صنعه، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها، فأصبحت معلومة لديه علمًا ضروريًا. وأصبح العلم بها مشتركًا بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك، كما أصبح العلم بها ملزمًا لجميعهم.

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائدًا من رواد المعرفة التجريبية في الفكر الإسلامي. ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضايا الكلية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياها ولأنه موغل في الصورية بدأ في وضع منهج تجريبي في المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقًا لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات كما أن النقل كان عنده أساسًا لليقين في القضايا الدينية. وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به.

وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنيًا غير يقيني. إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية في التجربة الصادقة، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة كما أن تكرار التجربة الصادقة هي وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية في الأذهان. واهتمام الموقف السلفي بالتجربة مستمد في حقيقته من موقف القرآن الكريم نفسه، ذلك أن القرآن الكريم قد عول على المعرفة التجريبية واعتبر ما عداها ظنًا وتخربًا بالكذب في كثير من

المواقف.

فحين ادعت المجوس أن الملائكة ... الذين هم عباد الرحمن إناثاً .. رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور. فقال سبحانه لهم مستكراً هذا الإدعاء الكاذب ... أشهدوا خلقهم ؟ ... والشهادة تجربة حسية بصرية فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم؟

وفي موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والشهادة المقبولة عند الله في أمور القضاء لا تكون إلا عن تجريب ومعاينة للموضوع، وأمر الله جميع المسلمين في مثل هذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقع كما هو في نفسه لا كما يرغبون أن يكون، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هي إلا تجربة شخصية يعيشها المرء فيرونها كما هي، وهذا يؤكد لنا وثيقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفي.

ولقد استند السلف في بناء المنهج التجريبي إلى أمرين:

١- الأول: أن القضية الكلية التي تشكل أساس المنطق الأرسطي - تعتمد في دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة، فإن كانت القضية الجزئية المحسوسة صادقة كانت القضية الكلية صادقة وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها، فأساس اليقين في القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية المجربة.

٢- الأمر الثاني: أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية، فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها ولا فائدة بعد ذلك في تكوين القضايا الكلية لأنها لا تضيف شيئاً إلى معلوماتنا. ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة «إن هذا المنطق لا يستفيد

به الذكي، ولا يحتاج إليه الغبي»^(١) لأنه عقيم غير منتج لعلم جديد. وكانت القضية الأساسية في برهان ابن تيمية هي القضية الجزئية التجريبية التي يستدل بها على جزئي متعين محسوس. وجهة التلازم في هذه القضية بينها وبين مدلولها الجزئي هي التي توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تندرج كلها تحت حكم كلي شامل لها ولازم لجميعها.

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظره الحسي وتارة باعتباره العقلي وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً وجوداً وعدمًا مع الأثر المعين دائماً فيرى ذلك عادة مستمرة لا سيما أن شعر بالسبب المناسب. فيضم المناسب إلى الدوران بالسير والتقسيم^(٢) ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببية المعين ومناسبته له.

ولكي يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه للعين لا بد لنا من السير والتقسيم «الذي يعني نفي المزاحم واستبقاء المناسب» بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدا من مجال اختيار التجربة ونستبقي فقط الفرض الصحيح، لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين لم تكن إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر.

وفائدة الأخذ بمبدأ «السير والتقسيم» هنا أنه يؤدي لنا ما يسمى عند المحدثين «اختبار صحة الفروض» التي يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما. وبعد اختبار هذه الفروض نستبقي الصحيح منها ونطرح الزائف، وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله. فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون إن الحكم تابع للوصف ودائر معه. وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف

(١) الرد: ٢٨٦.

(٢) الرد: ٣٨٦.

المحتملة أن تكون علة هذا الحكم وذلك لا يعلم إلا بالسير والتقسيم، فإن علة
تحريم الخمر هو الإسكار وزوال العقل «فوجود الإسكار مع غير نبيذ العنب
موجد لحكم التحريم».

وإذا كان نفي المزاحم «استبعاد الفرض الزائف» ظنيًا كان اعتقاد العلية ظنيًا،
وإن كان قطعيًا فإن الاعتقاد يكون قطعيًا مثله.

ويدخل في مجال التجريبات القضايا العادية، كقضايا الطب والطبيعات وإذا
كانت معظم التجارب في هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها
لازم لمن لم يجرب. وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة... فقد يعلم المرء
من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي ويلزمه اعتقاده ما دام قد حصل لديه أن
التجربة جربت وأنها صادقة وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه...
فالتجربة هنا ليست منه وإنما من فعل الغير^(١).

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره، ذلك أن كل إنسان
لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك
ولا تسعفه إمكانياته ولا بد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها لينبني كل جيل
على ما شاده السابقون ولو شك الجميع في تجارب سابقهم لما كان هناك معنى
لتاريخ البشرية كله ولا كان للاحتفاظ به فائدة، ولما حصل تقدم يذكر في تاريخ
الحضارة الإنسانية وتطورها، وتاريخ الحضارة الإنسانية يقوم في أساسه على
تسجيل التجارب التي قام بها السابقون لبحثها ويضيف إليها اللاحقون.

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار
اقتران أحدهما بالآخر. إما مطلقًا كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو

(١) الرد: ٩٥.

بالشعور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة وقد يحصل ذلك في تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره، وقد يتم في تجربة يقدر المرء على إجرائها كما يتم في تجارب لا يقدر عليها.

ويكون الصدق لازماً له في جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب^(١).

ويشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا ونستنبط بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف تكون لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل عن الموت وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس واستنباط العقل، فالبصر يشاهد. والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت. وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الري، وحز الرقبة يحصل معه الموت والضرب الشديد موجب للألم، هذه قضايا تجريبية جزئية.

فالحس يدرك رياء معيناً وموت شخص معين وتألّم شخص معين وهذه خاصية الحواس، ويتفرد الحس بإدراك هذه القضايا إذا ما تعلق بشخص معين وانحسرت القضية فيه دون غيره. فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحس وحده لا ينهض بذلك بل لا بد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل. لأنه وحده الذي

(١) الرد: ٩٥.

ينتقل بالحكم من الجزئي المتعين إلى الكلي اللامتعين. وهذه العملية التي ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي تسمى بقياس الغائب على الشاهد. أي تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطق المعاصرون أمثال جون استيوارت مل في قانون العلية وغيره، وإذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد في التجريبيات فإنه ينبغي أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً في قضايا الألوهية. ذلك أن مدار صدق هذا القياس في عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفرادهِ ومدار كذب الأخذ به في عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين.

وظيفة الحواس:

تنقسم وظيفة الحواس إلى قسمين:

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة، كإدراك اللذة والألم، فإن سائر الحواس تشترك في إدراك هذا النوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك.

(ب) وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها، كالبصر والسمع والشم. فالبصر يتعامل مع عالم المرئيات، والسمع يتعامل مع عالم الأصوات، والشم يتعامل مع عالم المشمومات وهكذا بقية الحواس، وبعض هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج في ذلك إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق واللمس حسي محض، لا تحصل المعرفة إلا بمباشرة محسوساتها فالثلاثة كالجنس الواحد، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام ولكنه كله يميز

بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن كما يميز بين ما يلتذ به وما يتألم به^(١).

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها، فإن البصر يأتي في المقام الأول لأنه أقوى وأكمل، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل^(٢) والبصر في مقام الإدراك أفضل من السمع والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب في ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر فهو أعم منه وأشمل.

وهكذا نجد أهمية المعرفة الحسية عند السلف عمومًا. وفيها يتعانق العقل مع الحواس. كل يقوم بوظيفته المعينة له. للوصول إلى المعرفة اليقينية، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه، وبذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معًا، فتتعرف الحواس على الأشياء ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم. فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية.

والعلوم العقلية في أصل نشأتها كانت تجريبية، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة في أصل نشأتها على التجربة، وإلا ظلت خيالاً عقلياً. فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب في جميع العلوم إذا أريد لها أن تكون يقينية. وهذا الموقف لم نجده عند غير ابن تيمية.

(١) انظر الرد: ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع: ٩٦.

وأهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتي:

- ١- الأخذ بمبدأ السير والتقسيم، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه.
- ٢- سلامة الحواس من الموانع فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة «فإننا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع في عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده»^(١) وهنا نجد ابن تيمية تجريبيًا أكثر من التجريبيين أنفسهم.

(د) المتواترات:

يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت لها شروط صحتها ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية، ولذلك كان صدقها مستمدًا من تجريبيها لا من شيء آخر.

وليس شرطًا في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس لأنه ومن التحكم الذي لا مبرر له أن يدعي البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط، ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحًا لما صح لنا أن نأخذ عن الماضي شيئًا، مطلقًا ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية ولكي نعلم شيئًا عن الماضي فلا بد لنا من الأخذ بالمتواترات منها ولا سبيل لنا غير ذلك.

وتختلف المتواترات فيما بينها: فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس.

ومنه ما هو خاص فينفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس،

(١) الرد: ٤٢٩.

وليس من الضروري اشتراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته، فما يشعر به الإنسان من إحساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة والألم لا يشترك معه غيره في نفس التجربة، ولكنهم قد يشتركون في الإحساس بالنوع. وهناك مظاهر يشترك في العلم بها جمع كبير من الناس كاشتراك أهل مصر في رؤية النيل والهرم، واشتراك أهل الحجاز في رؤية الكعبة، واشتراك الناس جميعاً في رؤية الشمس والقمر، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلوملة بالتواتر من تجارب الآخرين كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود في ركن الكعبة. وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس ولكن توفرت لبعضهم، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وإنكارها لعدم رؤيتها حمق. كما أن خبر الإنباء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء، فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد^(١).

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق، وقد يكون الاشتراك في عين الشيء المجرب، وقد يكون في نوعه، فالناس جميعاً يشتركون في رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس... إلخ. وهذا اشتراك في عين المعلوم. كما يشترك جميع الناس في الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم، وهذا اشتراك في إدراك النوع وليس إدراك العين، فإن الجوع المعين الذي

(١) الردص ٩٢.

ذاقه هذا غير الجوع المعين الذي ذاقه هذا. فكل إنسان يذوق ما في باطنه هو، ولكن يشترك هو وغيره في معرفة ذلك النوع وإدراكه.

كذلك يشترك أهل مدينة ما في سماع رعد معين أو رؤية برق معين ولكن الناس جميعاً قد يشتركون في رؤية هذا النوع وسماعه، فالرعد الذي يحصل في زمان ومكان معين غير الذي يحصل في زمان ومكان آخرين^(١).

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودة في أماكن أخرى. كبعض الحيوانات والنباتات التي توجد في أماكن معينة ولا توجد في غيرها، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذه الأماكن وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن.

ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً لغير المجربين والمشاهدين لها، عن طريق نقل الخبر إليهم وتواتره جيلاً بعد جيل. وعلم من لم يشاهد ولم يعاين لا يقل في يقينه عن علم من رأى وشاهد. وعدم رؤيته لها لا يكون دليلاً على عدم وجودها، إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفيًا للوجود. والذين يشكون في المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها، وعدم علمهم بها ليس علماً بعدمها. ولا بعدم علم غيرهم لها، فليس لدي الفيلسوف ومنكري خبر الأنبياء دليل عقلي على نفي خبرهم، وغاية ما معهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات، وهذا في حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها^(٢).

(١) الرد: ٩٨.

(٢) الرد: ١٠٠.

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام في دفاعهم عن النصوص الدينية، فإذا ثبت صحة النقل كان قطعي الدلالة ويقيني الثبوت. ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لا شك فيه وإذا قال أحد من الناس أن هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي. فيقال له أسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم^(١) ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون أن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر^(٢).

وينبغي أن نفرق بين نوعين من التواتر. فهناك متواترات عادية لا ترقى في يقينها إلى مستوى التجربة الحسية، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها أو لوجود الصارف عنها. وهناك متواترات خاصة. كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذا لا يرقى شك إليها لوجود الدافع القوي وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص، وقد تتعرض التجربة للفساد. وقد تتعرض الحواس للخطأ أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط الصحة متناً وسنداً.

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية «القضايا المشهورة» كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة. فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم

(١) الرد: ٩٩.

(٢) نفس المرجع: ٩٩.

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

بالمجربات الخاصة والعامة. لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل واستقرت في ضميره وأصبحت جزءاً من كيانه، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق.

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم يؤمن بها. ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها، وإذا كانت القضايا المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت في العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها^(١).

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى في نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات الجزئية ورغبة النفس في قبولها أقوى من قبول غيرها ودواعي الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض، فتجارب الأمم قد تكون محصورة في نطاق معين، أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصوراً بل هو عام في جميع الأمم^(٢).

العقل :

يعرف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه وهذا تعريف خاطئ ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل ولا ينفعل، وهذا لا يتوفر في العقل حسب تصويرهم، والعقل غريزة فطرية في الإنسان يدرك بها الأشياء ويستنبط بها

(١) الرد: ٤٢٠.

(٢) الرد: ٤٢٩.

الأحكام. وهذا ما أخذ به الإمام أحمد بن حنبل، والحاتر المحاسبي وغيرهما^(١).

والعقل مصدر عقل يعقل. إذا أحكم الشيء أو القول، وكان من أسباب رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة في العقل أنهم ينطلقون من تعريفهم للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه إلى بناء نظرية في الخلق أو الصدور تسمى نظرية العقول العشرة وهذه النظرية تتعارض تمامًا مع أصول الدين وفروعه، لذلك رفضها السلف واعتبروا الأخذ بها كفرًا وضلالًا، واكتفى ابن تيمية بأن جعل العقل أساسًا من أسس اليقين إذا خلا عن الشبهات والخيالات ولم يقبل فيه صاحبه من المعرفة إلا ما كان واضحًا وصريحًا.

وترتبط وظيفة العقل بوظيفة الإنسان نفسه في العالم، ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد المؤهل للإدراك والتعقل، والعقل هو أحد أسس اليقين الممنوحة للإنسان كي يصل من خلالها إلى بناء عقيدة صحيحة يدافع عنها بأسس اليقين التي يمتلكها ومن أهمها العقل، غير أن العقل يمتاز عن بقية الأسس الأخرى بأنه القاسم المشترك بين كل هذه الأسس.

(أ) فمن ناحية يشترك العقل مع الحواس في ميدان التجربة ليقف على جهة التلازم بين الظاهرة والسبب ويعرف أن تكرار هذه الظاهرة مع استمرار جهة التلازم يقودنا إلى بناء قاعدة كلية عامة تحكم هذه التجربة وغيرها.

(ب) ومن جهة أخرى يقوم العقل باستنباط الأدلة والبراهين التي تشير إليها النصوص الدينية ثم هو وسيلتنا الوحيدة لتمحيص المتواترات لمعرفة الصحيح منها والدخيل.

(١) الرد: ٢٧٦.

ولقد أثير كثير من الجدل حول موقف ابن تيمية من العقل، وكان في هذا موضع اتهام من كثير من الدارسين، وظن كثير من الدارسين أن رفض ابن تيمية لمذهب الفلاسفة في العقل يعني أنه قد رفض العقل كأداة للإدراك، كما ظن فريق آخر من الدارسين أن اعتصام ابن تيمية بالنص الصحيح قد يعني أنه أهمل الأخذ بالعقل الصريح وكل هذا ظن خاطئ كان سببه الجهل بحقيقة مذهب ابن تيمية في العقل والنقل معاً.

وتبدأ هذه القضية عند ابن تيمية من طرح سؤال كان لابد منه. هل يمكن القول بتعارض العقل مع النقل؟ وإذا سلمنا جدلاً بإمكان ذلك. ماذا يكون الموقف؟ هل نأخذ بدليل النقل ونهمل العقل، أما نأخذ بالعقل ونترك دليل النقل؟

وبدون الدخول في تفاصيل هذه المشكلة، فإن ابن تيمية لا يجد هنا مجالاً للقول بهذه الدعوى الخاطئة. ذلك أن العقل والنقل توأمان لأمر واحدة هي الحقيقة لأن كل منهما يدل عليها ويؤدي إليها. والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد. وما دامت العقول لا تتعارض مع صحيح النقل فيبقى لكل منها مجاله الخاص به، وكل منهما حجة في بابه، ولقد عرف ابن تيمية للعقل مكانته ومجاله الذي يصل فيه إلى اليقين ومن احترامه للعقل أنه لم يزوج به في مجال يكون غير مؤهل له وليس مدرباً على السير في دروبه ذلك هو مجال الغيبات، والذين يدعون أن العقل قد يتعارض مع ظواهر النص واهمون في معرفتهم بالعقل والنقل معاً، ولو تأملوا حقيقة ما معهم من المعقولات لم يجدوها إلا شبهات فاسدة وخيالات مضللة، أو أن النقل الذي معهم ليس صحيحاً. أما أن تكون المعقولات صريحة في دلالتها والنقل صحيحاً فهذا لا

يكون بينها تعارض قطعاً، يقول ابن تيمية: المنقول الصحيح لا يعارضه قط معقول صريح. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع فيه الناس فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم بالعقول بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع وهذا تأملته في سائر الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه أما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة وقد تكون باطلة، ولا يصح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه معقول صريح^(١).

ومقياس صحة الدليل العقلي ترتبط بموافقته للدليل السمعي الصحيح لأن الشيء إذا كان فاسداً فإن فساداً في الشرع يكون أظهر وأوضح لأن الحق لا يتناقض مع الحق، والرسول إنما أخبرت بكل ما هو حق والله فطر عباده على معرفة الحق والتعرف عليه بوسائله الممكنة، والرسول إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغييرها^(٢).

وتنقسم الأدلة العقلية إلى قسمين: فهناك أدلة قد تكون ظنية وأخرى يقينية ولكنها كلها يطلق عليها أنها أدلة عقلية، والجهة التي ينبغي أن نقبل أو نرفض الدليل لأجلها هي جهة قطعية الدلالة لا جهة كونه عقلياً أو حسيّاً.

فالدليل القطعي هو الذي ينبغي أن يقدم على غيره لأنه يفرض نفسه على العقل فرضاً لا محيص له من قبوله. وإذا كانت غايتنا من كل دليل منحصرة في إفادته لليقين. فينبغي أن تكون هذه الجهة فقط هي مجال القبول أو الرفض

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٨٦.

(٢) منهاج السنة ١ / ٨٩.

للدليل. وإذا كنا جربنا الدليل العقلي في كثير من المجالات فوجدنا خطأ فيها أكثر من صوابه فكيف نأمن الأخذ به في الغيبيات فضلاً عن تقديمه على السمع فيها.

وقد وهم بعض الناس فظنوا أن العقل أصل في إثبات الشرع فلو رفضنا الأخذ بالعقل في الغيبيات لكان ذلك رفضاً للعقل والشرع معاً. وهذا وهم فاسد. ذلك أن الشرع ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه. فليس العقل معطياً له صفة الثبوت ولا معطياً له صفة لم تكن له. ولا سالباً عنه صفة كانت ثابتة له، ثم إن العقل في ذاته أداة استقبال للمعرفة الوافدة إليه عن طريق الحواس وإذا كان هذا شأن العقل فإنه لا يمكن أن يتعارض مع هذه المعرفة. وإذا كانت المعارف ثابتة في نفسها في الخارج فإن عدم علمنا بها لا يلغي وجودها الخارجي، والحقائق التي أخبر عنها الشرع سواء علمناها أو لم نعلمها ... فما أخبر عنه الرسول وما أنزل عليه من ربه سواء علمناه صدقه أو لم نعلمه هو ثابت في نفس الأمر؛ وسواء علمنا أن محمداً رسول أو لم نعلم ذلك، وسواء علمنا أن ما أخبر به هو الحق أو لم نعلم ذلك فإن ثبوت نبوة محمد وثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق ما أخبر به ليس موقوفاً على عقولنا ولا على الأدلة التي نعلمها بعقولنا^(١) من هنا ينبغي أن تعلم أن ثبوت الشرع في نفسه أمر لا يحتاج إلى علمنا به ولا يحتاج إلى العقل وبراهينه. فدعوى أن العقل أصل في إثبات الشرع دعوى فاسدة.

ولقد التبس هذا الموقف على بعض الدارسين فخلط بين موقف ابن تيمية من دعاوى الفلاسفة في العقل وموقفه المنهجي من العقل نفسه فإذا كان ابن تيمية

(١) العقل والنقل ١ / ٤٨.

يرفض دعاوى الفلاسفة في العقل فهذا لا يعني أبداً أنه قد رفض العقل كأساس لليقين، أو أنه أهمل الأخذ به، فهو لم يكن رافضاً للعقل وإن كان رافضاً لمذهب الفلاسفة فيه، ويمكن القول بأن ابن تيمية قد أقام مذهبه الفكري على أساسين رئيسيين، هما العقل والنقل معاً كما استطاع أن يقيم للعقل سياجاً يتحصن به من زيف الفلاسفة وأوهام المتكلمين.

ويوضح ابن تيمية الفرق الكبير بين عطاء الأنبياء وعطاء العقول في مواد النزاع التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ذلك أن الرسل تأخذ العلم عن الوحي المعصوم من الله، أما العلماء فيكتسبون علمهم بالاجتهاد. وإذا كان كل مجتهد بالضرورة مخطئاً. فاللجوء إلى المعصوم عند موارد النزاع أولى. ومن الناس من يصير عالماً بالصناعات المختلفة كالطب والهندسة والتجارة لأن في استطاعتهم ذلك. ولكن أحداً لا يستطيع أن يصير نبياً بادعائه النبوة لأن النبوة لا تنال بالكسب والاجتهاد، والفلاسفة أنفسهم يعترفون بعلو منزلة النبي على منزلة أهل العلم. فمن واجبه التسليم بصحة ما جاء به النبي في موارد النزاع بينهم إلى من هو أعلم منهم بالأمور الغيبية. واختلاف الناس حول قضايا العقول أكثر، وتنازعهم فيها أكبر ولا يمكن أن نرد الناس عند اختلافهم في أمور دينهم إلى قضايا عقولهم على كثرة اختلافهم فيها لكن ردهم إلى أوامر الشرع فيها أسلم وأخذهم بها أضمن.

والذي يقرأ تراث ابن تيمية في أصول الدين وفروعه وفي الحديث وعلومه ومواقفه من مخالفه على كثرتهم ما بين فقيه وفيلسوف ومتكلم ومتصوف تأخذه الدهشة ويملكه العجب من قوة حجته ووثاقة برهانه، وثقته فيما يأخذ ويرفض من الأقوال وتمحيصه للآراء ونقده لها ومعرفة زيفها من صحيحها فلو كان الرجل رافضاً للعقل كما يدعي أعداؤه لكان أسرع الناس تقبلاً لكل ما يقال عنه

نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان

أنه حديث أو دليل. ولكن أسرع الناس إلى التقليد اكتفاء به وإيثاراً للراحة. يقول ابن تيمية ملخصاً لموقفه العام من هذه القضية .. نحن لم ندع أن أدلة العقول باطلة ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة النقل بالعقل أو تقديمه عليه بل ما عارضه من دليل قطعي فليس هو عندي دليلاً في نفس الأمر بل هو باطل وكذلك ما عارضه دليل سمعي فليس هو عندي بدليل في نفس الأمر بل هو باطل، فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر في وجه دلالة الدليل في نفسه سواء كان سمعياً أو عقلياً فإن كان دليلاً قطعياً لم يجز أن يعارضه دليل قطعي آخر. وهذا هو الحق.

يتبين لنا من هذا العرض أن مذهب السلف في المعرفة يقوم على أسس يقينية. لكل أساس منها ميدانه الخاص به، وهذه الأسس مستمدة في أصلها من القرآن الكريم بالتصريح بها تارة، وبالتلميح إليها تارة أخرى. ويمثل العقل في مذهبهم أساساً يقينياً للمعرفة له ميدانه الخاص به، ولا تتعارض هذه الأسس فيما بينها. بل كلها تؤدي إلى اليقين إذا سلمت من الشبهات. وهذه دعوة خالصة لوجه الله أتوجه بها إلى الذين يتهمون ابن تيمية بسذاجة الفكر والرأي أن يقرأوه أولاً في تراثه بدلاً من أن يتهموه عن جهل به وبتراثه، فربما يتغير رأيهم إذا كانوا للحق طالبين وإليه قاصدين، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل.

والله أعلم

فهرس الكتاب

مقدمة.....	٥
الفصل الأول: مناهج التفكير قبل أرسطو	٨
١ - فكرة الانتقال من العام إلى الخاص	١١
٢ - فكرة الماهية (التعريف)	١٣
٣ - أفلاطون وفكرة التحليل والتركيب	١٧
٤ - تقنين المنهج عند أرسطو	١٩
الفصل الثاني: من قضايا المنطق	٢٢
١ - مبحث الدلالة	٢٢
أقسام اللفظ:	٢٢
(أ) ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب	٢٢
(ب) الجزئي والكلي	٢٢
(ج) الذاتي والعرضي	٢٣
أقسام الذاتيات:	٢٣
أقسام العرضي:	٢٥
العرضيات قسمان:	٢٥
٢ - أقسام اللفظ بحسب الدلالة	٢٥
١ - دلالة التطابق:	٢٦
٢ - دلالة التضمن:	٢٦
٣ - دلالة التلازم:	٢٦
المفهوم والماصدق	٢٦

📌 نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان 📌

٢٧	٢- التصور والتصديق
٣٠	المقولات العشر
٣٠	١- مقولة الجوهر:
٣١	صفات الجوهر:
٣٢	٢- مقولة الكم:
٣٣	٣- مقولة كيف:
٣٤	١- كيفية محسوسة:
٣٤	٢- الكيفيات الكمية:
٣٤	٣- الكيفيات النفسية:
٣٥	٤- الكيفيات الاستعدادية:
٣٥	٥- الكيفية الانفعالية:
٣٥	٤- مقولة الإضافة:
٣٦	٥- مقولة المتى:
٣٦	٦- مقولة الأين:
٣٧	٧- مقولة الوضع:
٣٧	٨- مقولة الملك:
٣٨	٩ ، ١٠- مقولة الفعل والانفعال:
٣٩	٤- الحد المنطقي
٣٩	(التعريف)
٤١	عيوب التعريف:
٤٣	٥- مبحث القضايا

٤٣	تعريف القضية:
٤٣	أنواعها:
٤٣	والقضية المنطقية، أنواع:
٤٦	أنواع القضايا:
٤٦	أمثلة توضيحية لأنواع القضايا:
٤٨	الفصل الثالث: الاستدلال معناه - أنواعه
٤٨	١ - علاقة التناقض بين القضيتين:
٤٩	٢ - التقابل بالتضاد:
٤٩	٣ - التداخل:
٥٠	٤ - الدخول تحت التضاد:
٥٠	الاستدلال غير المباشر
٥٠	(أ) القياس: معناه - أنواعه
٥٢	أشكال القياس:
٥٦	مواد القياس
٦٠	المنطق في العالم الإسلامي
٦٨	بداية الترجمة:
٨١	بين المنطق والفلسفة
٨١	(أ) في الفلسفة اليونانية
٨٩	(ب) عند الفارابي وابن سينا
٨٩	١ - الفارابي (٢٥٩ - ٣٣٩ هـ):
٩٠	بين المنطق وعلوم الحكمة:

بين المنطق واللغة:	٩٦
٢- ابن سينا: (٣٧٥-٤٢٨) هـ.	١٠٤
الفصل الرابع: منطق ابن حزم الأندلسي	١١٠
أقسام الموجودات:	١١٤
المعرفة والمنهج البرهاني:	١٢٠
بين الإدراك العقلي والحسي:	١٢١
القياس عند ابن حزم:	١٢٩
الالتزام بالمنهج ومراحله:	١٣٧
خطوات المنهج:	١٣٧
(أ) بين العالم والمتعلم:	١٣٨
الكشف عن الحقائق هدف منشود بين السائل والمجيب.	١٣٨
(ب) بين المتناظرين:	١٤٠
زاد الباحث:	١٤٨
الفصل الخامس: منطق الغزالي	١٥٠
دور المنطق في منهجه:	١٥٣
المعرفة العقلية عنده:	١٥٩
دلالة الألفاظ:	١٦٢
تناقض القضايا:	١٦٥
القياس في نظر الغزالي	١٦٨
علاقة القياس باليقين:	١٧٠
أنواع المقدمات:	١٧٢

الاستقراء عند الغزالي:	١٨١
الفصل السادس: نقد المنطق	١٨٣
(أ) نقد موقف الغزالي من المنطق:	١٨٣
(ب) موقف المسلمين من المنطق:	١٩٠
(ج) من أسباب رفض المنطق:	١٩٢
رأي السلف:	١٩٣
(د) جوانب نقد المنطق:	١٩٦
نقد ابن تيمية	١٩٨
(أ) نقد الحد (التعريف):	١٩٩
(ب) بين الماهية والوجود:	٢٠٤
(ب) نقض القول بالقضية الكلية:	٢٠٧
(ج) هل لا بد في كل قياس من مقدمتين:	٢٠٨
١ - القياس لا يفيد جديداً:	٢١٠
٢ - البرهان المنطقي غير فطري:	٢١٠
٣ - القياس استدلال معكوس:	٢١١
٢ - الاستقراء العلمي	٢١٢
بين القياس والاستقراء:	٢١٤
مراحل المنهج الاستقرائي	٢١٥
١ - الملاحظة والتجربة:	٢١٥
شروط الملاحظة:	٢١٦
(أ) الدقة:	٢١٦

٢١٦.....	(ب) الموضوعية:
٢١٦.....	(ج) القدرة العقلية عند الشخص نفسه:
٢١٧.....	٢- الفرض:
٢١٩.....	أهمية الفروض:
٢٢٠.....	أنواع الفروض
٢٢٠.....	١- الفرض العملي:
٢٢١.....	٢- الفرض الفلسفي:
٢٢١.....	٣- الفرض العلمي:
٢٢٢.....	أهم شروط الفرض العلمي:
٢٢٣.....	تحقيق الفرض:
٢٢٣.....	١- طريقة الاتفاق:
٢٢٤.....	٢- طريقة الاختلاف:
٢٢٤.....	٣- طريقة التلازم:
٢٢٥.....	٤- التغير النسبي:
٢٢٥.....	٥- طريقة البواقي:
٢٢٦.....	الفصل السابع: البناء المعرفي في القرآن الكريم
٢٢٦.....	طبيعة البحث في العلوم الإسلامية:
٢٢٩.....	الدليل القرآني:
٢٥٠.....	منهج القرآن في إثبات الغيب
٢٥١.....	معنى الغيب:
٢٥٤.....	حديث القرآن عن الله تعالى

📌 نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان 📌

إثبات الوجود وليس إثبات الكيف:.....	٢٥٤
(أ) الذات:.....	٢٥٥
(ب) الصفات:.....	٢٦١
٢- في إثبات وجود الله:.....	٢٦٤
الآيات المحسوسة:.....	٢٦٧
٣- في التوحيد:.....	٢٧٤
الاحتمال الأول: أن يذهب كل إله بما خلق:.....	٢٧٦
القاعدة الأولى: أن الخالق وحده ينبغي أن يعبد وحده.	٢٧٧
٤- في البعث:.....	٢٨٠
الفصل الثامن: الجانب التطبيقي للمنهج.....	٢٨٤
الدليل النقلي:.....	٢٨٨
١- قياس الأولى وتطبيقاته:.....	٢٩٩
(أ) البعث:.....	٣٠٠
(ب) الصفات:.....	٣٠١
(ج) التوحيد:.....	٣٠٢
(ج) التجربة الحسية:.....	٣٠٤
وظيفة الحواس:.....	٣١٠
المتواترات:.....	٣١٢
العقل:.....	٣١٦
فهرس الكتاب.....	٣٢٣