مجلة الجامعة القاسمية

للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية

المجلد: 5، العدد: 1

ذو الحجة 1446 هـ / يونيو 2025م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات: 2788-5526

AQU Journal of Shari'a Sciences and Islamic Studies, Vol. 5 No. 1, pp. 271-314 (June.2025)
DOI:10.52747/aqujssis.5.1.402
E-ISSN 2788-5534 / ISSN 2788-5526

المنطق الأرسطيّ عند الغزاليّ وموقف العلماء منه: دراسة تحليليّة استقرائيّة

ARISTOTELIAN LOGIC IN AL-GHAZALI'S THOUGHT AND SCHOLARLY RESPONSES: AN ANALYTICAL STUDY [1]

عماد الدين عبد الرحمن محمد عبد الماجد
جامعة أم درمان الإسلامية، السودان

EmadEldin AbdElrahman Mohamed AbdElmagid
Omdurman Islamic University, Sudan

الملخص:

شغل المنطق اليوناني المسلمين مع ترجمة كتب أرسطو المنطقية، وتباينت آراء العلماء تجاهه، وازداد الأمر تعقيداً بدفاع عالم بارز عنه؛ لهذا يهدف هذا البحث إلى دراسة موقف الإمام الغزاليّ من المنطق الأرسطيّ، من خلال دراسة كتاباته عن المنطق في كتبه المنطقية لمعرفة رأيه وحكمه عليه، وكيف كان اهتمامه به؟ والأسباب التي دعته لتأييده والدفاع عنه. والموقف النهائي له تجاه المنطق، وما الذي فعله ليضمن استمراره في البيئة الإسلامية؟ كما تناولت الدراسة أثر موقف الغزاليّ فيمن جاء بعده من العلماء، والأثر الذي ترتّب على إدخال المنطق واستعماله في العلوم الشرعية على يد الغزاليّ. وقد استخدم الباحث في إنجاز هذا البحث منهجين بحثيين، هما: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي. وتوصل البحث إلى أن الغزاليّ يقول بعمومية التفكير المنطقي، وعدم احتكار أمة بعينها لعلم المنطق دون الأمم الأخرى، لهذا كان الغزاليّ مؤيداً للمنطق، مؤمنًا بفائدته وبيقينية قضاياه؛ وذلك بعد دراسته الجيدة لمذاهب الفلاسفة وإلمامه الكبير بالمنطق. ما جعله يعمل على تذويب حدة الخلاف بين المنطق وبين رافضيه، ومن ثم قام بإدخاله على المسلمين وتطبيقه على العلوم

[1] Article received: January 2025; article accepted: March 2025.

الإسلامية عامة، وعلمي الكلام وأصول الفقه خاصة، والراجح أن عمل الغزاليّ هذا لم يكن انحرافاً بقدر ما كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلامي وضبطه. وختاما أوصى الباحث إجراء دراسة تحليليّة لكتاب القسطاس المستقيم للغزاليّ؛ لمعرفة الإضافة العلمية التي قدمها في مجال المنطق، وكيفية توظيفه للمفاهيم المنطقية في الاستدلال الشرعيّ والعقديّ.

Abstract:
With the translation of Aristotle's logical works, Greek logic became a subject of intense interest among Muslim intellectuals, generating diverse scholarly opinions. This controversy intensified when a distinguished scholar defended these logical methods. This research examines Imam Al-Ghazali's stance on Aristotelian logic by analyzing his logical writings to determine his judgment, interest, and motivations for supporting and defending logic. The study investigates Al-Ghazali's ultimate position toward logic and his efforts to integrate it into Islamic intellectual tradition. Furthermore, it explores how Al-Ghazali's position influenced later scholars and the consequences of his introduction of logic into Islamic religious sciences. The researcher employed both inductive and analytical methodologies in conducting this investigation. The research demonstrates that Al-Ghazali advocated for the universality of logical thinking, rejecting claims that any single civilization held exclusive rights to logical knowledge. Consequently, Al-Ghazali endorsed logic, convinced of its utility and the validity of its propositions after thoroughly studying philosophical schools and developing significant expertise in logical methods. This led him to work toward reconciling the conflict between logic and its critics, ultimately introducing logical methods to Muslim scholars and applying them to Islamic sciences generally, with particular emphasis on theology and legal theory. The prevailing scholarly assessment suggests that Al-Ghazali's efforts represented not a deviation from Islamic tradition but rather an attempt to strengthen and systematize Islamic reasoning. The

researcher recommends a detailed analytical study of Al-Ghazali's "The Just Balance" to understand his intellectual contribution to logic and his application of logical concepts in religious and doctrinal reasoning.

الكلمات الدالة: المنطق الأرسطي، الإمام الغزالي، العلوم الشرعية، الاستدلال الشرعي، الفكر الإسلامي، القياس المنطقي، التوفيق، الدين والفلسفة

Keywords: Aristotelian Logic, Imam Al-Ghazali, Islamic Sciences, Legal Reasoning, Islamic Thought, Syllogistic Reasoning, Reconciliation, Religion and Philosophy

المقدمـة

الحمد لله العلي الوهاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الناطق بالكتاب، وعلى آله أولي المنطق والصواب، وعلى أصحابه الذين تسربلوا بمنطق الحجة والأسباب.

أما بعد:

فقد كمل بنيان علم المنطق على يد الفيلسوف اليوناني أرسطو (38 / 322 ق.م)، ونشره تلامذته حتى وصل إلى العالم الإسلامي عبر الترجمة التي بدأها عبد الله بن المقفع الفارسي (142هـ/ 759م)، بأمر من الخليفة أبي جعفر المنصور(136هـ/ 753م)، لترجمة كتب أرسطو الثلاثة: (قاطيغورياس ، باري أرمينياس ، انالوطيقا). تبع ذلك العديد من الترجمات والشروحات في العصر العباسي برعاية خلفائه مثل المنصور (156هـ/ 773م) وهارون الرشيد (193هـ/ 808م) والمأمون (198هـ/ 813م)، واستمرت الترجمة نحو ثلاثة قرون.

واجه دخول المنطق إلى العالم الإسلامي مواقف متباينة، حيث قام بعض العلماء بشرحه وتفسيره، بينما رد آخرون على مبادئه وقوانينه. لم يخضعوا للمنطق الأرسطيّ خضوعًا مطلقًا، إذ أدركوا عدم اكتماله. حتى المؤيدون له لم يقبلوا جميع موضوعاته وأساليبه كما هي، بل قاموا بتعديلها وإضافة مباحث جديدة، مثل: الألفاظ والدلالات، والتعريف بالتمثيل وتوضيح شروطه وأنواعه، إضافة إلى تكملة مباحث التعريف، والتفريق بين التعريف

بالحد، والتعريف بالرسم.

إن تباين مواقف العلماء بين محرّمٍ وناقد ومؤيدٍ يدل على التزامهم بتعاليم الإسلام، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [1] وفي الحديث قوله ﷺ: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها".[2]

ونظرًا لتباين مواقف العلماء المسلمين من المنطق الأرسطيّ بين مؤيد ورافض يتناول هذا البحث موقف المؤيدين، خاصة موقف الغزاليّ – رحمه الله – أكبر مؤيدٍ له في البيئة الإسلامية. كان الغزاليّ يمثل مفكرًا إسلاميًا يعبر عن روح الإسلام، حيث لم يكن جامدًا في رفض ما عند الآخرين بل يسعى لفهمه ودراسته بعمق قبل الحكم عليه. لذلك جاء تأييده للمنطق بعد دراسة دقيقة وفهم عميق، فكان له بعد ذلك من المؤيدين الداعمين إلى تعلمه.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذه الدراسة في الأتي:

- معرفة موقف الغزاليّ من المنطق الأرسطيّ.
- يوضح الأسباب التي دعت الغزاليّ لموقف التأييد.
- يبرز الإسهامات العلمية التي أضافها الغزاليّ للبيئة العلمية الإسلامية من خلال هذا الموقف.

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- كيف قابل الغزاليّ المنطق؟
- ماهي الدوافع التي جعلت الغزاليّ يتبنى موقف القبول؟
- ما الذي أضافه الغزاليّ للبيئة العلمية الإسلامية من خلال تبنيه للمنطق

---

(1) الزمر، الآية: 18.

(2) الترمذي، محمد بن عيسى: "سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح". (ط1، بيروت: دار الفكر، 140هـ – 1980م). باب فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2828، (155/4)، قال الترمذي : هذا حديث غريب لا نعرفه إلاَّ من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المخزومي ضعيف في الحديث.

وتأييده له؟

– ما مدى تأثير موقف الغزاليّ من المنطق فيمن جاء بعده؟

منهجية البحث:

استخدَمتُ في هذا البحث منهجين: الاستقرائي والتحليلي. أما المنهج الاستقرائي: فقد استخدمته لحصر الكتب التي تناول فيها الغزاليّ المنطق لدراستها ومعرفة رأيه، وموقفه الأخير منه، بالإضافة إلى تأثير موقفه على العلماء الذين جاؤوا بعده في المشرق والغرب الإسلامي. أما المنهج التحليلي: فتمثل في دراسة مؤلفات الغزاليّ المنطقية، وتحليل جهوده في تبسيط المنطق وتيسيره للفقهاء، ودمجه في الفقه وأصوله.

الدراسات السابقة:

تناول الدكتور رفيق العجم المنطق عند الغزاليّ في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية؛ مبينًا كيف تمكن الغزاليّ من التوفيق بين المنطق الأرسطيّ وخصوصيات الإسلام، مستخدمًا إياه كأداة لخدمة العلوم الشرعية. أما دراستي فترتكز على تحليل جميع كتب الغزاليّ المنطقية، لاستكشاف رأيه النهائي تجاه المنطق، والأثر الذي أحدثته مؤلفاته في تغيير طبيعة العلوم الإسلامية.

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

تتضمن المقدمة أهمية البحث، الإشكالية التي يعالجها، والمنهجية المتبعة، الدراسات السابقة في الموضوع، وخطة البحث.

مقدمة:

تمهيد: وفيه تعريف بالإمام الغزاليّ

المبحث الأول: موقف الغزاليّ من المنطق الأرسطيّ، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: المنطق الأرسطيّ في نظر الغزاليّ وحكمه عليه.

المطلب الثاني: اهتمام الغزاليّ بالمنطق الأرسطيّ.

المبحث الثاني: مؤلفات الغزاليّ في المنطق وموقفه منه، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: مؤلفات الغزاليّ في المنطق.

المطلب الثاني: موقف الغزاليّ الأخير من المنطق.

المبحث الثالث: موقف العلماء من الغزاليّ تجاه المنطق، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: موقف علماء المشرق الإسلامي.

المطلب الثاني: موقف علماء الغرب الإسلامي.

الخاتمة

تمهيد: التعريف بالإمام الغزاليّ

سأعرض في هذا التمهيد تعريفًا موجزًا بالإمام الغزاليّ رحمه الله (505هـ)، مولده ونشأته، وحبّه للعلم منذ صغره، ورحلته في طلبه، وطبيعة عصره الذي عاش فيه، واهتمامه بالمذاهب الفكرية في عصره، ثمّ الحديث عن مصنفاته.

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبوحامد الغزاليّ، حجة الإسلام، وُلِدَ بطوس من إقليم خراسان في سنة (450هـ)، ويقال: إن تسمية أبي حامد (الغزاليّ) إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها غزالة، وفي رأي آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاي (الغزاليّ) نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتزق من غزل الصوف.[1]

نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده فقيرًا صالحًا، لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غَزْل الصوف، يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة وصى به وبأخيه أحمد، إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له: "إن لي لتأسفًا عظيمًا على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدَيَّ هذين، فعلمهما ولا عليك أن تُنْفِد في ذلك جميع ما أخلفه لهما. فلما مات أقبل الصوفيُّ على تعليمهما.."[2].

---

(1) انظر في ترجمة الغزاليّ المراجع التالية: السبكي، عبد الوهاب بن علي: "طبقات الشافعية الكبرى". تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي. (ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ - 1964م). 191:6، الغزاليّ، محمد بن محمد: "المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال" تحقيق الدكتور جميل صليبيا، والدكتور كامل عباد. (ط7، بيروت، دار الأندلسي، 1967م)، الشامي، صالح أحمد: "الإمام الغزاليّ حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة" (ط1، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، 1413هـ - 1993م).

(2) السبكي: "طبقات الشافعية الكبرى"، 193:6.

وبهذا شب الغزاليّ- رحمه الله- منذ نعومة أظافره محبًا للعلم متعطشًا للمعرفة، فيقول عن نفسه: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعانُ عمري، غريزةً وفطرةً وضُعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي.." [1]، فقرأ في صباه طرفًا من الفقه في بلدته طوس على الإمام أحمد بن محمد الراذكاني [2]، ثم سافر إلى جرجان ليأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي[3]، فسمع منه، وكتب عنه، وعلق عنه التعليقة. ثم عاد إلى طوس.[4] وبعد ذلك في عام (470هـ) توجه إلى (نيسابور)، التي كانت آنذاك أحد المراكز الجامعية بالخلافة العباسية، حيث المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك[5] (485هـ / 1092م). فصحب شيخ المدرسة النظامية إمام الحرمين الجويني[6] (478هـ / 1085م) فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته، وجدَّ واجتهد حتى برع في المذهب الشافعي، والخلاف، والجدل، وأصول الدين، وأصول الفقه، والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك. وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم. [7]فكانت هذه الفترة التي قضاها في (نيسابور) أخصب أيام حياته العلمية.

---

(1) الغزاليّ: "المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال"، 63.

(2) أحمد بن محمد، وراذكان هي من قرى طوس، وهو من مشائخ الشافعية، تفقه عليه الغزاليّ قبل رحلته إلى إمام الحرمين. السبكي: "طبقات الشافعية الكبرى"، 4:91.

(3) محمد بن أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، أبو نصر، مفتي جرجان وعالمها، حفظ القرآن وقطعة من الفقه وهو ابن سبع سنين، توفي في ذي الحجة سنة 431هـ. طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، 5: 331..

(4) السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، 6: 195.

(5) الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين، نظام الملك، وزير حازم عالي الهمة، أصله من نواحي طوس، اشتغل بالأعمال السلطانية فاتصل بالسلطان إلب أرسلان فاستوزره، فاحسن التدبير، اغتاله ديلمي على مقربة من نهاوند ودفن في أصبهان، الزركلي، خير الدين بن محمود: "الأعلام". (ط16، بيروت: دار العلم للملايين للنشر، 2005م). 2: 202.

(6) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس. له مصنفات كثيرة منها: الورقات، البرهان، نهاية المطلب في دراية المذهب. الزركلي، "الأعلام".4: 160.

(7) انظر: الشامي، صالح أحمد: "الإمام الغزاليّ حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة" (ط1، دمشق: دار القلم، 1413هـ - 1993م). ص 20.

وبعد وفاة إمام الحرمين – رحمه الله – توجه الغزاليّ إلى المخيم السلطاني قاصداً الوزير نظام الملك في سنة أربع وثمانين وأربعمائة؛ إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم، وملاذهم. فناظر الأئمة العلماء في مجلسه، وقهر الخصوم، وظهر كلامه عليهم، واعترفوا بفضله، فولاه نظام الملك التدريس في المدرسة النظامية ببغداد.[1]

اتسم عصر الغزاليّ بتعدد المذاهب وتناقض الآراء، وكان من المستحيل أن تكون كلها صحيحة. وبما أن الغزاليّ كان حريصًا على معرفة الحق، فقد كان من الضروري أن يتحرى بعناية في هذه الآراء للوصول إلى الصواب، مؤمنًا بأن رد المذهب قبل فهمه لا يصح. فأخذ يبحث عن كل فرقة وطائفة، ومذهب ورأي، ليصل للحق من وراء ذلك البحث والتقصي.[2]

وكانت قد سنحت له الفرصة أبان فترته في بغداد بالعكوف على التأليف فرد على الفلاسفة والباطنية الإسماعيلية النزارية[3]، وأخذ يبحث عن الحقيقة ويسبر غور المذاهب حتى وصل إلى التصوف. ويقول الغزاليّ عن هذه المرحلة: " ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل، ...فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال." [4]

عندما توصل الغزاليّ– رحمه الله– إلى أن طريق الصوفية هو الطريق الحق، وعرف الترقّي الروحي يتطلب مجاهدة النفس وترك الملذات، اعتزال التدريس وسلك طريق الصوفية،[5] ولكنه ظل متردداً بعض الوقت حتى اعتقل لسانه عن التدريس، وساءت حاله، فارتحل

(1) السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، 6: 197.

(2) انظر: الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 62.

(3) الباطنية الإسماعيلية النزارية: هي فرقة من فرق الشيعة تنسب إلى نزار بن المستنصر بالله الحاكم الذي قتل بالإسكندرية سنة 488هـ وعده الحسن بن الصباح الإمام الغائب. وتولى الحسن قيادة الدعوة الإسماعيلية في الشرق واتخذ من قلعة الموت مقراً لجماعتهم. بدوي، عبد الرحمن بدوي: "مذاهب الإسلاميين". (ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1973م) 1096.

(4) الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 100– 103.

(5) انظر: الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 104 وما بعدها، السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، 6: 197

عن بغداد سنة (488هـ)، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالهما الناس عاكفًا على الخلوة والعبادة والمجاهدة في دمشق، ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج. ولم يلبث أن اشتدت في نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال، فعاد إلى طوس واستقر بها عشر سنين، وفي هذه الفترة ألف كتابه الماتع (إحياء علوم الدين)، وفي سنة (499هـ) عاد إلى نيسابور ليدرس بالمدرسة النظامية.

ولكنها كانت عودة برؤية وهدف مختلفين تمامًا عمّا سبق، حيث قال:" وأنا أعلم أني، وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت! فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه، وهذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي؛ يعلم الله ذلك مني، وأنا أبغي أن أُصلح نفسي وغيري."[1]

لم تطل إقامته في نيسابور، فترك التدريس بعد ذلك ورجع إلى طوس، واتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء، وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف، مثل: ختم القرآن، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام وسائر العبادات، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى[2]

وكانت وفاته بطوس يوم الإثنين، رابع عشر جمادى الآخرة، سنة خمس وخمسمائة (505هـ).

أما مصنفاته فكثيرة، وله تصانيف في غالب الفنون، نذكر بعضها على سبيل المثال: (إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال، تهافت الفلاسفة، المنخول والمستصفى وهما كتابان في علم الأصول).

(1) الغزاليّ،"المنقذ من الضلال"، 123.
(2) السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، 6: 200.

المبحث الأول: موقف الغزاليّ من المنطق الأرسطيّ

يستعرض هذا المبحث معرفة الغزاليّ بالمنطق، وحكمه عليه، واهتمامه به، إضافةً إلى دوافع تأييده المنطق والدفاع عنه في البيئة الإسلامية، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: المنطق الأرسطيّ في نظر الغزاليّ، وحكمه عليه:

نشأ الإمام الغزاليّ في بيئة إسلامية مليئة بالمذاهب المتباينة، ومرّ بمراحل فكرية متعددة، باحثاً عن الحقيقة، خلال رحلته تعمق في علوم الأوائل الفلسفة والمنطق، آنذاك انقسم الموقف الإسلامي تجاه المنطق بين رفض مطلق وقبول مفرط، فميز الغزاليّ بين الرافض بلا دليل والمؤيد دون إدراك لمكامن الخلل.

وبما أنه الغزاليّ كان مؤيدًا للمنطق، سعى إلى تذويب حدة الخلاف بينه وبين معارضيه. موضحًا أن المنطق ليس سوى مظهر من مظاهر التفكير الإنساني العام، وأن الخلاف بينه وبين طرق المحققين من نظار المسلمين، يكمن في المصطلحات، لا في المعاني والمقاصد. فالمنطق يهدف إلى تهذيب طرق الاستدلال، وهو مشترك بين جميع الأمم.[1] وأشار إلى أن أرسطو لم يبتكر المنطق، بل نظمه وأضاف إليه، قائلاً: "وأرسطو طاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذّب لهم العلوم وحرّر لهم مالم يكن محررًا."[2]

وإذا أضافنا إلى ما تقدم أن أرسطو قد استفاد من جهود سابقيه في بناء منطقه، يصبح قول الغزاليّ أن الخلاف بين ماجاء به المنطق من مسائل تقود العقل إلى التعريف الصحيح، وتهذب طرق الاستدلال، وبين طرق التفكير العلمي التي وضعها المسلمون قبل اتصالهم بمنطق أرسطو، ليس إلا خلافاً في الاصطلاح، بل وإنَّ هذا المنهج قدرٌ مشترك بين جميع النظار في جميع الأمم قولاً مقبولا.

وكان الغزاليّ يريد الرد على الفريقين:

---

(1) الغزاليّ، محمد بن محمد: "مقاصد الفلاسفة". تحقيق: أحمد فريد المزيدي. (ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م) 9.

(2) الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 77.

الفريق الأول: هم الرافضون للمنطق باعتباره مخصوصًا باليونانيين، فكان يريد أن يوضح أن أمة الإسلام لديها مناهج تفكير مشابهة لما كان عند السابقين، والفرق يكمن في دقة المنهج.

الفريق الثاني: وهم المؤيدون للمنطق الذين اتخذوه منهجًا لهم، فكان يريد أن يقول لهم: يجب ألا يكون الانبهار بالفكر الوارد هو أساس القبول، بل لدينا مناهج مشابهة له رغم اختلاف الاصطلاحات. وهذا ما ذكره في كتابه (تهافت الفلاسفة) " نعم قولهم: المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في (فن الكلام) (كتاب النظر)، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلا، وقد نسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول. فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلّا الفلاسفة."[1]

ينبغي التنبه إلى أن المشاكلة التي يقصدها الغزاليّ بين المنطق الأرسطيّ ومنطق المسلمين لا تعني المماثلة التامة بين المنطقين، بل المماثلة تكون في الصورة العامة لا في التفاصيل. كما أن للمنطق اليوناني طرقًا في التعريف والاستدلال، كان للمسلمين طرق مشابهة وضعوها لأنفسهم في مباحثهم النظرية، مما يدل على عمومية التفكير المنطقي، على مرّ التاريخ اعتمد الإنسان مناهج مختلفة للتفكير، وبذلك بنا حضارته، وحقق سعادته، والتفكير المنطقي المنظم سمة مشتركة بين البشر، وقد تتلاقى الأفكار وقد تختلف.

وبعد أن علل للأخذ بالمنطق يذكر الغزاليّ مهمة علم المنطق وفائدته، بقوله: "تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر" ولما كانت العلوم النظرية مطلوبة ومستحصلة، ولما كان كل طالب لا يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب على الوجه الصحيح، الذي يؤمن معه الزلل، فقد دعت الحاجة إلى تعلم هذا العلم، حتى يكون معياراً

(1) الغزاليّ، محمد بن محمد: "تهافت الفلاسفة". تحقيق: د.سليمان دنيا، (ط8، القاهرة: دار المعارف، 1972م)، 85.

للنظر وميزاناً للبحث والافتكار وصقيلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل.[1]

ثم يرد الغزاليّ على من يقول أن لا حاجة للإنسان إلى علم المنطق ويدعو للكفاية بالعقل، محتجاً بأن العقل هو القسطاس المستقيم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله، إلى تسديد وتقويم، بقوله: "إن في الإنسان ثلاثة حكام: الحاكم الحسي، والحاكم الوهمي، والحاكم العقلي، ومع أن ثالثهم هو المصيب، فإن النفس في أول الفطرة تكون أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي، فلا تزال تخالف الحاكم العقلي وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما إلى أن ينضبط بوسائل المنطق وقواعده."[2] وهذا ما أشار إليه الغزاليّ عند ذكر الأسباب التي دعته إلى وضع كتابه (معيار العلم) قائلاً: "فلما كثرت في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل."[3] هذا لا يعني أن الغزاليّ يلغي سلطة العقل ويجعل المنطق حاكمًا عليه، بل العقل هو واضع المنطق ومحدد قواعده، وهو الذي ألزم نفسه بإتباعها، بل يذكر أنّ المنطق بالنسبه للعقل كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالنسبة للإعراب؛ فلا يُفرق بين فاسد الدليل وقويمه، إلا بهذا العلم.[4]

ثم أراد الغزاليّ توضيح العلاقة بين المنطق والعلوم الدينية، وهل يمكن أن يكون بينهما عداء. فقرر أن المنطق مثل الرياضيات، لا علاقة له بالدين من حيث النفي أو الإثبات، ولا يوجد ارتباط بين مهمات الدين وقواعد المنطق حتى يستحق الجحود أو الإنكار.

(1) الغزاليّ، محمد بن محمد: "معيار العلم". تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، (ط1، مصر: دار المعارف، 1961م)، 59.

(2) الغزاليّ، "معيار العلم"، 61.

(3) الغزاليّ، "معيار العلم"، 59.

(4) الغزاليّ، "معيار العلم"، 60.

وأوضح أن إنكار المنطق ليس لعيب فيه، بل بسبب سوء فهم المنكر لدينه. كما ذكر أن الآثار السلبية على إلهيات المسلمين لا تعود إلى المنطق ذاته، بل إلى سوء تطبيق قواعده. وأضاف أن الفلاسفة عندما تناولوا الإلهيات لم يلتزموا بشروط المنطق، بل تساهلوا في ذلك. ويلتفت الغزاليّ إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أنه قد ينخدع بعض المستحسنين للمنطق لما يرونه واضحًا، فيظنون أن ما ينقل عن الفلاسفة من الكفريات يكون مؤيدًا بالبراهين المنطقية، فيظنوا أن هذا العلم هو السبب الذي أدى بهم إلى هذا الموقف.[1]

وهذا ما ردده أيضًا في كتابه (تهافت الفلاسفة) "إنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية."[2] وكأنه أراد بذلك أن يوضح أن هذه الآفة لا تخص المنطق ذاته، بل هي أمر عارض، كما قد يلحق الميزان بعض الشوائب من رداءة الموزون، وبذلك ينفي عن المنطق تهمة معاداة الدين.

وكان الغزاليّ – رحمه الله – يرى أن قواعد علم المنطق تطبق على كل العلوم النظرية، سواء أكانت هذه العلوم من العقليات أو الفقهيات، قائلاً: "إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط."[3] أي أن الاختلاف بينهما من حيث المادة فقط، لا من حيث الصورة. ولكي يثبت نظريته هذه، عمل في كتابه (معيار العلم) على تفهيم وشرح العلوم المنطقية بالأمثلة الفقهية، فيقول: "رغبنا أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته."[4].

وكان يعلم أن هنالك من ينكر عليه تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية

(1) الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 82.
(2) الغزاليّ، "تهافت الفلاسفة"،76.
(3) الغزاليّ، "معيار العلم"،60.
(4) الغزاليّ، "معيار العلم"، 61.

الظنية، فيقول: "لعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها؛ فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد؛ ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلّا النجر، وكيفية أستعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلّا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله، وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلّا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلّا بأمثلة هي أثبت في معرفته."[1]

ولكنه في الوقت عينه كان يرى أن طرق الاستدلال في الفقه لا تتفق اتفاقًا تامًا مع قواعد الاستدلال البرهاني بل يوضح الفروق بين الاستدلالات ذات الطابع الظني — وهي كافية في الفقه — وبين الاستدلالات المنطقية ذات الطابع اليقيني.[2]

وكان يؤكد أن الخلاف بين نظّار المسلمين والمناطقة يعود إلى اختلاف الاصطلاحات، لا إلى اختلاف المقاصد،[3]ولهذا كان يستعير ألفاظ الفقهاء والمتكلمين في شرحه للمنطق حتى يقربه إلى أذهانهم، ففي كتاب (محك النظر) يعرض اصطلاحات طوائف المسلمين في الموضوع والمحمول فيقول: "إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرًا، وعند المتكلمين صفة وموصوفًا وعند الفقهاء حكمًا ومحكومًا".[4]

ويعدّ إيمان الغزاليّ بالتعاليم المنطقية وبيقينيتها دافعًا له إلى العمل على إدخالها وتطبيقها على العلوم الإسلامية عامة، وعلمي الكلام وأصول الفقه خاصة. والراجح أن عمل الغزاليّ

(1) الغزاليّ، "معيار العلم"، 61.

(2) الغزاليّ، "معيار العلم"، 193.

(3) الغزاليّ، "مقاصد الفلاسفة"، 9.

(4) الغزاليّ، محمد بن محمد: "محك النظر". تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م) 214.

هذا لم يكن انحرافاً بقدر ما كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلامي وضبطه، وهذا ما ذكره– جولد تسيهر (1340هـ / 1921م)- قائلاً: "إن الغزاليّ لم يكن يقصد وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة، وإنما هو أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج في البحث مستقيم"[1].

بل نجد أن تطبيقه لقواعد المنطق على المسائل الفقهية كما في كتابه (معيار العلم) لم تكن متكلفة أو مضطربة، بل جاءت تطبيقاته صحيحة وواضحة.

آمن الغزاليّ بأهمية المنطق في الدراسات الفقهية فقال: "إن دراسة المنطق من الضروريات، وأن من لا يحيط بقواعده فلا ثقة بعلومه أصلاً".[2] فأثار هذا الموقف هجوم الفقهاء المتشددين، الذين أصدروا فتاوى تحرم دراسته واستخدامه في المباحث الفقهية. [3]

كذلك عمد الغزاليّ إلى إدراج أهمية التصديق المنطقي في حقل التصوف، رابطًا بين البرهان المنطقي والذوق الصوفي حيث قال: "الأولى للمريد قبل المجاهدة الاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم وتحصيل براهين العلوم، فإنه يسوق إلى المقصود سياقة موثوقًا بها". ويوضح الغزاليّ كيفية الربط بين العلمين أو كيف يستفيد الذوق الصوفي من البرهان المنطقي بقوله: "أثناء الرياضة قد يفسد المزاج ويختلط العقل، ويمرض البدن، ويفضي إلى الماليخوليا[4] فإذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية، اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها. فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشر سنين إلى أن تخلص

(1) بدوي، عبد الرحمن بدوي: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية". (ط2، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946م) 156.

(2) الغزاليّ، "المستصفى من علم الأصول". تحقيق: د.محمد سليمان الأشقر، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ- 1997م) 1: 45.

(3) انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن: "فتاوي ومسائل ابن الصلاح". تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م) 209- 210.

(4) الماليخوليا: مرض عقلي، من مظاهرة فساد التفكير، واضطراب الوجدان وتغلب الغم والحُزن والقلق، والميل إلى التشاؤم. إبراهيم، إبراهيم مصطفى: "المعجم الوسيط". (ط2، إستانبول: المكتبة الاسلامية للطباعة،1392هـ - 1927م) 2: 887.

عنه، ولو كان قد أتقن العلم أولاً، لتخلص منه على البديهة.[1]

ومن هذا يتضح أن الغزاليّ كان مؤيدًا للمنطق، مؤمنًا بيقينيته، داعيًا إلى تعلمه واتخاذه منهجًا ينظم البحوث الفكرية في شمولها وعمومها، ويرى فيه الطريق المؤدي إلى تكميل النفس وسعادتها، فيقول:"فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة."[2]

بل وسعى إلى إدخاله على علوم المسلمين بإلباسه لباسًا إسلاميًّا، وأُعتبر بذلك أول من أدخل المنطق الأرسطيّ إلى علوم المسلمين بشكل عريض وواسع، كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية [3]– رحمه الله – ولكن في الحقيقة كان ثمة من سبقه ومهّد إلى إدخال المنطق على علوم المسلمين، كابن حزم الأندلسي صاحب كتاب: (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية)[4].

المطلب الثاني: اهتمام الغزاليّ بالمنطق الأرسطيّ:

اهتم الغزاليّ بالمنطق اليوناني اهتمامًا بالغًا وأولاه عناية خاصة، فعمد إلى توضيحة

(1) الغزاليّ، محمد بن محمد: "ميزان العمل". تحقيق: د. سليمان دنيا، (ط1، مصر: دار المعارف،1965م) 224، وأنظر: الغزاليّ، محمد بن محمد: "إحياء علوم الدين". (ط2، بيروت: دار الفكر، 1400هـ – 1980م) 35

(2) الغزاليّ، "مقاصد الفلاسفة"، 14.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: "صون المنطق والكلام عن فنيّ المنطق والكلام". تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ – 2007م) 13.

(4) لاحظ ذلك دكتور احسان عباس حيث يقول في مقدمة "ولم يكن ابن حزم منفردا في محاولته تقريب المنطق بالاستكثار من الأمثلة الشرعية ولكن لعله أول من فتح هذا الباب، مثلما حاول ابن سينا استمداد الأمثلة من الطب، ومن بعد جاء الغزاليّ فعاد يستمد الأمثلة من الفقه فكتاب التقريب يثبت أن الغزاليّ مسبوق إلى هذه المحاولة. ابن حزم، علي بن أحمد "التقريب لحد المنطق". تحقيق د. إحسان عباس، (ط1، بيروت: دار مكتبة الحياة،1959م) 10. ويشير إلى ذلك ايضاً د. زكريا ابراهيم في كتابه ابن حزم الاندلسي. أنظر: زكريا، زكريا ابراهيم "كتابه ابن حزم الاندلسي". (ط1، القاهرة: الدار المصرية للتاليف والترجمة، 1959م) 112.

وتقريبه إلى أذهان الناس، فألّف الكتب في بيانه، على الرغم من المعارضة العنيفة من قبل الفقهاء المتشددين. فهل كان ذلك منه إيمانًا بالفكر الوارد، ومعارضة للرأي العام آنذاك؟ ولكن المتتبع لسيرة الغزاليّ الفكرية سيجد له دوافع وأسبابًا جعلته يتبنى تأييد المنطق والدفاع عنه في البيئة الإسلامية، فمن هذه الأسباب:

1. سبب عام يتمثل في تقدير الغزاليّ غير المحدود للعقل وإيمانه الغامر بفائدته، فهو يرى أنه أشرف المخلوقات، فالإنسان لا ينال "سعادة الدنيا والآخرة إلا به، فكيف لا يكون أشرف الأشياء؟ وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقرب إليه، وبه تم دينه."[1] وبالرغم من أن الغزاليّ قد تنقل في مساره الفكري من فيلسوف إلى متكلم، إلى أن حط رحاله في ركب المتصوفة، لم يكن متنكرًا للعقل في مراحله هذه كلها، بل جعله ضوءًا ينير له شعب كل مذهب، وبما أن المنطق بحث عقلي، فكان هذا دافعًا له للإهتمام به[2].

2. استخدم علماء الكلام المنطق في الدفاع عن العقيدة الإسلامية بمجادلة أصحاب الملل بمنهجهم، مما جعله أداة فاعلة في التفنيد والإثبات ضمن طريقتهم الجدلية. لذا دافع الغزاليّ عنه ووضّحه، معتبرًا تركه تفويتًا لمصلحة المتكلم في دفاعه عن العقيدة.

3. كان في العالم الإسلامي اتجاهان متباينان في علاقتهما بالمنطق الأرسطيّ: **اتجاه مشائي**، ويمثله فلاسفة الإسلام، الذين حاولوا التوفيق بين عناصر الفكر الفلسفي

(1) الغزاليّ، "ميزان العمل"، 331.

(2) وهذا لايفهم منه أنه كان من المعظمين للعقل على حساب النقل بل هو يرى أنه لا تعارض بين العقل والنقل، ويرى أن العقل قاضياً والشرع شاهداً "... أما بعد فقد تناطق قاضي العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع، وهو الشاهد المزكي المعدل" الغزاليّ، "المستصفى" 1: 3. وكان يدعو إلى المزج بين العلوم العقلية والعلوم النقلية ويبين الحاجة لكل منهما "فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين." الغزاليّ، "إحياء علوم الدين" 8: 30. فهو حين أنتقد الفلاسفة وأظهر تهافتهم لم يكن متنكراً للعقل بل أراد الإشارة إلى أن للعقل حدودًا لا يتعداها (الجانب الميتافيزقي) وأنه متى تعداها وخاض فيها تقليداً دون الاهتداء بنور الوحي؛ وقع في التناقض والتخبط، وحين تُسخّر للإنسان أسباب اجتماعهما وصل إلى شاطئ الأمان.

والحقائق الدينية التي جاء بها الوحي، متخذين من المنطق منهجًا في سبيل تحقيق هذا التوفيق. و**اتجاه محافظ**، يتمثل في الفقهاء والمحدثين الذين رفضوا المنطق تشددًا وتعنتًا، لا بأساس علمي سليم، فكان الغزاليّ يكره سوء تطبيق الآخذين[1] وتشدد الرافضين، ففهم طبيعة العصر الذي ظهر فيه، والروح العامة التي تحتلها الدراسات الفلسفية في المجتمع العلمي. وكان يعلم أن التلبيس على الدين الذي جاءت تحمله الفلسفة في طياتها لا يكشف إلا بمعرفة المنهج الذي جاءت تعتمد عليه.[2] فأقبل على علوم الفلسفة ومنها المنطق دارسًا ومتعمقًا، فكان صاحب منهج مستقل ونظرة موضوعية إلى الأمور، فانتصر لحقائق الشرع بمنطق العقل.

4. وسبب سياسي يتمثل في استفحال أمر الشيعة الإسماعيلية النزارية في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري، وتشكيلهم خطرًا سياسيًا لا يستهان به على الدولة العباسية، ويستند تفنيد الآراء الشيعية فكريًا وسياسيًا على تفنيد طريقتهم في اكتساب المعرفة وطرق التحقق منها، وقد وجد الغزاليّ في المنطق القائم على العقل الوسيلة التي يواجه بها أصحاب التعليم الذين يعتمدون في ذلك على الإمام المعصوم. وكان كتابه القسطاس المستقيم رداً عليهم، وبذلك ظهرت الحاجة إلى التمسك بالمنطق والدفاع عنه ضد اعداء العقل.[3]

إذن كانت هذه هي الأسباب التي دفعته لتبني المنطق والدفاع عنه، فلماذا لم يذكر صراحة اسم المنطق في عناوين مؤلفاته المنطقية وإن كانت تحتوي على نفس المضامين؟

كان الانطباع السائد آنذاك أن المنطق مدخلًا للفلسفة – ومدخل الشر شر– فأراد

---

(1) انظر المقدمة التي كتبها الغزاليّ في كتابه تهافت الفلاسفة وكيف أنه انتقد الفلاسفة في حكمهم على الأمور بالظن والتخمين من غير تحقيق ويقين، ثم انظر إليه منتقداً المترجمين لكلام ارسطو أن كلامهم لم ينفك من التحريف والتبديل. الغزاليّ، "تهافت الفلاسفة"، 76.

(2) قد بيّن الغزاليّ أن ضلال الفلاسفة في علومهم الإلهية لا يرجع إلى المنطق في شيء، بل يرجع إلى سوء تطبيقهم لقواعده وأنهم تساهلوا في ذلك غاية التساهل انظر: الغزاليّ، "المنقذ من الضلال"، 82.

(3) انظر: رشوان، محمد مهران: "المنطق والموازين القرانية". (ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ – 1996م). 13.

الغزاليّ ألا يصطدم بمشاعر الرافضين، حتى يتيقنوا من صحته وصدق حججه. فلجأ إلى تغيير مسميات وألفاظ المنطق إلى ألفاظ يألفها الفقهاء، لذلك لم يشأ أن يسمي كتبه المنطقية بأسماء تألب عليه عداوتهم. إلا أنه حافظ في كتاباته المتقدمة على جميع الاصطلاحات المنطقية المعروفة، ولكنه جاء في كتابه المتأخر (القسطاس المستقيم) ليتحاشى بصورة تكاد تكون كاملة استخدام الاصطلاحات المنطقية المألوفة، مستبدلاً مكانها اصطلاحات أخرى جديدة.

ثم كان عليه العمل على تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارًا للعلوم ككل، وميزانًا للتفكير أيًا كان مضمونه؛ لذلك ظل يؤكد المرة تلو الأخرى أن المنطق ليس خاصًا بالفلسفة والفلاسفة[1]، ويذكر له أسماء جديدة تربطه بالدرسات الإسلامية.

وهو بهذا عَمِل على إيجاد روابط بينه وبين الدراسات الكلامية والفقهية، حتى أصبح المنطق جزءًا أساسيًا من منهاج التعليم الإسلامي الذي ضمّ القرآن الكريم واللغة العربية والمنطق وعلم الكلام والفقه.[2]

وخلاصة القول: إن الغزاليّ غيّر المصطلحات المنطقية واستبدالها بألفاظ مألوفة الفقهاء؛ خوفًا من رفضهم، ليسهل عليهم تقبّل هذا العلم. ولم يكن الخلاف اللفظي يشغله بقدر اهتمامه بإيصال المضمون، مدفوعًا بإيمانه العميق بجدوى المنطق.

(1) انظر: الغزاليّ، "تهافت الفلاسفة"، 85.

(2) ريشر: نيقولا ريشر: "تطور المنطق العربي". ترجمة: محمد مهران، (ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م) 180.

المبحث الثاني: مؤلفات الغزاليّ في المنطق، وموقفه منه

بعد أن تعرضنا في المبحث الأول لمعرفة الغزاليّ للمنطق وحكمه عليه، سيكون هذا المبحث للحديث عن مؤلفاته المنطقية ومحاولته إدخاله على البيئة العلمية الفقهية، وموقفه الأخير منه.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مؤلفات الغزاليّ في المنطق:

سنتعرض في هذا المطلب مؤلفات الغزاليّ المنطقية لفهم منهجه في شرح المنطق، مع مراعاة ترتيبها التاريخي، وتتبع تطور مشروعه في إضفاء طابع إسلامي على المنطق ودمجه في الدراسات الفقهية والأصولية.

أولاً: مقاصد الفلاسفة:

ألّف الغزاليّ كتابه المقاصد سنة (488هـ /1095م) [1] قبل تأليفه لكتاب (تهافت الفلاسفه)، الذي دحض فيه حجج الفلاسفة وفنّدها. وكان كتاب المقاصد مدخلاً وتمهيداً لكتاب التهافت، فعرض فيه الغزاليّ أفكار الفلاسفة المنطقية والإلهية والطبيعية من غير محاكمة لآرائهم، قال في المقدمة: "فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً، مشتملاً على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد فيه إلّا تفهيم غاية كلامهم، من غير تطويل..."[2]

ويدل ذلك على سعة اطلاعه، ومعرفته الدقيقة بالفلسفة. وكان من ضمن العلوم الفلسفية التي شرحها الغزاليّ في هذا الكتاب علم المنطق، فعرضه عرضاً موجزاً يلخص فيه ما جاء في كتب ابن سينا والفارابي[3] دون إحداث أي تغيير في التبويب أو المصطلحات أو المواضيع. لذلك خلا الكتاب من محاولة تطبيع إسلامياً، وهي المحاولة التي شهدتها كتبه

---

(1) لمعرفة تواريخ تأليف الغزاليّ لكتبه المنطقية انظر: بدوي، عبد الرحمن بدوي: "مؤلفات الغزاليّ". (ط2، بيروت: مطابع دار القلم، 1977م) 53.

(2) الغزاليّ، "مقاصد الفلاسفة"، 9.

(3) كان اطِّلاع الغزاليّ للفلسفة من خلال كتب الفارابي وابن سينا وخاصة عند كتب الأخير لذلك لا نجد أي اختلاف في التركيب الشكلي للمنطق بين الغزاليّ وابن سينا على الأقل في كتابه هذا، أنظر كتب ابن سينا في المنطق (الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات).

المنطقية اللاحقه.

ثانياً: معيار العلم:

وضع الغزاليّ كتابه "معيار العلم" كجزء أخير في كتابه تهافت الفلاسفة، ويشير إلى ذلك في موضعين من كتابه تهافت الفلاسفة، أحدهما قوله: "ولكنّا نرى أن نورد في مدارك العقول[1] في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن ربَّ ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب معيار العلم، الذي هو ملقب بالمنطق عندهم"[2] ثم يذكر في موضع آخر ما يفيد ذلك أيضاً، حيث يقول بعد تعداد المسائل العشرين التي أظهر فيها تناقض الفلاسفة: "فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية... وأما المنطقيات، فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة. وسنورد في كتاب (معيار العلم) من جملته ما يحتاج إليه لفهم مضمون هذا، إن شاء الله.[3]

وفي المعيار، خطا الغزاليّ خطوات كبيرة نحو عملية إدخال المنطق اليوناني إلى علوم المسلمين، فمال إلى إدخال الألفاظ الفقهية في عملية شرح وعرض المنطق. وكان هدفه من تأليف الكتاب هو عزل المنطق عن العلوم الفلسفية، وجعله علماً معيارياً يُطبَّق على جميع المعارف النظرية. وهو ذكره بقوله:

"تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ... رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب؛ إذ كما لا يعرف منزَحِفُ الشعر عن موزونه إلّا بميزان العروض، ولا يُميز صواب

(1) يسمي الغزاليّ المنطق أحياناً (كتاب النظر) و (كتاب الجدل) و (كتاب مدارك العقول) و (كتاب معيار العلم) و (كتاب محك النظر) فهو يشير بذلك إلى توحد المضمون بين مايسمى بالمنطق عند الفلاسفة قد يسمى عند النظار المسلمين بإحدى هذه الأسماء، لذلك كان يسمي المنطق كل مرة بواحدة من الأسماء السابقة لكي ترسخ فكرة أن لا خلاف بين المناطقة والنظار المسلمين إلّا في الاصطلاحات فقط.

(2) الغزاليّ، "تهافت الفلاسفة"، 85.

(3) لغزاليّ، "تهافت الفلاسفة"، 87.

الإعراب عن خطئه إلّا بمحكّ النحو، كذلك لا يُفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه إلّا بهذا الكتاب."[1]

وهكذا، يجعل الغزاليّ المنطق علماً معيارياً عاماً ترجع إليه العقول عند مجابهة أي مسألة فكرية للوصول إلى نتائج صحيحة. ثم يذكر الغرض من تأليفه بقوله:

"الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة)، فإنّا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطؤوا عليها في المنطق، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات."[2]

ثم يدافع الغزاليّ عن شرح المنطق بالمصطلحات الفقهية بقوله: "لعل الناظر بالعين العوراء نظرَ الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكفَّ عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهدْ على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلّا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقرَّ المجهول في نفسه... وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلّا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلّا بأمثلة هي أثبت في معرفته."[3] ففي المعيار يشرح الغزاليّ المنطق بأقسامه (الحدود، والقضايا، والقياس بأنواعه) بأمثلة فقهية جاءت بعيدة عن التكلف والتعسف، بل كانت أمثلة واضحة وصحيحة لا لبس فيها ولا غموض، منها ما استشهد به في شرحه للقياس وأنواعه والضروب المنتجة للأشكال: (الأول والثاني والثالث) ففي شرحه للشكل الأول يذكر:

* "كلُّ مسكرٍ خمرٌ "
* وكلُّ خمرٍ حرامٌ"
* فكلُّ مسكرٍ حرامٌ."[4]

ثم يمثل للقياس الشرطي المتصل بـ "إن كان هذا النكاح صحيحًا، فهو مفيدٌ للحلِّ، لكنه صحيحٌ، فإذن هو مفيد للحلِّ، "وإن كان الوتر يُؤدَّى على الراحلة، فهو نفلٌ، لكنه

(1) الغزاليّ، "معيار العلم"، 59.
(2) الغزاليّ، "معيار العلم"، 60.
(3) الغزاليّ، "معيار العلم"، 61.
(4) الغزاليّ، "معيار العلم"، 149.

يُؤدَّى على الراحلة فهو إذن نفلٌ." ثم يورد مثلاً من علم الكلام ليبين أنه لا اختلاف بين الفقهيات والعقليات في شكل الاستدلال، فيقول: "إن كان العالم حادثاً فله صانع، لكنه حادث فإذن له صانع."[1]

والكتاب ملئ بالأمثلة الفقهية التي توضح المنطق وتيسر فهمه. كما أن الغزاليّ لا يكتفي فيه بشرح المنطق فحسب، بل كان يأتي بالجديد والمبتكر في مسائل المنطق، وكذلك يردُّ على بعض الاستشكالات التي تعترض طريقه. ولنأتي بمثالين على ما جاء به الغزاليّ في المعيار.

المثال الأول: عند شرحه للاستقراء في باب القياس، يذكر له نوعان كما فعل المناطقة:

استقراء تام: يُستقرأ فيه جميع الجزئيات أو العينات، وهو مفيد لليقين.

واستقراء ناقص: لا يُستقرأ فيه جميع الجزئيات، بل يُكتفي ببعضها، وهو مفيد للظن؛ لأنه يتسرب إليه احتمال أن يكون ما لم يُستقرأ من الجزئيات ذا حكمٍ مخالفٍ لما استُقرئ.

ثم يأتي بفكرة جديدة، وهي أن الظن الذي يفيده الاستقراء الناقص لا يقف على درجة واحدة، بل يرى أنه كلما كثرت المرجّحات قوي الظن، وذلك بكثرة الأصول الشاهدة في المسألة. ويضرب لرأيه هذا مثلاً، فيقول:

"إذا قلنا مسحُ الرأسِ وظيفةٌ أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار، فقيل: لِمَ ؟ فقلنا: استقرأنا ذلك من: غسل الوجه، واليدين، وغسل الرجلين، ولم يكن معنا إلّا مجرد هذا الاستقراء. وقال الحنفي: مسحٌ فلا يكرر. فقيل: لِمَ ؟ قال استقرأتُ مسحَ التيمم، ومسح الخفِّ، فكان ظنّه أقوى؛ لدلالة جزأين مختلفين عليه. وأما الأعضاء الثلاثة في الوضوء ففي حكم شاهد واحد لتجانسهما"

ثم يذكر أن الظنَّ كافٍ في الفقهيات، و أن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولكنه لم يوجب بقاء الاحتمال عن التعادل كما كان، بل رجَّح بالظن أحد الاحتمالين."[2]

المثال الثاني: شغلت مشكلة القياس وصحة إنتاجه لنتائج صحيحة عقولَ المناطقة

(1) الغزاليّ، "معيار العلم"، 152.
(2) الغزاليّ، "معيار العلم"،

كثيرًا، وكان القياس أحد المنافذ التي يطل بها المنتقدون للمنطق، وأثاروا حوله الكثير من الشبه. وكانت إحدى هذه الشبه هي: قولهم: (تضمن القياس للنتيجة في مقدمتيه فليست النتيجة علماً زائداً يستفاد من المقدمات)، وقد سبق الغزاليّ إلى معرفة هذه الشبهة قبل المناطقة المحدثين، بل وقام بالرد عليها فيقول في القسم الثاني، في الفصل الذي عقده تحت عنوان (خيال السوفسطائية): "ومنها قولهم إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا يُنتفع به؛ لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة؛ فإن من عرف أن الإنسان حيوان، وأن الحيوان جسم، فقد عرف في جملة ذلك أن الإنسان جسم. فلا يكون العلم بكونه جسمًا، علمًا زائدًا مستفادًا من هذه المقدمات.

ثم يرد الغزاليّ– رحمه الله – على هذه الشبهة قائلاً: قلنا: العلم بالنتيجة علمٌ ثالث زائد على العلم بالمقدمتين، بل ويمكن ألا يتبيّن للإنسان النتيجة، وإن كان كلُّ واحدةٍ من المقدمتين بيّنةً عنده. فقد يعلم الإنسان أن كلَّ جسمٍ مؤلَّف، وأن كلَّ مؤلَّفٍ حادث، وهو مع ذلك غافلٌ عن نسبة الحدوث إلى الجسم، وأن الجسم حادث. فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة الحدوث للمؤلَّف، وغير نسبة المؤلَّف إلى الجسم، بل هو علمٌ حادثٌ يحدث عن حصول المقدمتين، وإحضارهما معًا في الذهن، مع توجّه النفس نحو طلب النتيجة."[1]

(1) الغزاليّ، "معيار العلم"، 235. ويمكن أن يقنعنا كلام الغزاليّ هذا ودفاعه عن القياس لو أخبرنا كيف حصل أو توصل للعلم بالمقدمة الكبرى (كل مؤلف حادث)؛ فإن كان قد تحصل عليها عن طريق الاستقراء أي عن طريق استقراء كل فرد من المؤلف فلا شك دخول (الجسم) في ذلك باعتباره فرداً من أفراد المؤلف، فيكون قد تم التوصل إليه والعلم بحدوثه قبل الحصول على الكلي (كل مؤلف حادث) وهنا لا سبيل لاستنتاج أن الجسم حادث من قولنا كل مؤلف حادث لعدم تحقق شرط كون المستنتج لابد من يأتي متأخراً عن المستنتج منه، وهنا لم يتحقق هذا الشرط فمتى كانت الكبرى معلومة بطريق الاستقراء؛ لا يمكن أن تكون الكبرى بينة والنتيجة غير بينة. **أما** لو كان العلم بالكبرى قد تم عن طريق ادعاء وجود تلازم بين التأليف عموما وبين الحدوث من حيث إن المؤلف بحاجة إلى ما تألف منه ومتأخر في الوجود عنه وهذه أمارات الحدوث، ولو صحت فرضية وجود التلازم بين التأليف والحدوث فمتى ما وجد التأليف وجد الحدوث ففي هذه الحالة تصح القضية (كل مؤلف حادث) من غير أن يكون العلم بها متوقف على العلم بجزئياتها، ويمكن أن يستنبط منها حدوث كل ما يندرج تحت (المؤلف) وما دام الجسم مؤلفاً فيمكن استنباط حدوثه بقولنا: الجسم مؤلف، وكل مؤلف حادث، فالجسم حادث، فيكون العلم بالنتيجة علماً زائداً على المقدمات لكون أن موضوع الكبرى أخذ بعنوان كونه

وخلاصة القول، طرح الغزاليّ المباحث المنطقية في المعيار طرحًا علميًّا موضوعيًّا متلمّسًا تقريبها وشرحها لعامة الناس وللرافضين لها بشكل خاص، مستعملًا الاصطلاحات الفقهية لقربها من عقولهم، ولكن ظل الكتاب متاثرًا بالطابع الأرسطيّ أو الاتجاه المشائي للمنطق، وهذا لا ينفي تجديد الغزاليّ وابتكاره في عملية شرح المنطق عن سابقيه من فلاسفة الإسلام، الذين وإن تشابه معهم في شرحه، إلّا أنه اختلف عنهم في دافعه. فهو لم يأتِ إلى شرح المنطق منبهرًا مفتتنًا بألقابهم، محاولًا التوفيق بين عناصر الفلسفة والدين، بل جاءه متحرّرًا من العصبيات و الأهواء، مقبلًا عليه بعقلٍ متزنٍ لا إفراط فيه ولا تفريط.

ثالثاً: محك النظر:

إن كان الغزاليّ في كتبه المنطقية السابقة قد حافظ على التعابير المنطقية والمصطلحات الفلسفية، إلا أنه في كتابه محك النظر قد جنح إلى التعابير اللغوية والمصطلحات الفقهية بشكل أكبر، واتجه بكليته نحو تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلامية. فلجأ إلى استبدال المصطلحات المنطقية بكلمات لغوية أو تعبيرات كلامية أو فقهية. فكلمة (تصور) يستبدلها بكلمة (معرفة)، ويستبدل كلمة (التصديق) (بالعلم)، ويعبر عن (القضايا الكلية) تعبيرًا كلاميًا فيسميها (الوجوه) أو (الأحوال) أو يستمد لها من الفقه مصطلح (الأحكام)، ويعبر عن الحد الأوسط تعبيرًا أصوليًا بكلمة (العلة).

وكان محور الكتاب يدور حول عدم الاختلاف بين النظار المسلمين والمناطقة في موضوع المنطق، وإن اختلفت المسميات والاصطلاحات، وأن مدارك العقول قدر مشترك بين الأمم. وحاول في كتابه هذا تأصيل فكرته هذه التي طالما دعا إليها في كتبه المنطقية، وأكّدها في كتابه هذا بما استشهد به من كلام الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام والبلاغيين. فهو حين يتحدث عن انقسام القضية عند المناطقة إلى موضوع ومحمول، يذكر ما يرادف هذه التسمية. فما يسمى عند المناطقة (موضوع ومحمول) يسمى عند النحويون (مبتدأ وخبر) وعند المتكلمين (صفة وموصوف) وعند الفقهاء (حكمًا ومحكومًا) [1].

مؤلفاً من غير نظر إلى كونه جسم أو عرض أو غيرها، فموضوعها وصف عام والنتيجة موضوعها وصف جزئي خاص من جزئياته، فيكون العلم بالكبرى غير العلم بالنتيجة وهي تابعاً للعلم بالكبرى. ولمعرفة المزيد عن الموضوع ارجع للمقدمة الرائعة التي كتبها الدكتور: سليمان دنيا لكتاب معيار العلم للغزالي، ص 30- 41.

(1) الغزاليّ، "محك النظر"، 214.

ففي المحك اكتملت مرحلة تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلامية، وانعتق الغزاليّ من المحافظة على التعابير المنطقية والمعاني الفلسفية.

" لقد تعمق الغزاليّ بالمحك في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز الألفاظ العربية والإسلامية جلية، بحيث اكتمل النهج الذي اختطّه لنفسه، وتوضحت خلفياته العقائدية. ولا سيّما أن المقاصد كانت كامنة، ثم برزت جزئيًا في المعيار، وتحصلت تمامًا في المحك واشتدت."[1]

رابعاً: القسطاس المستقيم:

جاء كتاب القسطاس المستقيم بأسلوب مختلف عن بقية كتبه المنطقية، فاتخذ فيه الغزاليّ طريقة الحجاج والمناقشة التي تأخذ من السؤال والجواب. وعرض الرأي والرد عليه، كوسيلة لعرض المنطق. فكان الكتاب ردًا على طائفة التعليمية[2] الذين يتخذون من الإمام المعصوم مصدرًا للمعرفة. فساق الغزاليّ الكتاب في شكل حوار دار بينه وبين رفيق من رفقاء أهل التعليم، جاعلاً الكتاب حديث سمر يسامر به قارئه ليطمئنه على أن الكتاب مجرد حديث أسمار ليسهل عليه قبوله والتصديق به.

ثم يشرع الغزاليّ في شرح الموازين التي استخرجها من القرآن الكريم مستدلاً بالآيات القرآنية. وهي في الواقع نفس الأقيسة المنطقية، لكنه يستبدل أسماءها بأسماء مبتكرة من عنده، موجهاً حديثه كما ذكر لرفيقه التعليمي. لكنه كان لديه رفقاء آخرون يريد أن يصل إليهم كلامه وهم الفقهاء الرافضون للمنطق، فكان حديثه من باب (إليك أعني وأسمعي يا جارة). فكان الغزاليّ في هذا صاحب حيلة وذكاء، فكان يضمن بذلك أحد الأمرين: الأول، أن يصدقوا بهذه الموازين باعتبارها آتية من مصدر لا يتسرب إليه الشك، وبالتالي يصدقون بالأقيسة المنطقية الأرسطيّة ضمنياً. والأمر الثاني: يضمن توقفهم عن مهاجمة

---

(1) العجم، رفيق العجم: "المنطق عند الغزاليّ في أبعاده الأرسطوية وخصوصيَّاته الإسلامية". (ط1، بيروت: دار المشرق، 1989م) 158.

(2) التعليمية: هم الباطنية الذين يزعمون أن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل ويقال لهم التعليمية لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم. الغزاليّ، محمد بن محمد: "فضائح الباطنية". تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (ط1، القاهرة: المكتبة العربية، 1383هـ - 1964م) 17.

المنطق لكي لا يثيروا غبار الشك حول الأقيسة القرآنية. فهو يعلم أن لا سبيل لإقناعهم أو تعليمهم المنطق إلا بتغليفه بغلاف يرتضونه ولا يعترضون عليه، ولا يصلح لهذا الشأن إلا القرآن الكريم؛ لذلك حاول استخراج نماذج للقوانين المنطقية من القرآن.

فاستخرج الغزاليّ في هذا الكتاب أشكال القياس المختلفة من القرآن الكريم وأطلق عليها اسم (الموازين). فالأشكال الثلاثة من القياس الحملي الأرسطيّ أطلق عليها اسم (ميزان التعادل) وله ثلاثة أقسام: الميزان الأكبر، ويرمز به إلى الشكل الأول في القياس الحملي الأرسطيّ، والميزان الأوسط، وهو الشكل الثاني، والميزان الأصغر، وهو الشكل الثالث. والقياس الشرطي المتصل فتم إطلاق عليه (ميزان التلازم)، والقياس الشرطي المنفصل أطلق عليه اسم (ميزان التعاند). ثم يورد الأمثلة من القرآن الكريم لتوضيح هذه الموازين.

ومن اطلع على الموازين الخمسة التي بينها الغزاليّ لرفيقه التعليمي وكان دارسًا للمنطق، عرف إنما هي في حقيقتها نفس المقاييس المنطقية المعروفة؛ إلا أنه استبدل أسماءها بأسماء مبتدعة من عنده لم يسبق إليها، فاستطاع بذلك أن يكسو المنطق كساءً إسلامياً يكفل به استمرار المنطق في البيئة الإسلامية.

خامساً: مقدمة المستصفى:

كتاب المستصفى ألّفه الغزاليّ في علم أصول الفقه، ولكنه مهّد له بمقدمة، قال عنها: "إنها ليست من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلاً."[1]

فتناول الغزاليّ في هذه المقدمة الموضوعات المنطقية قاصداً بذلك إدخال المنطق على علم الإصول. فهو كان يدعو الأصوليين لاتخاذ المنطق قانوناً لهم يرجعون إليه في البرهان. "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا على صحة الميزان، لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن. وقد ذكرنا الموازين الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم، وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عند الإنصاف والانتصاف، وكشف

(1) الغزاليّ، "المستصفى"، 1: 45.

الغطاء ورفع الاختلاف. [1]

ولم تكن هذه الخطوة، وهي محاولة إدخال المنطق على علم الأصول مقطوعة السند فقد مهّد لها الجويني شيخ الغزاليّ رحمهما الله.

واعتبر الغزاليّ أن الأحكام تقوم على المعرفة والدليل. فإذا كان الدليل والحكم من علم الأصول، فإن المعرفه هي العلم، والعلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، ومعرفة النظر تقتضي معرفة المنطق.[2]

إذن المستصفى ليس مصنفاً أصولياً فحسب، بل هو تتويج لرحلة الغزاليّ في تطبيع المنطق بالعلوم الإسلامية. ويشير الغزاليّ إلى ذلك بقوله: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل." [3]

فكان في المستصفى أن ذابت الفوارق بين النظر العقلي والتسليم النقلي في بوتقة المنطق الإسلامي الخالي من النظرة الميتافيزيقية الأرسطيّة.

والمتتبع لمؤلفات الغزاليّ المنطقية يلحظ تدرجاً في طرح المنطق يتوافق مع توجهه المعرفي؛ فاتسمت مؤلفاته المنطقية بالسمات الدينية واللغوية والأصولية. ففي المعيار ظهر الميل إلى التعابير والمفاهيم الإسلامية في أقسام المنطق الثلاثة (الحد، والقضية، والقياس) مع احتفاظ هذه الأقسام بالطابع المشائي العام، ثم بدأ التغيير يظهر في المحك على مستوى الحد، والقضية، والقياس؛ فتغيرت المصطلحات والمفاهيم وثبت الطابع الإسلامي في الشرح والأمثلة ودخل الفقه ضمن فقرات كاملة. والأمر كذلك تجده في المستصفى. أما في القسطاس فعمد الغزاليّ على رد المنطق إلى القرآن الكريم.

المطلب الثاني: موقف الغزاليّ الأخير تجاه المنطق:

في ختام هذا المبحث علينا أن نناقش مسألة: ما الموقف الأخير للغزالي في المنطق؟ هل ظلت قناعاته بالمنطق ثابتة كما هي حتى آخر حياته أم أنه غير من نظرته للمنطق؟

المتتبع لسيرة الغزاليّ الفكرية يجد أن ثقة الغزاليّ بالمنطق ظلت ثابتة لم تتزعزع، ويؤكد

(1) الغزاليّ، محمد بن محمد: "فيصل التفرقه بين الإسلام والزندقة". تحقيق: محمود بيجو، (ط1، بيروت: دار البيروتي، 1413هـ - 1993م) 49-50.

(2) انظر: الغزاليّ، "المستصفى"، 1: 45.

(3) الغزاليّ، "المستصفى"، 1: 33.

هذا ما قاله في مقدمة المستصفى التي هي آخر كتاباته المنطقية، حيث قال: "نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي، ثم يقول: "وليست هذه المقدمة في جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً."[1]

وأما ما يقال عنه أنه قد تراجع في كتابه (المنقذ من الضلال) عن يقينه بالمنطق فادعاءٌ غير صحيح. لأن الغزاليّ يقرر في كتابه هذا أن المنطق صحيح في ذاته، ويدافع عنه بأن نسبة الخطأ الذي وقع من الفلاسفة في مباحث الإلهيات لا ترجع إلى المنطق ذاته بل ترجع إلى سوء تطبيق الفلاسفة له عند بحثهم في مجال الإلهيات، فالعيب إذن ليس في المنطق بل في سوء تطبيقهم له.

أما ما ذكره الغزاليّ في مقدمة كتابه (محك النظر) والذي يوهم بأنه قد تزعزعت ثقته بالمنطق؛ فهو يشير في المقدمة إلى أن الكتاب كان قد ألّفه تلبية لرغبة صديق لا يرد له طلب، وأن معاودته التأليف في المنطق هي معاودة إلى ما هجر، والالتفات إلى ما هجر أمر ثقيل على النفس.[2]

وهذا إنما يدل على إنه ساورته هموم نفسية بقيمة المنطق والعمل العقلي. وهذا نتاج طبيعي لإنسان كان همه الأوحد البحث عن الحقيقة. ومعلوم أن بحثه عن الحقيقة قاده إلى الرسوّ على شاطئ التصوف والكشف، فهو حين لم يجد ضالته في المنطق تسرب إليه اليأس. ولكن هذا لم يجعله يرمي المنطق خلف ظهره. وعند تحليل الكتاب نجد أن المحور الرئيس الذي يدور الكتاب في فلكه هو تأصيل فكرة أن مدارك العقول قدر مشترك بين الأمم، والخلاف بين المناطقة ونظار المسلمين يرجع إلى الاصطلاحات فقط، ويؤكد ذلك بما يسوقه من شواهد من كلام الفقهاء، والأصوليين، والبلاغيين، وعلماء الكلام.

وهنالك دليل آخر يؤكد أن الغزاليّ ظل مؤيداً للمنطق لا يغير نظرته تجاهه. فبعد كتاب المحك ألّف كتاب القسطاس المستقيم، فتأليفه لهذا الكتاب بتلك الطريقة التي جاء بها يدل على أنه لا يزال واثقاً كل الثقة بالمنطق.

---

(1) الغزاليّ، "المستصفى" 1: 45.
(2) الغزاليّ، "محك النظر"، 201.

المبحث الثالث: موقف العلماء من الغزاليّ تجاه المنطق

سأتناول في هذا المبحث مواقف العلماء من موقف الغزاليّ تجاه المنطق، وإدخاله في علوم المسلمين، والأثر الذي ترتب على ذلك في الأوساط الثقافية الإسلامية، من خلال دراسة موقفي علماء المشرق الإسلامي وعلماء الغرب الإسلاميّ..

المطلب الأول: موقف علماء المشرق الإسلامي:

شهد الفكر الإسلامي في المشرق جدلًا واسعًا حول إدخال علم المنطق إلى الدراسات الشرعية على يد الغزاليّ، حيث انقسم العلماء بين مؤيد ومعارض. فقد أيد بعضهم نهج الغزاليّ، معتبرين أن المنطق أداة ضرورية لحفظ العقل من الخطأ في الاستدلال، وتعزيزًا للاستدلال الفقهي والكلامي. في المقابل عارضه آخرون، خشيةً من تأثيره الفلسفي على العقيدة. ولذلك، تعرض الغزاليّ لهجوم من قِبَل بعض الفقهاء. مثل أبي الحسن المرغيناني (593هـ / 1197م) وأبي الوفا بن عقيل (513هـ / 1119م) والقشيري (465هـ / 1072م) والطرطوشي (520هـ / 1126م) وكذلك عارضه المازري (536هـ / 1141م) وابن الصلاح (643هـ/ 1245م) والنووي (676هـ /1277م). وقد كتب ابن الصلاح فصلًا بعنوان (بيان أشياء مهمة أنكرت على الغزاليّ في مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته) ومن بين هذه المسائل: إدخال الغزاليّ للمنطق في علم الأصول، وقوله في مقدمة المستصفى: إن دراسة المنطق من الضروريات، وأن من لا يحيط بقواعده فلا ثقة بعلومه أصلاً.

قد اعترض ابن الصلاح على هذا الرأي بحجة أن الصحابة وسلف الأمة لم يعرفوا المنطق، ومع ذلك كان عنهم يؤخذ علم الدين. حيث قال:" سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يونس الدمشقي، مدرس النظامية ببغداد، وكان من النظار المعروفين، أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان، هولاء وصلوا إلى الغاية من اليقين، ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق."[1] ثم أصدر ابن الصلاح فتواه الشهيرة بتحريم

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: "شرح العقيدة الأصفهانية". (ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1415هـ – 1995م) 169.

تعلم وتعليم المنطق، وكذلك تحريم النظر في كتب أصول الفقه التي مزجت فيها الأصول بالمنطق، مثل البرهان للجويني والمستصفى للغزالي.[1]

ولا شك أن الغزاليّ كان المقصود بهذه الفتوى؛ إذ إن الحكم الذي انتهت إليه – وهو تحريم الاشتغال بالمنطق تعلُّمًا وتعليمًا – يتعارض تماماً مع الحكم الذي قرره الغزاليّ في مقدمة المستصفى. وكانت لهذه الفتوى أثر كبير في الأوساط العلمية الإسلامية، حتى أصبح من الشائع القول: "أن من تمنطق فقد تزندق".

وبدوره انتقد ابن تيمية (728هـ/ 1328م) الغزاليّ، الذي أكّد على وجوب معرفة المنطق. وإذا كان الغزاليّ قد استخدم مصطلح الميزان بدلًا من القياس في كتابه (القسطاس المستقيم) وغير من أسماء الأقيسة، حيث أطلق على القياس الحملي ميزان التعادل، وعلى الشرطي المتصل ميزان التلازم، وعلى الشرطي المنفصل ميزان التعاند، مصرّحًا بأنه استمد أسماء هذه الموازين من القرآن؛ فإن ابن تيمية بدوره استعمل مصطلح الميزان في استخراج الأقيسة الصحيحة من القرآن الكريم.

والتشابه بين الغزاليّ وابن تيمية –رحمهما الله –في القول بفكرة الميزان يدل على وجود أثرٍ للغزالي في فكر ابن تيمية. بل يمكن القول: إن ابن تيمية قد أخذ فكرة الميزان من الغزاليّ، لكن هذا لا يعني تأييده لعمل الغزاليّ، لأن مفهوم الميزان لديهما مختلف؛ فابن تيمية لا يقصد بالميزان القياس الأرسطيّ، بل يرى أن القياس الصحيح هو ما وردت به الشريعة.

وإضافةً إلى اختلاف مفهوم الميزان بين الغزاليّ وابن تيمية، هنالك اختلاف في منهج كل منهما والهدف من تبني هذه الفكرة، فمنهج ابن تيمية يقوم على رفض المنطق الأرسطيّ، وإظهار تناقضاته، وبيان خطورته على العقيدة. ووسيلته في ذلك استخراج أدلة عقلية من القرآن الكريم والسنة النبوية، ليست على أنماط التفكير المنطقي، مثل قياس الأولى، والاستدلال بالملزوم على اللازم، وقياس الآيات.

أما الغزاليّ، فلم يكن رافضًا للمنطق الأرسطيّ، بل كان يسعى إلى مزجه بالعلوم الإسلامية، ما دفعه إلى البحث عمَّا يوافقه في القرآن الكريم. ليكسوه طابعًا إسلاميًا يكفل

(1) انظر: ابن الصلاح، "فتاوي ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه"، 209- 210.

به استمرار المنطق في البيئة الإسلامية.

أما موقف القبول لدخول المنطق في الدرسات الشرعية، فقد تبع الغزاليّ في هذا النهج عدد من العلماء البارزين الذين ساهموا في ترسيخ المنطق داخل علم الكلام وأصول الفقه، ومن أبرزهم الفخر الرازي (606هـ/ 1209م) الذي وافق الغزاليّ في ضرورة استخدام المنطق كأداة لضبط الفكر وحماية العقيدة من الشبهات الفلسفية. حتى إن ابن خلدون عدَّه مع الغزاليّ، من العلماء الذين غيَّروا طريقة المتقدمين من علماء الكلام، إذ أدخلوا في كتبهم شبهات الفلاسفة والرد عليها، مستخدمين المنطق؛ لمحاربتهم بآلتهم.[1]

وقد اعتمد الرازي في كتابيه المحَصِّل والمطالب العالية – وهما كتابان في علم الكلام – على المنطق في إثبات مسائل العقيدة.[2] أما في كتابه المحصُول في علم أصول الفقه، فقد أدرج المسائل والقواعد المنطقية ضمن مباحث علم أصول الفقه، –كما دعا لذلك الغزاليّ– ومن أمثلة ذلك دراسته لأنواع الدلالات: المطابقة والتضمن والالتزام، وتقسيم الألفاظ إلى كلي وجزئي، وذاتي وعرضي، ثم استعراضه للكليات الخمس، ومناقشته لأنواع نسب الألفاظ للمعاني.[3] كما تناول بالتفصيل القياس المنطقي الصوري، مستعرضًا أمثلته أثناء مناقشته لتعريف القياس في باب القياس. [4]

كذلك حذا سيف الدين الآمدي (631هـ – 1233م) حذو الغزاليّ في إدخال علم المنطق إلى علم أصول الفقه، واستخدمه في تحليل القواعد الفقهية، وجعله جزءًا فاعلًا

(1) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: "مقدمة ابن خلدون". تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (ط1، دمشق: دار البلخي، 1425هـ - 2004م).213.

(2) انظر: الرازي، محمد بن عمر الخطيب: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1975). و"المطالب العالية من العلم الإلهي". تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، (ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ - 1987م) ويقول محقق الكتاب: "من خلال اطلاعنا على ما كُتب عن هذا العالم الكبير فخر الدين الرازي، وعلى ضوء ما توصلنا إليه من نتائج، نستطيع القول: أن الرازي لعب دوراً كبيرًا في علم الكلام والفلسفة الإسلامية... فهو قد استوعب فلسفة أرسطو التقليدية، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة في علم الكلام." ص: 8.

(3) انظر: الرازي، محمد بن عمر الخطيب: "المحصول في علم أصول الفقه". تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ – 1992م). 1: 219.

(4) الرازي، "المحصول في علم أصول الفقه" 14:5.

في البحث الأصولي تقريرًا واستدلالًا في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، وقد فصَّل القول في المباحث اللفظية المنطقية، مثل المفرد والمركب وأقسام الدلالات، تحت قسم (المبادئ اللغوية).[1]

ويظهر استخدامه للمنطق بشكل أوضح في مؤلفاته الكلامية، مثل: (أبكار الأفكار) الذي استهلّه بمقدمة منطقية مطوَّلة قبل الخوض في مسائل علم الكلام، وفي (غاية المرام في علم الكلام) حيث ناقش فيه الفلاسفة في معتقداتهم بدقة ووضوح، متناولًا كل ما يراه معارضاً لحقائق الدين، كما حرص على المقابلة بين وجهتي النظر الفلسفية والإسلامية، مستخدمًا عبارات مثل: "هذا على الرأي الفلسفي... أما على الرأي الإسلامي" أو "هذا على القانون الفلسفي، أما على القانون الإسلامي."[2] مما يدل على وعيه التام بخطر التورط في الميتافيزيقا اليونانية، رغم أخذه بالمنطق الأرسطيّ.

ومن أبرز مظاهر تأثُّرِ العلماء بعمل الغزاليّ في إدخال المنطق إلى علوم المسلمين، واعتماده كآداة منهجية في البحث الشرعي، اشتراط الأصوليين المنطق ضمن مؤهلات المجتهد المطلق، لضمان استقامة فهمه وترتب طرائق تفكيره. كان ابن حزم الأندلسي (456هـ / 1063م) أول من صرّح بهذا الشرط، إذ أكّد عِظم منفعة المنطق في معرفة طرق الاستنباط، وذهب إلى عدم استغناء الفقيه المجتهد عنه.[3]

ثم أشار الغزاليّ إلى ذلك في المستصفى دون التصريح باسم المنطق، إذ اقترح على المجتهد ضرورة الإلمام بأربعة علوم، أوّلها: "معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة... وتفصيله أن يعلم أقسام الأدلة، وأشكالها، وشروطها."[4] ثم أحال على مقدمته المنطقية لمعرفة تفاصيل هذا العلم.

---

(1) الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد: " الإحكام في أصول الأحكام ". تحقيق: عبد الرازق عفيفي، (ط1، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1424هـ – 2003م). 1: 29.

(2) انظر: الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد: " غاية المرام في علم الكلام ". تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (ط1، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1391هـ – 1971م) 9، 88. وانظر: مقدمة المحقق: ص:17.

(3) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: "الفصل في الملل والأهواء والنحل". تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، (ط2، بيروت: دار الجيل، 1416هـ- 1996م) 2: 237- 238.

(4) الغزاليّ، "المستصفى"، 2: 385.

وتابع الفخر الرازي نهج الغزاليّ في تحديد العلوم الذي يحتاجها المجتهد، وذكر من بينها: "علم شرائط الحد والبرهان، على الإطلاق."[1] وبفعل تقرير الغزاليّ لهذه المسألة، انتشر البحث فيها بين الأصوليين، حتى أصبحت تُناقش في كتبهم تحت عنوان: هل يشترط العلم بالمنطق في تحقيق صفة المجتهد أم لا؟ ونُقل الخلاف حولها على هذا الأساس.

يقول: الزركشي "فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات، ويستفتح المطلوب، ليكون على بصيرة، كما ذكره المتأخرون. وأصله اشتراط الغزاليّ معرفته بعلم المنطق، قال ابن دقيق العيد: ولا شك أن في اشتراط ذلك على حسب ما يقع اصطلاح أرباب هذا الفن، غير معتبر."[2]

وقد أدى هذا النقاش إلى رد فعل من بعض العلماء، كما هو الحال مع السيوطي إلى رفض المنطق بعدما هاجمه بعض معارضيه بعدم إتقانه له، معتبرين أن ذلك يمنعه من بلوغ مرتبة الاجتهاد التي يدَّعيها. فقام السيوطي بالدفاع عن نفسه، وكتب في نقد المنطق كتابه (صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام) ليُثبت إتقانه له، وجمع فيه نقولات من كبار الأئمة والفقهاء في ذم المنطق.[3]

المطلب الثاني: موقف علماء الغرب الإسلامي:

تباينت آراء علماء الغرب الإسلامي حول الفكر المنطقي الذي تبناه الغزاليّ إذ كان الاهتمام في الأندلس مُنصبًا على علوم الدين واللغة والطب، مع عزوف واضح عن الفلسفة والمنطق والتنجيم. وكثيرًا ما أصدر ملوك الأندلس أوامر صارمة بإتلاف كتب الفلسفة والمنطق، كما يروي صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم: " أن أبا عامر محمد بن عبد الله بن محمد عمد إلى خزائن الحكم، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة، المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل، حاشا كتب الطب والحساب. فلما تميزت من بيان الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه

(1) الرازي، "المحصول في علم أصول الفقه" 6: 24.

(2) الزركشي، محمد بن بهادُر بن عبد الله: "البحر المحيط في أصول الفقه" تحقيق: د. عبد الستار أبو غدة، (ط2، االقاهرة: دار الصفوة، 1413هـ – 1992م) 201- 202.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: "صون المنطق والكلام عن فنيّ المنطق والكلام" 33.

والحديث؛ أمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهيّل عليها التراب والحجارة؛ وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم."[1]

هنا لقيت كتب الغزاليّ، رفضًا واسعًا في أواخر دولة المرابطين، حيث يذكر عبد الواحد المراكشي (647هـ / 1250م): "أن أمير المسلمين[2] أمر بإحراقها، بل وتوعّد كل من وُجدت عنده بوعيد شديد وصل إلى التهديد بالقتل ومصادرة الأموال. وقد بلغ الأمر أن قُرّاء كتب الغزاليّ أُتُّهموا بالكفر والزندقة."[3] كما يقول ابن طلموس (620هـ/ 1223م) في كتابه المدخل لصناعة المنطق: " ولما امتدت الأيام، وصلت إلى أهل هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزاليّ متفننة، فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج عن مفادهم، من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف، قبعت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا: إن كان في الدنيا كفر وزندقة، فهذا الذي في كتب الغزاليّ."[4]

وعلى النقيض من الموقف السلبي السائد في الغرب الإسلامي تجاه المنطق، ظهر موقف إيجابي مؤيد لتوجه الغزاليّ، تبناه الفقيه المالكي أبوبكر بن عبد الله بن العربي (543هـ / 1148م) الذي تتلمذ على يد الغزاليّ خلال رحلته العلمية إلى المشرق العربي، حيث يقول:"قرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بالإحياء لعلوم الدين"[5] وأبدى ابن العربي تأييدًا لمنهج الغزاليّ في استخدام المنطق معتبرًا أنه استطاع تطويع هذا العلم لصالح الدراسات الإسلامية بعيدًا عن الفلسفة اليونانية. ويظهر هذا التأييد في قوله: "وأبدع

(1) صاعد، صاعد بن أحمد: "طبقات الأمم".تحقيق: الاب لويس شيخو،(ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912م) 66.

(2) يقصد أبا الحسن علي بن يوسف بن تاشفين اللموتني، أمير المسلمين بمراكش، وثاني ملوك دولة الملثمين المرابطين. الزركلي، "الأعلام" 5: 33

(3) المراكشي، عبد الواحد بن علي: "المُعْجِب في تلخيص أخبار المغرب". تحقيق: د.صلاح الدين الهواري، (ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1426هـ – 2006م) 131.

(4) ابن طلموس، يوسف بن محمد: "المدخل لصناعة المنطق". تحقيق: اسين بلاديوس السرقسطي،(ط1، مدريد: المطبعة الابيرقة، 1916) 11– 12.

(5) ابن العربي، أبوبكر بن عبد الله: "العواصم من القواصم". تحقيق: د.عمار طالبي، (ط1، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997م) 24.

– يقصد الغزاليّ – في استخراج الأدلة من القرآن، على رسم الترتيب في الوزن الذي شرطوه، فجعلها خمسة قوانين بديعة في كتاب سماه القسطاس، وأخذ في معيار العلم عليهم طريق المنطق، فرتبه بالأمثلة الفقهية والكلامية، حتى محا فيه رسم الفلاسفة، ولم يترك لهم مثالًا ولا ممثلًا، وأخرجه خالياً من دسائسهم.[1]

بفضل المكانة التي كان يتمتع بها ابن العربي بين الفقهاء وتلامذته في بيئته الأندلسية، حدث تحول في نظرة أهل المغرب الإسلامي إلى الغزاليّ، إذ بدأ العلماء يعيدون النظر في موقفهم من المنطق ومع مرور الوقت، ظهر عدد من علماء الأندلس الذين اهتموا بالمنطق، متأثرين بهذا التغيير،[2] مما أدى إلى تراجع النظرة السلبية تجاه استخدام الغزاليّ للمنطق في الدراسات الإسلامية.

ويظهر من خلال هذا العرض أن رفض المنطق بين علماء الإسلام في المشرق والغرب لم يكن موقفًا موحَّدًا أو مبنيًا على سبب واحد، بل تعددت أسبابه وتنوعت مبرراته، وفقاً لرؤية كل عالم لمخاطر المنطق وآثاره على العلوم الإسلامية. فقد رفضه بعضهم لتلازمه مع الفلسفة، وما تحمله من مفاهيم ميتافيزيقية، وشوائب إلحادية تتعارض مع العقيدة الإسلامية، ورأى آخرون أن الاكتفاء بالوحي والعقل الفطري يغني عن المنطق، مستندين إلى عدم اشتغال الصحابة والسلف به، مما جعله في نظرهم بدعة لا ضرورة لها. كما رفضه فريق آخر بسبب ما رأوه من فساد نتائجه وتأثيره السلبي في بعض من اشتغل به، حتى شاع القول: بأن من يتعمق في المنطق نادرًا ما يسلم من الوقوع في الشبهات.

أما ابن تيمية، فقد انتقد المنطق الأرسطيّ لأسباب منهجية، معتبراً أن العلوم الإسلامية قائمة بذاتها، ولا تحتاج إلى المنطق كأداة للفهم والاستدلال. كما رأى أن إدخال المنطق في العلوم الشرعية، كما فعل الغزاليّ، جعل كثيرًا من العلماء يظنون أنه لا طريق إلى العلم إلا عبره، وهذا ما سعى إلى تفنيده في كتابه الخاص بنقد المنطق.

ورغم هذا الجدل فقد أصبح المنطق جزءًا من الدراسات الأصولية والكلامية عند كثير من العلماء، مما يعكس تأثير الغزاليّ العميق في الفكر الإسلامي.

---

(1) ابن العربي، "العواصم من القواصم"، 78.

(2) انظر: صاعد، "طبقات الأمم لصاعد الأندلسي"، 75.

الخاتمة

بعد الانتهاء من دراسة موقف الغزاليّ من المنطق الأرسطيّ توصل الباحث إلى عدد من النتائج والتوصيات يحسن بنا إيرادها هنا.

أولاً: النتائج:

1- كان للغزالي دور محوري في إدخال المنطق الأرسطيّ إلى علوم الإسلام.

2- دمج الغزاليّ المنطق مع العلوم الإسلامية من خلال مؤلفاته ما ضمن استمراره في البيئة العلمية الإسلامية.

3- أراد الغزاليّ تحسين الاستدلالات الفقهية والكلامية؛ لهذا عمل على إدخال المنطق إلى المباحث الفقهية والكلامية.

4- يفصل الغزاليّ بين المنطق والعلوم الفلسفية الأخرى.

5- كان لعمل الغزاليّ في المنطق تأثيراً عميقًا في الفكر الإسلامي، وكان السبب في تغيير بنية كثير من العلوم الإسلامية بإدخال المنطق عليها.

6- أصبحت كتب التراث الإسلامي بعد الغزاليّ زاخرة بالمباحث والمصطلحات المنطقية، وأصبح المنطق شرطاً أساسيًا في فهمها والاستفادة منها.

7- أدى إدخال الغزاليّ للمنطق إلى تطور مناهج البحث في أصول الفقه، حتى أصبح المنطق أحد أدوات الاجتهاد الفقهي، وتم تضمين قواعده في مباحث الاستدلال والقياس الفقهي.

ثانياً: التوصيات:

وعليه يوصي الباحث بما يأتي:

1- إجراء دراسة تحليليّة لكتاب القسطاس المستقيم للغزاليّ لمعرفة الإضافة العلمية التي قدمها في مجال المنطق، وكيفية توظيفه للمفاهيم المنطقية في الاستدلال الشرعي والعقدي.

2- إدخال أساليب المنطق ضمن مناهج التعليم الإسلامي الحديثة؛ لتدريب الطلاب على التفكير النقدي والمنهجي في دراسة العلوم الإسلامية.

3- إجراء دراسة مقارنة لمعرفة تأثير أعمال الغزاليّ المنطقية على الفلسفة الإسلامية في العصور اللاحقة.

المصادر والمراجع

الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد: "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: عبد الرازق عفيفي، ط1، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1424هـ – 2003م.

الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد: "غاية المرام في علم الكلام". تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط1، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1391هـ – 1971م.

إبراهيم، إبراهيم مصطفى: "المعجم الوسيط". ط2، إسطنبول: المكتبة الإسلامية للطباعة، 1392هـ - 1927م.

ابن العربي، أبو بكر بن عبد الله: "العواصم من القواصم". تحقيق: د. عمار طالبي، ط1، القاهرة: مكتبة دار التراث، 1997م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن: "فتاوي ومسائل ابن الصلاح". تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م.

ابن حزم، علي بن أحمد: "التقريب لحد المنطق". تحقيق د. إحسان عباس، ط1، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959م.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد: "الفصل في الملل والأهواء والنحل". تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار الجيل، 1416هـ - 1996م.

ابن طملوس، يوسف بن محمد: "المدخل لصناعة المنطق". تحقيق: أسين بلاديوس السرقسطي، ط1، مدريد: المطبعة الإيبيرية، 1916م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: "شرح العقيدة الأصفهانية". ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1415هـ - 1995م.

الترمذي، محمد بن عيسى: "سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح". ط1، بيروت: دار الفكر، 140هـ - 1980م.

الرازي، محمد بن عمر الخطيب: "المحصول في علم أصول الفقه". تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ – 1992م.

الرازي، محمد بن عمر الخطيب: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين". تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات

الأزهرية، 1975م.

الرازي، محمد بن عمر الخطيب: "المطالب العالية من العلم الإلهي". تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ - 1987م.

رشوان، محمد مهران: "المنطق والموازين القرآنية". ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ - 1996م.

ريشر، نيقولا ريشر: "تطور المنطق العربي". ترجمة: محمد مهران، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1985م.

زكريا، زكريا إبراهيم: " ابن حزم الأندلسي". ط1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1959م.

الزركشي، محمد بن بهادُر بن عبد الله: "البحر المحيط في أصول الفقه" تحقيق: د. عبد الستار أبو غدة، ط2، القاهرة: دار الصفوة، 1413هـ – 1992م.

الزركلي، خير الدين بن محمود: "الأعلام". ط16، بيروت: دار العلم للملايين للنشر، 2005م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: "صون المنطق والكلام عن فنيّ المنطق والكلام". تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ - 2007م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي: "طبقات الشافعية الكبرى". تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي. ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ - 1964م.

الشامي، صالح أحمد: "الإمام الغزاليّ حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة". ط1، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر، 1413هـ - 1993م.

صاعد، صاعد بن أحمد: "طبقات الأمم". تحقيق: الأب لويس شيخو، ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1912م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "إحياء علوم الدين". ط2، بيروت: دار الفكر، 1400هـ - 1980م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال". تحقيق الدكتور جميل صليبيا، والدكتور كامل عباد. ط7، بيروت: دار الأندلسي، 1967م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "القسطاس المستقيم". تحقيق: محمود بيجو، ط1، دمشق: المطبعة العلمية، 1413هـ - 1993م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "المستصفى من علم الأصول". تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ - 1997م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "تهافت الفلاسفة". تحقيق: د. سليمان دنيا، ط8، القاهرة: دار المعارف، 1972م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". تحقيق: محمود بيجو، ط1، بيروت: دار البيروتي، 1413هـ - 1993م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "فضائح الباطنية". تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، القاهرة: المكتبة العربية، 1383هـ - 1964م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "مقاصد الفلاسفة". تحقيق: أحمد الفريد المزيدي. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "محك النظر". تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "معيار العلم". تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط1، مصر: دار المعارف، 1961م.

الغزاليّ، محمد بن محمد: "ميزان العمل". تحقيق: د. سليمان دنيا، ط1، مصر: دار المعارف، 1965م.

وهبة، مراد وهبة: "المعجم الفلسفي". ط5، القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007م.

References:

Al-Āmidī, ʻAlī ibn Abī ʻAlī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (The Perfection in the Principles of Rulings). Edited by ʻAbd al-Razzāq ʻAfīfī. 1st ed. Riyadh: Dār al-Ṣumayʻī for Publishing and Distribution, 2003.

Al-Āmidī, ʻAlī ibn Abī ʻAlī ibn Muḥammad. *Ghāyat al-marām fī ʻilm al-kalām* (The Ultimate Goal in the Science of Theology). Edited by Ḥasan Maḥmūd ʻAbd al-Laṭīf. 1st ed. Cairo: Al-Ahrām Commercial Press, 1971.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Munqidh min al-ḍalāl al-muwaṣṣil ilá dhī al-ʻizzah wa-al-jalāl* (Deliverance from Error Leading to the One of Glory and Majesty). Edited by Dr. Jamīl Ṣalībā and Dr. Kāmil ʻAyyād. 7th ed. Beirut: Dār al-Andalusī, 1967.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfá min ʻilm al-uṣūl* (The Purified in the Science of Principles). Edited by Dr. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. 1st ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Qisṭās al-mustaqīm* (The Correct Balance). Edited by Maḥmūd Bījū. 1st ed. Damascus: Al-Maṭbaʻah al-ʻIlmīyah, 1993.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah* (Scandals of the Esotericists). Edited by ʻAbd al-Raḥmān Badawī. 1st ed. Cairo: Al-Maktabah al-ʻArabīyah, 1964.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Fayṣal al-tafriqah bayn al-Islām wa-al-zandaqah* (The Decisive Criterion for Distinguishing Between Islam and Heresy). Edited by Maḥmūd Bījū. 1st ed. Beirut: Dār al-Bayrūtī, 1993.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Revival of the Religious Sciences). 2nd ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-falāsifah* (The Intentions of the Philosophers). Edited by Aḥmad al-Farīd al-Mazīdī. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2008.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Miḥakk al-naẓar* (The Touchstone of Speculation). Edited by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2007.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mi'yār al-'ilm* (The Standard of Knowledge). Edited by Dr. Sulaymān Dunyā. 1st ed. Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1961.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mīzān al-'amal* (The Balance of Action). Edited by Dr. Sulaymān Dunyā. 1st ed. Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1965.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tahāfut al-falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers). Edited by Dr. Sulaymān Dunyā. 8th ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar al-Khaṭīb. *Al-Maḥṣūl fī 'ilm uṣūl al-fiqh* (The Harvest in the Science of Jurisprudence Principles). Edited by Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī. 3rd ed. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1992.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar al-Khaṭīb. *Al-Maṭālib al-'āliyah min al-'ilm al-ilāhī* (The High Demands from Divine Knowledge). Edited by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā. 1st ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar al-Khaṭīb. *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-muta'akhkhirīn min al-'ulamā' wa-al-ḥukamā' wa-al-mutakallimīn* (The Summary of the Thoughts of the Predecessors and Successors from Scholars, Philosophers, and Theologians). Edited by Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. 1st ed. Cairo: Al-Azhar College Library, 1975.

Al-Shāmī, Ṣāliḥ Aḥmad. *Al-Imām al-Ghazālī Ḥujjat al-Islām wa-mujaddid al-mi'ah al-khāmisah* (Imam al-Ghazali: The Proof of Islam and the Renewer of the Fifth Century). 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam for Printing and Publishing, 1993.

Al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-kubrá* (The Major Biographical Dictionary of Shafi'i Scholars). Edited by 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 1st ed. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1964.

Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Ṣawn al-manṭiq wa-al-kalām 'an fannay al-manṭiq wa-al-kalām* (Preserving

Logic and Theology from the Arts of Logic and Theology). Edited by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2007.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá. *Sunan al-Tirmidhī wa huwa al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (Sunan al-Tirmidhi, which is the Authentic Collection). 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1980.

Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur ibn ‘Abd Allāh. *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* (The Encompassing Sea in the Principles of Jurisprudence). Edited by Dr. ‘Abd al-Sattār Abū Ghuddah. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ṣafwah, 1992.

Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd. *Al-A‘lām* (The Notables). 16th ed. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2005.

Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr ibn ‘Abd Allāh. *Al-‘Awāṣim min al-qawāṣim* (Protections from Calamities). Edited by Dr. ‘Ammār Ṭālibī. 1st ed. Cairo: Dār al-Turāth Library, 1997.

Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Fatāwī wa masā’il Ibn al-Ṣalāḥ* (Fatwas and Issues of Ibn al-Salah). Edited by ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1986.

Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd. *Al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā’ wa-al-niḥal* (The Decisive Treatise on Religious Communities, Passions, and Sects). Edited by Muḥammad Ibrāhīm Naṣr and ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah. 2nd ed. Beirut: Dār al-Jīl, 1996.

Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad. *Al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq* (Approximation to the Definition of Logic). Edited by Dr. Iḥsān ‘Abbās. 1st ed. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1959.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Aṣfahānīyah* (Explanation of the Isfahani Creed). 1st ed. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1995.

Ibn Ṭumlūs, Yūsuf ibn Muḥammad. *Al-Madkhal li-ṣinā‘at al-manṭiq* (Introduction to the Craft of Logic). Edited by Asīn Balādiyūs al-Saraqasṭī. 1st ed. Madrid: Al-Maṭba‘ah al-Ībīrīyah, 1916.

Ibrāhīm, Ibrāhīm Muṣṭafá. *Al-Mu'jam al-wasīṭ* (The Intermediate Dictionary). 2nd ed. Istanbul: Islamic Press, 1927.

Rashwān, Muḥammad Mahrān. *Al-Manṭiq wa-al-mawāzīn al-Qur'ānīyah* (Logic and Quranic Balances). 1st ed. Cairo: International Institute of Islamic Thought, 1996.

Rescher, Nicholas. *Taṭawwur al-manṭiq al-'Arabī* (The Development of Arabic Logic). Translated by Muḥammad Mahrān. 1st ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1985.

Ṣā'id, Ṣā'id ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-umam* (Categories of Nations). Edited by Father Louis Cheikho. 1st ed. Beirut: Catholic Press of the Jesuit Fathers, 1912.

Wahbah, Murād. *Al-Mu'jam al-falsafī* (The Philosophical Dictionary). 5th ed. Cairo: Dār Qubā' al-Ḥadīthah, 2007.

Zakarīyā, Zakarīyā Ibrāhīm. *Ibn Ḥazm al-Andalusī* (Ibn Hazm the Andalusian). 1st ed. Cairo: Al-Dār al-Miṣrīyah for Authorship and Translation, 1959.