



جامعة المنصورة

كلية الآداب/ الدراسات العليا

قسم الفلسفة/ الفلسفة الإسلامية

المنطق الأرسطي بين الإمامين ابن تيمية والغزالي، دراسة تحليلية مقارنة

Aristotelian Logic according to Imam Ibn
Taymeya and Imam AL –Ghazaly –An Analytic
and comparative study

مرسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة/ الفلسفة الإسلامية

مقدمة من الباحث

موسى مسعود ميلاد كدي

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور/ السيد محمد عبد الرحمن

أستاذ الفلسفة الإسلامية بآداب المنصورة

الأستاذ الدكتور / عادل عبد السميع عوض

أستاذ المنطق بآداب المنصورة

٢٠٢٢/٥١٤٤٣ م

إدارة الدراسات العليا

قسم: الفلسفة

التاريخ: - ٢٠٢٢/٤/١٣



جامعة المنصورة
كلية الآداب

نموذج رقم (١)

صفحة المشرفين ومساعدتهم

اسم الباحث : - موسى مسعود ميلاد كدى

عنوان الرسالة :- " المنطق الأرسطي بين الإمامين ابن تيمية والغزالي - دراسة تحليلية مقارنة " .

الإشراف :

م	الاسم	الوظيفة	التوقيع
١	أ.د / السيد محمد عبد الرحمن علي خضر	أستاذ الفلسفة الإسلامية بالكلية "مشرف رئيسي"	
٢	أ.د/ عادل عبد السميع أحمد عوض	أستاذ المنطق ومناهج البحث بالكلية "مشرف مشارك"	

عميد الكلية

والبحوث

وكيل الكلية للدراسات العليا

رئيس القسم

أ.د / محمود سليمان الجعدي



أ.د/ مسعد سلامة مسعد مندور

أ.د / عبد العال عبد الرحمن عبد العال

٢٠٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا

عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

[الآية (٣٢) من سورة البقرة]

إهداء

إلى رسول الله الذي أنامر الله به حياتي ، صلى الله عليه وآله وسلم

إلى أهل بيته الأطهار وصحابته الكرام الذين ظلمهم المؤرخون وقصروا في حقهم
أهل الأهواء . . .

إلى أبي الذي لم تمتلئ عيناي بالنظر إليه قبل رحيله ، والذي كان دائم النصيح لي على
العلم والتعلم ، سائلاً المولى عز وجل أن يسكنه فسيح جناته وأن يغفر له ولجميع أموات
المسلمين ،

إلى أمي جبل العطاء وعنوان التضحية وبرج الشموخ . . .

إلى نروجتى العزيزة التي كابدت مع أعباء السفر والغربة ، وتحملت البعد عن الأهل
مرغم فقدتها لبعض أحبائها الذين أسأل الله أن يسكنهما فسيح جناته ، وإلى ابني الذي أنامر الله
به حياتنا مدخلاً البهجة والفرحة لقلوبنا ، إلى كل اخوتي وأخواتي وإلى كل الأصدقاء
والأحبة

إلى كل مسلم يحب الحقيقة ولا يرضى باستغلال الدين ، إلى كل من سامر على منهج
السلف الصالح ، إليهم جميعاً أهدي بحشي هذا . . . مراجياً من الله أن يلهمني الإخلاص
ويجزيني عليه حسن الثواب .

شكر وتقدير

يقول الله تعالى " وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ " (سورة لقمان الآية ١٢) .

لا يسعني بعد إتمام هذا البحث إلا أن أقدم جزيل الشكر والعرفان لفضيلة الأستاذ الدكتور الفاضل/ **السيد محمد عبد الرحمن** وفضيلة الأستاذ الدكتور الفاضل/ **عادل عبد السميع عوض**، لتفضلهما بالإشراف على هذه الرسالة ، ولما أسدياه من نصائح وتوجيهات كان لها الفضل - بعد توفيق الله تعالى - في تصويب الأخطاء وتقويم الاعوجاج الذي اعترى هذا البحث.

كما وأتقدم بالشكر والثناء للأساتذة الأفاضل الذين تكرموا بقبول مناقشة الرسالة وهم:

فضيلة الأستاذ الدكتور/ عبد العال عبد الرحمن عبد العال

فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد سيد حسن

كما أتقدم بكامل الشكر والتقدير والاحترام إلى/ أمي جبل العطاء وعنوان التضحية و برج الشموخ ...

ولا أنسى أن أتوجه بالشكر والتقدير إلى/ زوجتي العزيزة التي قدمت لي كل العون، وسهرت معي وتحملت معي أعباء السفر والتعب لإنجاح هذا العمل، كما وأخص بالشكر كل من ساهم وقدم يد العون والمساعدة خالص الاحترام والثناء. كما لا يفوتني أن أتقدم بكامل الشكر والتقدير إلى جمهورية مصر العربية ،لما قدمته لنا من كرم الضيافة وحسن المعاملة ونبل الصفات وخاصة في هذه الظروف العصيبة التي تمر بها بلدي الحبيب ليبيا، سائلا المولى- عز وجل - أن يحفظ مصر وأن يديم عليها الأمن والأمان ، وأن يرجع الأمن والأمان لجميع بلاد المسلمين .أمين

الباحث

المقدمة

الحمد لله الذي من علينا بنعمة الإيمان والتوحيد، وأخرجنا بفضل من ظلمات الشرك والجهل إلى نور الإيمان اليقين، ونحمده على أن جعلنا من أفضل الأمم وأكرمها بأن جعل منا أفضل رسله الهادي إلى صراطه المستقيم محمد - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - تسليماً كثيراً إلى يوم الدين .

أما بعد،،،،،

فمن أهم العلماء الذين عم النفع بتأليفهم، وشاع في الناس كثرة اهتمامهم بعلم المنطق والحرص عليه، وتعليم الناس إياه هما: شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الغزالي، فقد أودعا في كتبهما دقائق علم المنطق ودلائله ما لا تجده بهذا الأسلوب الجميل، والتحقيق البديع المتميز في كتب غيرهما، فقد أحاطا بأطراف مسائل هذا العلم، وبذلا وسعهما في تقريب مباحثه لطلاب العلم، وكتبهما كما يقول العلماء: فاتحة خير لطلاب هذا العلم الشريف. ولأهمية شأن الإمام ابن تيمية والإمام الغزالي فانك ترا أن كثيراً من العلماء بعدهما يستقون من كتبهما الكثير الكثير من المعلومات فقد عرفا بغزارة علمهما وكثرة مؤلفاتهما، وقد كان لهما أسلوب جميل في عرض المسائل الشائكة ما لا تجده بهذا الأسلوب الجميل البديع عند غيرهما، وقد كان هذا واضحاً وجلياً في موقفهما من المنطق الأرسطي، والذي انقسم الناس فيه إلى موقفين إما تأييد وقبول، وإما رفض ومعارضة، فقد أيد أرسطو في منطق جماعات متعددة في زمنه وبعد زمنه إلى وقتنا الحاضر، ومن أشهر من أيد الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام ممن هو متبع لطريقته المشائية، ومن هؤلاء: الفارابي، الذي جعل المنطق مقدمة لجميع الصنائع التي تستعمل الفكر، وأنه الطريق الوحيد لتصحيح ما نلتبس تصحيحه عند أنفسنا، ومن هؤلاء الفلاسفة: ابن سينا، الذي فتن بمنطق أرسطو حتى قال فيه: أكمل المعارف وأجلها شأناً، وأصدق العلوم، وأحكمها تبياناً، وهو المعارف الحقيقية، والعلوم اليقينية، ومن متأخري هؤلاء الفلاسفة: ابن رشد، الذي تعصب لمنطق أرسطو ومنتبعا له جملة، بالغ في المنطق حتى جعله سبيل السعادة وأنه لا سعادة لأحد إلا بهذا المنطق، وقرر أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق، إلا أن انتشار قبوله والتأثر به لم يكن إلا بعد الغزالي، والمقصود إن صنيع الغزالي قد أثر في شيوع المنطق، وهو أن الغزالي استطاع أن يحسن صورة المنطق ويروج

له؛ كما عارض أرسطو في منطق جماعات متعددة وكثيرة، ومن أول من عارضه أصحاب الفلسفة الرواقية، فإنهم عارضوا منطق أرسطو من أصوله الفلسفية التي قام عليها، وأقاموا منطقاً آخر يقوم على أصول غير الأصول التي قام عليها منطق أرسطو، وممن عارض منطق أرسطو ولم يقبله المتقدمون من علماء المسلمين، ونظارهم من السلف والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم، إلا أن أكثر من رفض منطق أرسطو وأشهر وأميز من رد عليه ابن تيمية؛ فإن نقده لمنطق أرسطو أحدث تحولاً في كتب المنطق، فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية، فنقد ابن تيمية نقل البحث من النقد المجمل إلى النقد المفصل، ومن النقد العائم إلى النقد الغائص في أعماق هذا العلم، ولهذا فقد أعجب به وأدرك أهمية نقده كثير من العلماء والباحثين، لذا اعتبر ابن تيمية منطقياً مجدداً وليس منطقياً عادياً؛ لأنه نازع أرسطو في كثير من أصوله واجتهد في وضع منطق جديد، وأتى بنظريات جديدة تستحق الوقوف عندها كثيراً،

أهمية الموضوع

وقد وقع اختياري على هذا الموضوع لما له من أهمية كبيرة تظهر فيما يلي :

استنادا لما عرف عن شيخ الاسلام ابن تيمية، وما شهد به علماء عصره بمكانته العلمية، وإشادة بفضل وحفظه وسعة علمه، ومعرفته، لتمكنه في علوم كثيرة، فقد قيل فيه بأنه: مجلي المشكلات وموضح المبهمات، وما عرف عنه بأنه أصولي، محدث، فقيه، وواعظ شهير، وأنه كان إماما في العلوم، ومما صنفه من الكتب الكثيرة .

واستنادا لما عرف عن الامام الغزالي من اهتمامه بعلم المنطق، وأنه شرع في انشاء مصنفاته باكرا، مما كان مبشرا بسيل كثير من المؤلفات، وقد حدث بالفعل، فإنه خصه بالحظ الاوفر من كتاباته، وبين فيها المنطق الارسطي بأسهل العبارات وأعذبها، وحل لهم أعقد الشبهات وأوسعها، وإن إماما بهذه المكانة، والمعرفة الشمولية بشتى أنواع العلم، سواء كان الإمام ابن تيمية أو الامام الغزالي، حري أن تدرس آراؤه، وتجمع أقواله، ويبرز للأمة جهوده، ويعتني بأقواله، فإن لكل منهما موقفا مميزا من المنطق الارسطي يتحصل من خلاله طالب العلم علي الالمام بجوانب المنطق مميزاته ومحاسنه وفي المقابل سيئه وكيفية نقده واطهار البديل عنها، فقد سبق أن الغزالي حسن صورة المنطق واطهره بصورة حسنة

ما لا تجده عند غيره بل وقد اعتمد الناس من بعده عليه في المنطق، في المقابل نجد شيخ الاسلام ابن تيمية قد نقده وأظهر عيوبه بما لا تجده عند من سبقه بهذا العرض، إلا أن ابن تيمية لم يكن يرد المنطق بأكمله بل كان له طريقه البديع في علم المنطق، ففي الوقت الذي نقد فيه ارسطو ومنطقه قدم لنا البديل عنه، ففي دراسة هذين الموقفين أهمية كبيرة تظهر من خلالها اهم وأميز موقفين من المنطق الأرسطي، بل ويعطينا ملخصا جميلا وبديعا عن هذا النوع من العلوم، يتبين لنا من خلاله اهم مميزات وعيوب هذا العلم، وكيف وصل إلينا وكيف أثر في غيره من العلوم .

وحيث أنها تدرس أهم وأميز موقفين من المنطق الأرسطي، والتي كانت تنحصر فيه المواقف على موقفين، موقف الرفض التام مع تحريم الخوض فيه، ونعت من يدرسه بالزندقة، وموقف القبول التام مع الشرح والتلخيص، فاختلف الأمر مع هذين الموقفين، حيث تحول موقف الرفض التام إلى رفض جاء بعد تفحص وتمحيص لجميع مسائل هذا العلم، عن دراسة وتعمق جاء بها شخص خبر المنطق وعاش داخل مسائله، بين ما فيها من ضعف وتناقض، وما فيها من تعارض مع العقل الصريح، ولم يقف به الأمر إلى هذا الحد، بل قدم لنا البديل عنه مستقيا قواعده من الكتاب والسنة، مبنيا على أسس التفكير السليم الذي دعانا إليه القرآن الكريم في آيات التفكير والتعقل والتدبر، مبرزاً فيه الشخصية الإسلامية والعربية التي تسير وفقا لنصوص الشريعة الإسلامية السمحة التي فتحت الباب امام العقلاء والمفكرين، كي يتحرروا من قواعد منطقية تلجم الفكر وتحد من نشاطه، كما تحول موقف القبول التام إلى قبول مع التفحص والتمحيص، محولا فيه قواعد المنطق من قواعد فكرية فلسفية بحثة، إلى قواعد تنظم التفكير السليم، يجب على كل من تصدر للاجتهد اتقانها اتقانا تاما، والا لا يقبل اجتهاده بل ولا يوثق في علمه، مدرجا ومدمجا مسائله بعلم أصول الفقه، مما جعله الأسبق في هذا، بل جعل المتكلمين والأشاعرة والصوفية الذين كانوا قبله يذمون هذا العلم ويرفضون تدريسه لا يسعهم إلا قبوله، وكيف لا يقبلون وقد فتنهم الغزالي فلقبوه بحجة الإسلام، معتبرين إياه من أميز وأهم العلماء في عصره، فكان لهذين الموقفين التميز التام قديما وحديثا بما احدثاه من تغيير لمجاري البحث والنظر، والذي كان فيه الرفض مشتتلا على العامة والخاصة، فأصبح يشمل العامة فقط، والذي كان فيه موقف التأييد مذموما أصبح مقبولا ومزينا ومشروطا للمتصدرين للاجتهد، وبعدها كان المنطق قانونا للتفكير عند الفلاسفة أصبح اليوم قانونا

لكل العلوم، وميزانا يوزن به العقلاء والمفكرون، أصبح علما من العلوم الإسلامية التي كانت تخلوا من خلوا تماما، فكيف لا يكون لموقفين بهذا التميز الأهمية التي تجذب طلاب العلم للاهتمام بهما ودراستهما ؟

أسباب اختيار الموضوع

١/ استنادا لأهمية الموضوع التي سبق ذكرها، فإن من أهم الأسباب التي جعلتني أختار موضوعي هذا أنني حاولت من قبل أن أدرس منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا العلم وأعددت خطة بحث في ذلك إلا أنني لم أتمكن من دراسة وكتابة هذا البحث لظروف ألمت بي، مما جعلني أنجذب كثيرا لهذا الموضوع من خلال ملاحظتي ان ابن تيمية كان مهتما جدا لما يقوله الغزالي في هذا الشأن، ووما رأيت من ثنائه عليه في أواخر عمره، مما يلفت النظر إلى أن ابن تيمية ما أهتم بأقوال الغزالي إلا وأنه كان له بالغ الأثر في مجتمعه وأهل زمانه، وهو من أوضح الأمور وإن لم ينوه إلى ذلك ابن تيمية، فأردت أن يكون بحثي في مقارنة موقفهما من هذا العلم، لعلي أجد نقاط اتفاق بينهما مع ما يظهر جليا لكل الناس من اختلافهما في عرض ودراسة هذا العلم .

٢/ أنني أستطيع من خلال بحثي هذا أن أخرج بملخص يستطيع من خلاله طلاب العلم والقارئ الكريم الوقوف على أميز وأشهر موقفين في العلم الإسلامي بعد ما كان الصدام منحدما بين التحريم والتحليل والمنع والجواز للخوض في هذا العلم،

٣/ ولأن الامامين ابن تيمية والغزالي من الأئمة المشاهير، وأبرز أعلام الأمة الإسلامية، فقد كانت لهما اليد الطولى في تأليف كثير من الكتب القيمة الباهرة واستنادا لهذه المكانة العلمية، يحسن ابراز هذه الشخصيات في الجانب المنطقي بغية الوقوف على منهجهما مفصلا وخاصة في اطار موضوع موقفهما من المنطق الأرسطي، إذ أن ابن تيمية في عموم موقفه من المنطق لم يكن رافضا رفضا تاما له ولم يقبله قبول تاما، بل اظهر عيوبه ومميزاته بمنهج منطقي قويم، في الوقت نفسه نجد الامام الغزالي موافقا للمنطق الأرسطي ومدافعا عنه بل ومحسنا لصورته للناس مما جعل كثير ممن جاء بعده يقبل المنطق برحابة صدر .

٤/ اعتماد كثير من اهل العلم المحققين ممن جاءوا بعدهما على جملة وافرة من أقوالهما في هذا المجال، سواء منها ما كتباه بنفسيهما، أو نقلاه عن غيرهما، أو نقل عنهما.

٥/ أن هذا الموضوع رغم أهميته إلا أنه لم تكتب فيه رسالة علمية حسب اطلاعي، هذا مع العلم أنه كتبت رسائل علمية في هذين الامامين، الا انها لم تكن في صلب موضوعي، وحتى وان درست نفس الموضوع فقد كانت دراسات أحادية الجانب تدرس بعض المسائل لشخصية واحدة.

٦/ أنني أحببت أنا في بداية التخصص في هذا العلم الذي هو اشرف العلوم ان يكون موضوع بحثي متوجها حول أحد أهم الأسباب التي أدت إلي ظهور علم الكلام واختلاف العلماء في بعض المسائل العقدية، مما يتيح لي فرصة التعرف على منهج المنطق الأرسطي وموقف علماء المسلمين منه .

أهداف الدراسة:

الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو: عرض موقف أهم شخصيتين تميزتا في موقفهما من هذا المنطق، وهما شيخ الاسلام ابن تيمية والإمام الغزالي .

ولتحقيق هذا الهدف ينبغي تحقيق الأهداف الفرعية الآتية:

- ١- التعريف بالإمامين ابن تيمية والغزالي وبيان موقفهما من المنطق الأرسطي .
- ٢- بيان المنهج الذي سار عليه كلا الامامين في بيانهما لهذا المنطق .
- ٣- المقارنة بينهما في الآراء والمنهج، لكل منها .

الدراسات السابقة:

من خلال الاطلاع على الكتب والمكتبات، لم أجد من دراسات سابقة لهذا الموضوع إلا دراسات واسعة تلم المنطق والفلسفة كاملة، أو تهتم بالإمامين من جوانب العلوم الأخرى، وسوف اذكر نماذج مما تم الاطلاع عليه من الدراسات ما يلي:

١- أثر المنطق الأرسطي علي الإلهيات عند المسلمين في رأي الإمام ابن تيمية،
دراسة ونقد، د/ علي إمام عبيد، الدار الإسلامية (المنصورة - مصر)، ط ١،
١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م .

٢- منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، د/ محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي
(بيروت - لبنان)، ط ١، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٣- نقد ابن تيمية للقياس الأرسطي، بحث مقدم بكلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم
القرى، بالسعودية، اعداد الدكتورة / ابتسام بنت أحمد جمال .

٤- المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطية وخصوصياته الإسلامية " دراسة تحليل "
د/ رفيق العجم، دار المشرق (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٩٨٩م .

منهجية الدراسة:

وقد اعتمدت على المنهج التاريخي والتحليلي الاستقرائي والمقارن، وذلك عن طريق
استقراء جميع آراء وأقوال الامامين في هذه المسألة، ومن ثم المقارنة بين الآراء.

تساؤلات الدراسة:

تدور تساؤلات الدراسة واشكالياتها حول سؤال واحد هو :

١- ما هو الموقف من هذا المنطق وكيف تم التعامل معه عند كل من شيخ الاسلام
ابن تيمية والإمام الغزالي ؟

وللإجابة عن هذين التساؤلين اجيب عن تساؤلات كثيرة من أهمها:

١- من هما الامامين في لمحة تاريخية مختصرة إلى حد ما ؟

٢- ما موقف كل امام من مسائل المنطق مسألة مسألة؟

٣- كيف استفاد كل امام من المنطق الأرسطي ؟

٤- كيف كان نقد كل امام للمنطق الأرسطي وما هي آلياته في معالجتها .

٥- ما المنهج الذي سار عليه كل إمام في دراسة هذا العلم ؟

خطة الدراسة:

تناولت دراستي هذه في مقدمة وبابين في كل باب فصلين وخاتمة تضمنتها أهم

النتائج هي:

الباب الأول: الحدود الأرسطية بين الإمامين .

الفصل الأول: التعريف بالإمامين ومنهجهما. أتناول فيه في مبحثين، الأول في السير والمنهج بين الإمامين، أدرس فيه السيرة بين الإمامين، والمنهج بين الإمامين، والثاني في الحياة الشخصية والعلمية بين الإمامين، ادرس فيه ، الحياة الشخصية بين الإمامين والحياة العلمية بين الإمامين

الفصل الثاني: الحدود الأرسطية بين الإمامين. أتناول فيه في مبحثين، الأول في الحدود الأرسطية عند ابن تيمية، أدرس فيه الجانب النقدي لابن تيمية على الحدود الأرسطية، والبديل الاسلامي للحدود الأرسطية عنده، والثاني في الحدود الأرسطية عند الغزالي، أدرس فيه قواعد الحدود عنده، وكيفية تطبيقها والتي سماها بالحدود المفصلة .

الباب الثاني: القياس الأرسطي بين الإمامين ويحتوي هذا الباب على فصلين هما:

الفصل الأول: القياس الأرسطي عند ابن تيمية، ادرس فيه في ثلاثة مباحث مقدمات القياس "القضايا" ونقده للقياس الأرسطي، ثم البديل الإسلامي للقياس الأرسطي عنده.

الفصل الثاني: في القياس الأرسطي عند الغزالي أدرس فيه في ثلاثة مباحث مقدمات القياس عنده، وصورة ومادة القياس ثم لواحق القياس عنده .

وسوف أتناول دراستي هذه عن طريق كتب الإمامين بالدرجة الأولى، ثم ما كتب من الحواشي والشروح على كتبهما، وسوف أبدأ بمقدمة تمهيدية أبين من خلالها أهم المفاهيم والشروط والمقدمات العامة للمسألة، ثم ذكر المسألة حسب ما ورد عن الإمام وما تم إضافته من شروح أو حواشي على كلام الإمام حسب ما ذكرت سابقاً، ثم أختتم دراستي باستخلاص النتائج والمقدمات الأساسية التي سار عليها الإمامين في عرض هذه المسألة وبالله التوفيق.

الباب الأول

الحدود الأرسطية بين الإمامين

الفصل الأول: التعريف بالإمامين وبيان منهجهما

الفصل الثاني: الحدود الأرسطية بين الإمامين

الفصل الأول

التعريف بالإمامين وبيان منهجهما

المبحث الأول: السيرة والمنهج بين الإمامين

- أولاً : السيرة بين الإمامين .
- ثانياً: المنهج بين الإمامين .

المبحث الثاني: الحياة الشخصية والعلمية بين الإمامين

- أولاً : الحياة الشخصية بين الإمامين.
- ثانياً : الحياة العلمية بين الإمامين .

المبحث الأول

السيرة والمنهج بين الإمامين

أولاً / السيرة بين الإمامين

لاشك أن الغزالي وابن تيمية من أكبر علماء هذه الأمة، وهما من الرجال الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس، وقد أحب بكلا منهما فريق من المسلمين، فالغزالي يمثل التيار الأشعري الصوفي، وابن تيمية يمثل التيار السني السلفي، ولكل من التيارين أنصاره ورجاله، ولن أحاول أن ادعى حياداً كاذباً بين الاتجاهين، بل أحدد موقفي، بوضوح، فأقول أنني أعتقد أن نهضة المسلمين وانبعاثهم من رقدهم وغفوتهم إنما تتوقف إلى حد كبير على مدى أخذهم بما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبع بإحسان، أخذاً قائماً على الفهم والدراسة والعلم والعمل بالعلم، لا أخذاً قائماً على التعصب الفارغ والحماسة العاطفية، غير أن هذا يرتبط عندي بأن آخذ بالرأي الذي يوافق الكتاب والسنة، ويقوم عليه الدليل والبرهان بدون عصبية أو اندفاع في الحب والكره .

وسوف أحاول في هذا المطلب أن أعرض لسيرة كلا الإمامين من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية:

الحياة السياسية بين الإمامين:

(١) الحياة السياسية لشيخ الإسلام ابن تيمية:

فيما بين أوائل النصف الثاني من القرن السابع الهجري، وبداية الربع الثاني من القرن الثامن الهجري، عاش شيخ الإسلام ابن تيمية في عصر اتسم بالاضطراب السياسي، فقد غزيت بلاد المسلمين من قبل الصليبيين^(١) والنتار^(٢) مرات عديدة، وقبل مولده بثلاث

(١) نسبة إلى الصليب: وهم جنود الحملات التي نفذتها أوروبا في القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر الميلادي، طلباً لاستخلاص الأراضي التي يقدمونها ويعتبرون أن المسلمين عصبوها منهم، وسماوا بذلك لأنهم جعلوا الصليب شعارهم، ورسومه على ملابسهم وربيتهم، انظر: محمد فريد وجدى: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ط ٣، ١٩٧١، مج ٥، ص (٥٣١).

(٢) النتار: هم المغول، وهم قبائل من الجنس الأصفر، سكنهم ممتد من الجنوب الشرقي للملكة الروسية إلى غربها، على حدود الصين، هاجروا واختلطوا بالقبائل التركية، فامتزجوا بها وزال التمييز بينهم، لأن بينهم قرابة واضحة. انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص (٥٣٨).

سنيين أو أقل بقليل سنة ٦٥٨هـ، حدثت موقعة عظيمة بين المسلمين والنتار وهى معركة عين جالوت^(١)، والتي انتصر فيها المسلمون على النتار، واستردوا فيها هيبة المسلمين، فلما شب شيخ الإسلام ابن تيمية وجد آثارها وأخبارها على ألسنة الناس ممن عاينوها وعاشوا أحداثها^(٢)، وفى تلك الأثناء كانت بلاد الشام تعج بكثرة البدع والضلالات، واستفحلت فيها الشبهات، وانتشر الجهل والتعصب، والتقليد الأعمى، والمذاهب الباطلة^(٣).

بالإضافة إلى ذلك فإن مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية فيها الكثير من صورة عصره جليلة وواضحة، لأنه اهتم بأمور المسلمين وساهم في علاج سقمها بقلمه، ولسانه، ويده، فأصلح الله على يديه الكثير من أوضاع المسلمين، ونصر به السنة وأهلها، وقمع به البدع ودعاتها، حيث كانت البلاد الإسلامية فى هذه الفترة عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم، غير خاضعين لسلطان الخلافة، وكثيراً ما كان يحفزهم الطمع فى سعة الملك على مقاتلة بعضهم بعضاً، والاستعانة بأعداء الإسلام من الروم وغيرهم على إخوانهم المسلمين^(٤)، ولم يكن مركز الخلافة العباسية فى بغداد قوياً إلى الحد الذى يستطيع معه إخضاع هذه الأطراف وضمها إلى حوزته، وكان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره الكبير فى ضعف المسلمين، وانهزامهم أمام أعدائهم من الصليبيين والنتار، فقد نزل الصليبيون ببلاد الشام، واستولوا على معظم مدنه الساحلية، ثم دخلوا بيت

(١) عين جالوت: وهو اسم أعجمي لا ينصرف، وهى بليدة لطيفة بين بيسان ونابلس من أعمال فلسطين، وكانت هذه المعركة بقيادة السلطان قطز المملوكي، والتي هزم فيها النتار فى أول معركة ينتصر فيها المسلمون على النتار . انظر: الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط ٢، ج ٤، ١٩٩٥، ص (١٧٧)، وابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: على شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ج ١٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص (٢٥٥).

(٢) الندوي، رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، تقديم: "مصطفى السباعي ومصطفى خان، دار ابن كثير، (دمشق - بيروت)، ط ٣، ج ٢، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، ص (٤٣٦).

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية)، مج ١، ص (٣٦).

(٤) انظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره، دار الفكر العربي، (القاهرة - مصر)، ١٩٩١ م، ص (١٠٦).

المقدس وقتلوا به خلقاً كثيراً من المسلمين^(١)، واستمرت هذه الحرب مستعرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من الزمن .

وبينما كان المسلمون منشغلون بقتال الصليبيين، داهمتهم التتار بجحافلهم الجرارة، بقيادة زعيمهم جنكيز خان^(٢)، واستولوا على البلاد الإسلامية واحدة تلو الأخرى، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد، متعطشين إلى سفك الدماء، ونهب الأموال، وتخريب الديار وقد استولوا على بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ، وقتلوا الخليفة المستعصم^(٣)، وأحالوا المدينة إلى خراب، ثم اتجهوا إلى بلاد الشام، وفي طريقهم إليها عاثوا في الأرض فساداً وتقتيلاً، ونهباً وسلباً، مما يثير الرعب في نفوس الناس، فيهربون منهم فارين بجلودهم تاركين كل شيء، وقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية دور كبير في جهاد هؤلاء التتار المفسدين، وتحسيس الناس وترغيبهم في جهادهم والوقوف في وجههم، فقد كان - رحمة الله تعالى - يعقد المجالس في الجوامع لحض الناس على الجهاد، والإنفاق على المجاهدين، وحضر الغزوات، وياشر القتال بنفسه، وكان يمشى بين الصفوف يشجع الجنود ويقويهم، ويبشرهم بالنصر، ويبث الطمأنينة في نفوسهم^(٤) .

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان) ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١٥، ص (٤٠٠) .

(٢) هو ملك التتار، وإمبراطورهم الأول، اسمه ترمجين، خرب البلاد، وأفنى العباد، واستولى على الممالك، وليس للتتار ذكر قبله، ظهر سنة ٥٩٩هـ، استولى على شمال الصين، ثم احتل مناطق واسعة من آسيا الوسطى والجنوبية وآسيا الصغرى، مات سنة ٥٢٤هـ.

انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ج ٢٢، ١٩٨٥م، ص (٢٤٣)، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص (٤٤).

(٣) هو عبد الله بن منصور بن محمد بن أحمد، من سلالة هارون الرشيد العباسي، وكنيته أبو أحمد، آخر خلفاء الدولة العباسية في العراق، ولد ببغداد سنة ٦٠٩هـ، وولى الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٤٦٠هـ، توفي مقتولاً على يد التتار سنة ٦٥٦هـ، وبموته انتهت دولة بني العباس في العراق.

انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص (١٨٧)، وابن العماد، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، (دمشق - بيروت)، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ج ٧، ص (٤٦٧).

(٤) انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٧، ص (٧٩٤)، وانظر: البزار، الأعلام العلمية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص (٦٣).

ولما حاصر التتار دمشق خرج -رحمه الله- في جماعة من أعيانها لمقابلة قائدهم (غازان)^(١)، لكي يأخذوا الأمان منه لأهلها، وقد تكلم معه شيخ الإسلام وأغلظ له في القول حتى أيقن من معه بأنه مقتول لا محالة، فخرج من عنده معزلاً مكرماً، وحققت بسببه دماء المسلمين، وأعراضهم وممتلكاتهم، وخلص أسرى المسلمين وأهل الذمة، وذلك بحسن نيته وإخلاصه لدينه وعقيدته، وعظم شجاعته، وقوة جأشه^(٢)، وقد عاصر ابن تيمية دولة المماليك^(٣)، والتي امتدت من سنة ٦٤٨هـ إلى سنة ٩٢٣هـ، وخلال فترة حياته عاصر عدداً من سلاطينهم بلغوا العشرة، وكانت له معهم صولات وجولات، ومحن وابتلاءات، فقد كان يقاتلهم ويتصل بهم ليحثهم على الخروج لقتال التتار وحماية ثغور الإسلام، وقد كان لذلك الاتصال وتلك السفارات التي قام بها أثر كبير في انتصار المسلمين في معركة من أكبر المعارك الفاصلة بين المسلمين والتتار، والتي كانت ضربة فاصلة للتتار لم تقم لهم بعدها قائمة، وهي المعركة المسماة (شقحب)^(٤)، وقد اشترك فيها شيخ الإسلام، وكان يحلف فيها للأمرء وعامة الأجناد أنهم المنصورون، فيقولون له: قل إن شاء الله، فيقول:

(١) هو: محمود بن أرغون المغولي، صاحب العراقيين وخراسان وفارس وأذربيجان والروم، كان شاباً عاقلاً، شجاعاً مهيباً، ملك سنة ٦٩٣هـ، فحسن له نائبه توزون الإسلام، فأسلم سنة ٦٩٤هـ، وفشا الإسلام في التتار، مات سنة ٧٠٣هـ، انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١١٨)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المجيد حنان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (حيدرآباد- الهند)، ط ٢، ج ٤، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ص (٢٤٨-٢٤٩).

(٢) انظر: البزار، الأعلام العلية، ص (٦٤)، وانظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٧، ص (٧٩٤).

(٣) نسبة إلى المماليك البحرية، وكانوا مماليك للمتأخرين من سلاطين الدولة الأيوبية، قويت شوكتهم في نهاية الدولة الأيوبية حتى قضوا عليها، عاصمتهم مصر، استمر حكمهم حتى قضت عليهم الدولة العثمانية عام ٩٢٣هـ، ومن أشهر وأبرز سلاطينها المظفر قطز، والظاهر بيبرس، ومحمد بن قلاوون، انظر: محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص (٨٣-٨٤).

(٤) معركة شقحب هي معركة من معارك الإسلام الفاصلة، حصلت بين المسلمين والتتار سنة ٧٠٢هـ، بالقرب من دمشق في زمن السلطان الناصر محمد بن الملك قلاوون المملوكي، هزم فيها التتار هزيمة عظيمة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٢٧-٣٠)، وابن عبد الهادي، العقود الذرية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان)، ص (١٩١)، وابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٣٤).

إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً، فانجلت هذه المعركة عن نصر مؤزر للمسلمين على التتار^(١).

ولقد كانت شجاعة ابن تيمية وبسالته وصموده أمام الموت موضع دهشة عند جميع معاصريه، حتى قادة الجيش، فإن الشجاعة والجرأة التي أبدأها إزاء المغول، وثبات الجأش الذي ظهر به أمامهم، أثار استغراب الجميع وإعجابهم.

ولقد كان لابن تيمية موقف ثابت من الحياة السياسية التي عاشها، وقد سبق الإشارة إلى مناصرته للسلطين في حربهم ضد العدو المعتدي على ديار المسلمين، ورغم المحن التي تعرض لها، وحبسه عدة مرات، حتى مات -رحمه الله- في السجن، إلا أنه لم يسجل عليه موقف حرض فيه على الحكام أو وصفهم بما لا يليق مستوحياً موقفه هذا من منهج أهل السلف في عدم التحريض على ولاية الأمور، ومناصحتهم، ووعظهم وإرشادهم إلى طريق الصواب، إلا انه لم يلق هذا الموقف رضا وقبول بعض القضاة والسلطين، فأمروا بحبسه وإبعاده، لا لموقفه منهم وتحريضه عليه، بل لبعض فتواه التي لم تلقى قبول ورضا المتصوفة والشيعية وبعض الفقهاء والقضاة، والذين كانوا سبباً رئيسياً في حبسه وإبعاده بسبب تحريضهم للسلطين وشكواهم ضده، مما يجعل بعضهم يميل إلى شيخه ومعلمه كالسلطان ركن الدين بيبرس الجانشكير^(٢) الذي أمر بإبعاده من القاهرة إلى الإسكندرية، والبعض الآخر بحبسه زمناً لكي لا تحصل فتنة ولخوفه على حياة الشيخ من الكيد له وقتله كالسلطان الناصر محمد بن قلاوون^(٣)، والناظر في محن الشيخ سيرى أنه يدافع عن نفسه بالحجة والبرهان الذي يقنع الجميع إلا أصحاب الهوى، وبعض مبتغي الآراء

(١) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الذرية، ص (١٩٢-١٩٣)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٣٠-٣١).

(٢) هو الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجانشكير، هو السلطان الذي بويع بالسلطنة بعد أن عزل السلطان الناصر نفسه، بويع بالسلطنة سنة ٧٠٩ هـ. انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٣٥)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٤٨-٤٩).

(٣) هو السلطان الناصر محمد بن قلاوون، تولى الحكم عقب وفات أبيه، وكان صغير السن، وتولى عنه أحد قادة أبيه الوصاية عليه، وترك السلطنة حينما وجد الاضطرابات والدسائس، وتولى بعده عدة سلاطين منهم الجانشكير ركن الدين بيبرس، توفي سنة ٧٤١-٧٤٢ هـ، ينظر: ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص (٢٥٩).

المنحرفة، وكان -رحمه الله- لا يعترض على رأى القضاة فيه، ويأتمر بأمر ولاية الأمر بقبوله السجن، وسرعان ما يجعل الله له الفرج والنصر بإطلاق سراحه، وتقريبه واستشارته في أمور الولاية، كما فعل ذلك صديقه الناصر ابن قلاوون سلطان مصر والشام، وحتى في محنته الأخيرة التي سجنه فيها بالقلعة، لم يكن ذلك سجنًا كسجن المجرمين، بل كان تحفظاً عليه وخوفاً عليه من المكيدة وقتله، وقد سخر له من يخدمه، ويقدم له ما يريده^(١).

(٢) الحياة السياسية للإمام الغزالي:

في منتصف القرن الخامس الهجري، وإبان العصر العباسي الثاني عاش أبو حامد الغزالي، وقد اتسم هذا العصر - على الرغم من ضعف الخلافة العباسية في بغداد - بظهور كثير من الدول الإسلامية التي انفصلت عن الدولة، وكان ذلك سبباً في تعدد مراكز الحضارة، بعد أن كانت قاصرة على عاصمة الخلافة، وذلك بفضل تنافس الخلفاء والأمراء والسلطين والوزراء في تشجيع رجال العلم والأدب، وبفضل ذيوع العمران، ورفي المجتمع الإسلامي، وقد انقسمت هذه الدول إلى قسمين، القسم الأول، وكان في الصدارة النفوذ السلجوقي^(٢) في الخلافة، وقد تبعت السلطنة السلجوقية الخلافة تبعية شكلية بحتة، وذلك لكي تعطي نفسها الشرعية الدينية والسياسية، أما الفريق الثاني والذي كان هدفه الأول الانتصار لفرقة معينة من الفرق التي تشعبت في ذلك العصر، والتي استقلت تماماً عن الخلافة العباسية، وكان في مقدمتها الدولة الفاطمية الشيعية الراضية، والتي أسست في زمن انشغال العباسيين بحركات التمرد والانفصال وخروجهم مع الخوارج^(٣).

(١) محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، ص (٤٣-٧٢).

(٢) ينتسب السلاجقة إلى سلجوق بن دقاق، أحد رؤساء الأتراك، وكانوا يقطنون في بلاد ما وراء النهر على بعد عشرين فرسخاً من بخارى، عددهم يجيل عن الحصر والإحصاء، وقد استعان بهم العباسيون بعد ان وجدوا أنفسهم بين فكي الرحي، بين مناوأة القوى العربية من جانب، وثورات الفرس عليهم من جانب آخر، فاستعان بهم العباسيون لحفظ التوازن، ومن هنا بدأ النفوذ السلجوقي يتسرب إلى الخلافة العباسية، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٩٩٤م، ج٥، ص (٤٦-٦٥).

(٣) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، (بيروت - لبنان)، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة - مصر)، ط٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ج٣، ص (٧-٨).

كما لا يفوتني أن أنوه إلى قيام دولة المرابطين، والتي امتدت في صحراء المغرب حتى وصلت جنوباً إلى السودان، كما وصل نفوذهم إلى الأندلس وغيرها من مدن المغرب العربي، والذين تفرغوا إلى حرب الشيعة ونفوذهم في المغرب العربي، واستطاعوا أن يرجعوا هيبة الإسلام في وجوه الأوروبيين^(١).

وكما سبق فإن الدولة السلجوقية كانت في مقدمة الدول التي قويت ونفذت في عهد الخلافة العباسية، وكان لقوتها كسر لشكوة الخلافة، وإضعاف لقوتها، وخاصة في عهد سلاطينها الأقوياء الذين لقبوا بالسلطين العظام، وقد بدأ هذا العصر بظهور (طغرل بك)^(٢) سنة ٤٢٩ هـ، مروراً بـ(ملكشاه)^(٣)، وانتهى بوفاة (سنجر)^(٤) سنة ٥٥٢ هـ.

وسأبسط الكلام قليلاً في الحديث عن عصر السلاجقة، وذلك لأن أبو حامد الغزالي عاش في كنف هذه الدولة في أوج ازدهارها، وكان له وضعه المتميز في عهد سلطانها

(١) انظر: ابن خلدون، العبر (المسمى "تاريخ ابن خلدون")، عناية: خليل شحادة وسهيل ذكار، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ج ٦، ص (٢٤٣-٢٤٤).

(٢) هو: أبو طالب محمد بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق، ركن الدين طغرل بك، أول ملوك السلاجقة، قوى الشوكة، كثير العدة، كان خيراً معلياً، محافظاً على الصلاة في وقتها، يديم صيام الاثنين والخميس، حليماً عن من أساء إليه، كتوماً للأسرار سعيداً في حركاته، توفي عن عمر سبعون عاماً، وله في الملك ثلاثون سنة، توفي سنة ٤٥٥ هـ، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٥، ص (٦٥)، وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ج ١٢، ص (١١١-١١٢).

(٣) هو ملكشاه بن ألب أرسلان محمد بن جغريك داود بن ميكائيل بن سلجوق، ولد سنة ٤٤٧ هـ، وتولى السلطنة عقب وفاة أبيه سنة ٤٦٥ هـ، وله من العمر سبعة عشر عاماً، آلت إليه إمبراطورية ضخمة، ودعي له على منابر البلاد، كان مولعاً بالعلوم والفنون، ففي عهده أنشأت المدرسة النظامية، توفي سنة ٤٨٥ هـ، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، (القاهرة - مصر)، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ج ١٤، ص (١٢٥).

(٤) هو سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان، ولد بسنجان سنة ٤٧١ هـ، وكان مشهوراً بالشجاعة والكرم، كان أكثر السلاجقة حكماً، صاحب خراسان، وغزاة وبعض ما وراء النهر، خطب له بالعراق وأذربيجان والشام والجزيرة، بموته زال ملك بني سلجوق القوي عندما هزم وتنازل عن العرش، عند أسره ثم هرب إلى خراسان وحاول العودة فجمع رجاله فأدركه أجله ومات سنة ٥٥٢ هـ بمرور ودفن بها، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص (٧٢٤).

ملكشاه، ووزيره "نظام الملك"^(١) مؤسس المدرسة النظامية ببغداد التي مارس فيها أبو حامد مهنة التدريس، هذا أولاً، وكذلك لإعادتهم تكوين الوحدة السياسية للدولة الإسلامية بعد أن وهنت الخلافة العباسية، حيث دافع هؤلاء السلاطين عن المذهب السني بحرارة، بل واجبروا الخلفاء على جعله المذهب الرسمي للدولة العباسية، وكان ذلك في وجه الدعوات الشيعية ودعوات الخوارج .

ومع هذه القوة المتصاعدة للسلاجقة إلا أنهم حرصوا على تأييد الخليفة العباسي لهم، وجعلوا من أنفسهم جنوداً للخلافة، فعمدوا إلى تقوية سلطانتها، وكان هدفهم من محاربة الشيعة هو إعادة الوحدة السياسية للدولة الإسلامية .

وبعد أن أعادت الدولة السلجوقية إلى المسلمين هيبتهم، صارت ديار المسلمين محط أنظار العالم مرة أخرى، والناظر في خريطة العالم الإسلامي في عهد السلطان ملكشاه، يرى ارتباط أواسط آسيا حتى تركستان بالجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، كما يرى تميز هذه الرقعة من العالم الإسلامي، بعودة الروح الإسلامية الأولى من الناحيتين الحربية، والعلمية .

ولقد حظي السلاجقة بتأييد العلماء والفقهاء لأنهم سبق أن ذكر أنهم من المدافعين عن المذهب السني بحرارة^(٢)، وأنهم ممن حارب النفوذ الشيعي المتمثل في الدولة الفاطمية في مصر، والذين ادعوا بأحقيتهم للخلافة وإمامة المسلمين لكونهم من نسب فاطمة الزهراء ابنة النبي - عليه وسلم -^(٣)، وحينما عمد الفاطميون إلى توسيع نشاطاتهم السياسية، بين دعواتهم في البلاد العباسية، وإنشاء التنظيمات السرية، ووضع الخطط للمواجهة المباشرة،

(١) هو الوزير أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الملقب بنظام الملك، كان وزيراً للسلطان ملكشاه، منحه السلطان لقب أتابك، وأقطعه إقطاعات من جملتها طوس مدينة نظام الملك، ثم صار الأمر كله لنظام الملك، وليس للسلطان إلا التخت والصيد، وكان عالماً جواداً عادلاً، مجلسه حافل بالفقهاء والعلماء وأهل الخير والصلاح، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص (١٢٨).

(٢) انظر: المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٤٧م، ج ١، ص (١٣٦-١٤٣).

(٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٩، ص (٢٤١)، وانظر: أبو عبد الله المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار صادر، (بيروت - لبنان)، مكتبة مدبولي، (القاهرة - مصر)، ط ٣، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص (٢٣٨).

ففي السنة التي ولد فيها الإمام الغزالي أغار الفاطميون على بغداد، وأعانوا فيها الفساد، ونهبوا دار الخلافة، وغير ذلك كثير^(١)، فقد لجأ العباسيون إلى العلماء يحثونهم على بيان مسلكتهم الباطل، ومن هؤلاء العلماء الغزالي الذي استجاب للخليفة، وصنف كتاباً في ذلك سماه فضائح الباطنية وفضائل المستطهرية، أوضح فيه بأن إمامة الخليفة العباسي هي محل إجماع من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وأنه يجب طاعته وكل من لم يدخل في طاعته فهو على ضلال، وأوضح أن الباطنية إن اجتمعوا لن يكونوا بعدد مدينة من المدن التي يحكمها الخليفة العباسي، وبين في كتابه هذا فضائحهم في العقيدة وغيرها، كما بين فضائل الخلفاء العباسيون على ما عداهم ممن يريد إسقاط الخلافة عن العباسيين^(٢).

وبالرغم من قوة السلاجقة وصراعتهم المستمر مع الفاطميين، إلا أنهم كانوا من أهم الأسباب التي أفلقت بال الأوربيين، ولاسيما بعد أن استولوا على آسيا الصغرى التي انتزعوها من الدولة البيزنطية^(٣)، كما انتزعوا بيت المقدس من الفاطميين، ووقعت المناوشات بين الحجاج المسيحيين والسلجوقيين، فكان هذا من العوامل التي استغلها الصليبيون لاستعمار العالم الإسلامي باسم الدين، إلا أن موجات الغزو الصليبي المتتابة لم تستطع النيل من الدولة الإسلامية إلا بعد أن انقسمت دولة السلاجقة، التي أفقدت العالم الإسلامي الزعيم القومي الذي يقدر على جمع شتات الأمة، إضافة إلى ضعف الدولة الفاطمية التي لم تعد قادرة على حماية سواحل الشام ومصر من الغزو الصليبي، والتي انتهت بمرحلة خطيرة أدت إلى احتلال أنطاكية، ومن ثم احتلال بيت المقدس سنة ٤٩٥هـ، ثم سائر قرى فلسطين^(٤).

ومما سبق نستخلص الواقع الذي عاشته الأمة الإسلامية من ضعف الخلافة، وتنازع الأمراء السلاطين عليها، ومن ظهور حركات انفصالية أدت إلى إسقاط كلمة الخلافة

(١) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٥، ص (٧٥٦-٧٥٧)، وانظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١٦، ص (٣٢-٣٣).

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتاب الثقافية، (الكويت)، ص (١٧٣).

(٣) انظر: عماد الدين الأصبهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، تقديم: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص (٣).

(٤) المصدر نفسه، ص (٦٠-٦١).

العباسية، كالدولة الفاطمية العبيدية وغيرها، ومن ثم التنزع بين السلاجقة الذين حموا الخلافة العباسية واستغلوا ضعفها ليبسطوا نفوذهم، وبين الدولة الفاطمية وأطماعها في حكم المسلمين، والتي انتهت بانهيار الدولتين، ومجيء الصليبيين، كل هذه الأحداث عاشها الإمام الغزالي وكان له موقفه منها، والذي سبق أن أشرت إليه في تأييده للخلافة العباسية، ودعوة الناس إليها، وعدم الخروج على الخليفة، إلا أن الغزالي فاجئنا بموقف سياسي آخر لم يكن فيه مع الملوك والحكام، مستلهما رأيه من أحوال الرعية التي وجدها متدهورة يغشاها ظلم الساسة وجورهم واستهتارهم حسب قوله الذي قال فيه: "فأمرأونا ظلمة جائرون، وغشمة معتدون"^(١).

معللاً ذلك أن أفعال الخلف عائدة على أفعال الملك، معتبراً أن حال الناس وأخلاقهم ومعاملتهم هي التي أدت إلى تولية أمر المسلمين لحكام من جنس عمل الناس وأخلاقهم^(٢).

وقد كان له أسلوبه الشهير في الترغيب والترهيب، والذي يشهد له مخاطبته للسلطان السلجوقي، بقوله: "فانظر أيها السلطان إلى عمر بن الخطاب مع احتياطه وعدله، وما وصل أحد إلى تقواه وصلاحه، كيف يتفكر ويتخوف من أهوال يوم القيامة، وأنت قد جلست لاهياً عن أحوال رعيتك، غافلاً عن أهل ولايتك"^(٣)، ونظراً لتفاقم الأوضاع واستعصائها، بلغ اليأس بالغزالي مبلغاً جعله يتوجه إلى الناس ناصحاً إياهم بمقاطعة الساسة والأمراء لأنهم مصدر بلاء وفساد، معتبراً انم مخالطتهم آفة عظيمة، كما اعتبر أن الدعاء لطول بقائهم من باب حب معصية الله في الأرض، ودعا إلى عدم قبول عطاء الأمراء وهدياهم، لأنه يفسد الدين، ويولد المداهنة والموافقة على ظلمهم، معتبراً إياه فساداً في الدين^(٤).

(١) الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص (٥٢).

(٢) المصدر نفسه، ص (٥٢).

(٣) المصدر نفسه، ص (١٧).

(٤) انظر: الغزالي، أيها الولد، تحقيق: على محيي الدين على القره داغي، دار البشائر الإسلامية، (بيروت - لبنان)، ط ٤، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص (١٤٤).

ولما بلغ اليأس بالغزالي من أهل عصره وصفهم بالتكالب على أبواب السلاطين والأمراء، لطمعهم الشديد الذي كان سمة هذا العصر، معللاً سبب ذلك الرياء والنفاق والحسد، والذي عبر عنه بقوله: "لا شك أن من اختلط بالناس وشاركهم في أعمالهم، لا ينفك عن حاسد....، ونصب المكيدة عليه..."^(١).

هذه لمحة بسيطة عن موقف الغزالي السياسي تجاه رأس الأمر، والذي كان في بدايته مؤيداً للخليفة العباسي داعياً الناس إلى طاعته، سرعان ما انقلب موقفه هذا إلى ذم الساسة والأمراء والملوك، ووصفهم بالظلم والجور، والذي انتهى به إلى دعوة الناس إلى مقاطعتهم، بل وعدم الدعوة لهم بطول العمر، معللاً إياه بأنه معصية الله سبحانه، ومن ثم اعتزل الناس، وتركهم إلى طريق التصوف، وفي هذه المرحلة اجتاحت جيوش الصليبيين بلاد المسلمين، واستولوا على كثير من أراضيهم، بل واحتلوا القدس كذلك، وقتلوا الناس ودمروا البلاد، وكانوا مصيبة حلت على البلاد الإسلامية، والذي يمكن من القول أن الغزالي قد غاب قلمه عن تسجيل موقف له عن هذا الحدث الم هول في تاريخ الدولة الإسلامية، فأين الغزالي الذي يدعوا الناس إلى عدم مخالطة الحكام والأمراء، واعتزلهم، والذي كان قلمه حاضراً قبل ذلك حضوراً تاماً، يسجل أفكاره وآراؤه للناس من غير خجل، والذي لا يعقل أن شخصية كشخصية الغزالي تنتهي إلى فطنة الجهر بالحق وترك الظالم من غير أن يقف في سبيله، أو أن يندد به، لاسيما إن كان هذا الظالم أجنبياً جاء محتلاً ومغتصباً، حيث رافق الإمام الغزالي كل أحداثهم وظلمهم وجورهم، فلم يعثر له، فيما وصل إليه من آثاره، على موقف بهذا الشأن، هذا للوهلة الأولى، والغزالي الذي انتهى به الحال إلى العزلة والخلوة، على طريقة التصوف، فإنه حسب رأبي لا يمنعه من استشعار الخطر الذي أحرق بالأمة، ولا بد أن يكون قد ضاق مرارة الأسي، واعتصره الألم، وهو يرى ديار المسلمين تستباح من الصليبيين، قتلاً ونهباً وتدميراً، فليس من المعقول أن يغض الطرف عن كل هذا، وهو الذي نصب نفسه حجة الإسلام، ولما كان مثل هذا الموقف الغريب من الإمام الغزالي لا يستقيم إلا بالاستناد إلى آثاره العلمية، ونظراً لعدم وجود موقف واضح من هذه الأحداث، فإنه يجرد بي التوقف عند بعض الأقوال التي نددت بالإمام الغزالي، واصفة إياه

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص (٧٠٠).

بأنه اختار دعوة الناس إلى الصوفية بدلاً من دعوتهم إلى الجهاد في سبيل الله، وأنه كان غارقاً في خلوته، منكباً على أوراده، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد^(١).

وكذلك بأن الغزالي قد وطد نفسه على سلوك سبيل التصوف، وحركة التصوف كانت ناشطة في أثناء الحروب الصليبية، وقد وقف جميع المتصوفة من هذه الحملات موقفاً هادئاً غريباً، معللاً قوله أنهم يعتقدون أن الصليبيين هم عقاب من الله للمسلمين على أفعالهم، والغزالي قد شاركهم في هذا الاعتقاد، الذي أنتج السكوت على الإفرنج الصليبيين^(٢)، ولا يمكن الاستناد إلى هذه الأقوال فقط للخروج بحكم على الإمام الغزالي، والذي رغم عدم وجود موقف صريح له من الصليبيين إلا أنه لا تخلوا مؤلفاته من الدعوة إلى الجهاد ضد الكفار، كقوله: "الكافر إذا كان محارباً فهو يستحق القتل والإرقاق وليس بعد هذين إهانة"^(٣).

وفي هذا النص دلالة على أنه وإن لم يوجد للغزالي ما ينص على دعوته للجهاد ضد الصليبيين إلا أنه لا يعني أنه سكت عنهم وأيد غزوهم، ولا يشير ذلك إلى أنه غسل يديه من هذا العالم، فهو حتى أثناء خلوته كانت نفسه تتازعه للعودة إلى النضال ومحاربة الأخطار، ومما يدل على ذلك قوله: "فما تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك"^(٤).

وكذلك قوله: "وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعاش تغير في وجه المراد، وتشوش صفو الخلوة"^(٥).

(١) انظر: زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، (القاهرة - مصر)، ص (٢٥).

(٢) انظر: عمر فروخ، رجوع الغزالي إلى اليقين، ضمن مجموع أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، أو "مهرجان الغزالي في دمشق"، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ناشراً، (دمشق - سوريا)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م، ص (٣٠١).

(٣) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ص (٦٢٤).

(٤) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، (بيروت - لبنان)، ص (١٥٧).

(٥) المصدر السابق، ص (١٣٨-١٣٩).

فما الهلاك الذي ذكره الغزالي، وما الحوادث التي أشار إليها إلا الحروب الصليبية، فلا حوادث ولا هلاك ولا خطر أكبر منهما في العصر الذي عاشه -رحمه الله تعالى-.

ومما سبق استخلص الآتي:

- ١- لاشك أن الغزالي وابن تيمية -رحمهما الله تعالى- من أكبر العلماء في هذه الأمة، وأنهما من الرجال الذين ملئوا الدنيا، وشغلوا الناس، وأكثروا من التصنيف، وكانوا من أكثر العلماء تأثيراً في أواسطهم، وقد أحب كل منهما فريق من المسلمين، فصنف وأفتى ووعظ ودرس وفقاً لمنهجه، ووفقاً لما نشأ عليه وعاشه في زمنه.
- ٢- عاش ابن تيمية في عصر اتسم بالاضطراب السياسي، حيث غزيت بلاد المسلمين من قبل الصليبيين والتتار، فبينما هم منشغلون بقتال الصليبيين داهمهم التتار بجحافلهم الجرارة، واستولوا على مساحة واسعة من بلاد المسلمين، بل لم يبقى من بلادهم إلا القليل.
- ٣- كان لابن تيمية -رحمه الله- دور كبير في جهاد التتار، بتحميس الناس وترغيبهم في جهادهم، والوقوف في وجوههم، ولم يكن كغيره من العلماء والفقهاء والوعاظ الذين سرعان ما تركوا البلاد فارين إلى بلاد أخرى بحثاً عن الأمان لهم، وكان موقفه مع قائد المغول غازان يشهد على قوة عزمه، وخوفه على دماء المسلمين وأعراضهم وممتلكاتهم وهو لأكبر دليل على شجاعته وبسالته وصموده أمام الموت، وكان موضع دهشة عند جميع معاصريه.
- ٤- كان لابن تيمية موقف ثابت من الحياة السياسية التي عاشها، حيث ناصر السلاطين في حربهم ضد أعداء الإسلام، ورغم تعرضه للمحن والسجن عدة مرات حتى مات وهو رهين السجن إلا أنه لم يسجل عليه موقف حرض فيه على ولاة الأمور، أو وصفهم بما لا يليق بهم، مستندا في موقفه هذا على منهج السلف في عدم التحريض على ولاة الأمر، ومناصحتهم ووعظهم وإرشادهم إلى طريق الصواب، ومساعدتهم فيما يمكن مساعدتهم فيه.
- ٥- أما الغزالي فعاش في زمن ضعفت فيه الخلافة العباسية في بغداد، مما تسبب في ظهور دويلات عدة وحركات انفصال سببت في تشعب وتعدد مراكز الحضارة والثقافة، بسبب تنافس الخلفاء والأمراء والسلاطين والوزراء.

- ٦- عاصر الغزالي دولة السلاجقة في أوج ازدهارها، وكان له وضعه المميز من سلطانها ووزيره نظام الملك، الذين قربوا العلماء والفقهاء وأغدقوا عليهم، وحظوا بتأييدهم لدفاعهم على المذهب السني في وجه النفوذ الشيعي المتمثل في الدولة الفاطمية "العبيدية"، والذين أعاثوا في الأرض فساداً، ونشروا الفتنة بين الناس بدافع أحقيتهم بالخلافة، مما جعل خلفاء العباسيين يلجأون إلى العلماء يحثونهم على تبيين مسلكهم الباطل، وكان على رأسهم الغزالي مصنفًا كتابه فضائح الباطنية.
- ٧- إن الواقع الذي عاشته الأمة الإسلامية في هذا العصر، من ضعف الخلافة، وتنازع الأمراء والسلطين عليها، وظهور حركات انفصالية، أنتج إسقاط كلمة الخليفة رغم وجوده ككيان يستند عليه هؤلاء الأمراء والسلطين، وصراع السلاجقة فيما بينهم بعد حمايتهم للخلافة مستغلين ضعفها لبسط نفوذهم، وصراع السلاجقة مع الفاطميين كل هذه الأحداث أنتجت واقعاً أليماً سبب في هجوم الصليبيين وانهيار الدولتين العباسية والفاطمية، ودخول بلاد المسلمين في صراع وحروب.
- ٨- أن الغزالي رغم تأييده للخليفة، ودعوة الناس لطاعته، ورغم هجومه على الفاطميين، ها هو يفاجئ الجميع بموقفه السياسي الذي كان فيه معادياً للملوك والحكام، واصفاً إياهم بالظلمة والجائرين، والغشمة المعتدين، مستنهماً رأيه هذا من أحوال الرعية التي تدهورت، وغشاها ظلم الساسة وجورهم واستهتارهم، مرجعاً كل ذلك إلى أفعال الخلق التي تعود على أفعال الملك، وأنهم ما ولي عليهم حكام ظلمة إلا لأنهم أنفسهم ظالمون فالجزاء من جنس العمل.
- ٩- لم يكتف بما وصفهم فقط، بل خاطبهم بلهجة قوية، مذكراً إياهم بعمر بن الخطاب، واصفاً إياهم باللغو والغفلة عن رعيتهم وأهل ولايتهم، ناصحاً الناس بمقاطعتهم، لأنهم مصدر البلاء والفساد، وأنهم آفة عظيمة، معتبراً الدعاء لهم والثناء عليهم هو من حب معصية الله في أرضه، كما دعا الناس لعدم قبول هداياهم لأنها تفسد الدين، وتولد المداينة والموافقة على ظلمهم، كما وصف الرعية بالطمع والتكالب على أبواب السلطين بسبب الرياء والنفاق والحسد، وكأنه يدعو إلى عصيان مدنى تجاههم حتى يرتدع الحكام والساسة لما وصفهم به من الظلم والجور والغفلة عن أحوال الرعية.

١٠- رغم هجومه على الحكام والملوك، ودعوة الناس إلى مقاطعتهم إلا أنه لم يسجل له موقف صريح تجاه الحدث المهول الذي حل بالأمة الإسلامية وهو معاصر له، ألا وهو هجوم الصليبيين على بلاد المسلمين، محتلين كثيرًا منها، حتى أخذوا المسجد الأقصى وعاثوا في الأرض فسادًا وتقتيلاً، بل ما كان منه إلا دعوة الناس إلى التصوف بدلاً من دعوتهم إلى الجهاد، كما كان غارقًا في خلوته، منكبًا على أوراده، معتقدًا كما يعتقد الصوفية بأن الصليبيين هو عقاب من الله للمسلمين على أفعالهم.

١١- لا يشير موقف الغزالي من الحروب الصليبية إلى أنه غسل يديه من هذا العالم، فهو حتى أثناء خلوته كانت نفسه تنازعه للعودة إلى ميدان النضال ومحاربة الأخطار، مصرحًا بذلك ومشيرًا إلى أن الخلوة لا تغنى بعد أن عم الداء، ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك، ومشيرًا إلى حوادث الزمان، وأنها مما يشوش صفو الخلوة، وما أظن الهلاك الذي أشار إليه، وحوادث الزمان إلا الحروب الصليبية، لأنه لا هلاك ولا حوادث أخطر منها في عصره.

الحياة الاجتماعية بين الإمامين:

(١) الحياة الاجتماعية لشيخ الإسلام ابن تيمية:

لم تكن الحياة الاجتماعية في الفترة التي عاشها ابن تيمية -رحمه الله- بمنأى عن الأوضاع السياسية، ولم تكن بأحسن منها، فقد أدى تنازع الأمراء فيما بينهم، وكثرة الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب حبال الأمن في عامة بلاد المسلمين، بحيث أصبح الناس لا يطمئنون على أنفسهم وأموالهم، نتيجة للحرب الضروس التي خلطت بين الأمصار الإسلامية نفسها، والذي أوجد حالة من الفرار بين العراق والشام، والموصل ودمشق، وبين دمشق ومصر، ومنهم من هرب إلى بلاد المغرب، وقد شهد ابن تيمية هروب العلماء والقادرين من دمشق عندما سار إليها التتار، وكيف بقي ابن تيمية مع الضعفاء من العامة^(١).

(١) انظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، ص(١٢٥).

ولاختلاط الناس نتيجة الهروب والتنقل خوفاً من الخطر اختلطت كذلك الأفكار والنفوس في العادات، وتكون منها مجتمع مضطرب ليس فيه قرار ولا سكون، كما ساءت أحوال الناس الاقتصادية والمعيشية، ونقص المال وقل التمر، بسبب أعمال التخريب، واشتغال الناس بالحروب، والذي أنتج مجتمعاً مليئاً باللصوص وقطاع الطرق، وأنتج الغلاء في الأسعار، والغش في المعاملات، واحتكار السلع، وغير ذلك من العيوب التي تصحب عهود الجوع والفاقة^(١).

ولقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- دور كبير في معالجة الفساد الذي طرأ على أحوال الناس في ذلك العصر فوضع لذلك كتاباً سماه (الحسبة في الإسلام)، أوضح فيه أنه يجب على الولاء والمحتسبين النظر في مصالح العامة، بمنع الغش والعقوبة عليه، وفرض تسعيرات عند اشتداد الغلاء يجبر عليها التجار، ومعاينة المطففين للميزان، والمحتكرين للسلع، فقد كان -رحمه الله- على دراية بمواطن الداء وكيفية العلاج، مستمداً منهجه من الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح^(٢).

ولم يكن شيخ الإسلام وحده في هذا العام، الذي يدافع عن أحوال العامة، ومفاسد الحياة، وإنكار المنكرات، فقد كان علماء آخرون لا تأخذهم في ذلك لومة لائم، ومن هؤلاء العز بن عبد السلام^(٣)، والإمام النووي^(٤) -رحمهما الله- فقد كانوا ينكرون هذه التصرفات، ويحثون الحكام إلى القضاء عليها، وإصلاح المجتمع، ولم يكن لهؤلاء العلماء إلا الصدع

(١) انظر: محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي، المطبعة اليوسيفية، (طنطا-مصر)، ط ١، ١٣٧٢هـ-١٩٥٢م، ص(١٤).

(٢) انظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ص(١٥-٢٢)، وص(٣٢)، وص(٤٢-٤٣)، وص(٥٢).

(٣) هو عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب ب (سلطان العلماء)، فقيه عالم بالأصول والعربية والتفسير، بلغ مرتبة الاجتهاد، توفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٧، ص(٥٢٢).

(٤) هو يحيى بن شرف بن مرئ بن حسن بن حسين النووي، الدمشقي، الشافعي محيي الدين، أبو زكريا الفقيه، حافظ، محدث، لغوي، ولى مشيخة دار الحديث بعد أبي شامة، وتوفي بنوى عام ٦٧٧هـ، له تصانيفه المشهورة من أبرزها، الأربعين النووية، ورياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ١، ص(٥٥).

بالحق، وهمهم هو إصلاح المجتمع، والحد من الفساد الذى فشا فى المجتمع الإسلامى عقب الحروب الضارية التى عاشها المسلمون^(١).

أما طبقات المجتمع، والتي كانت تتكون من خليط كبير من المماليك والأسرى، والناس الفارة من الحروب، وغيرها والتي كونت طبقتين فى المجتمع الإسلامى، تمتعت فيها كل طبقة بصفاتها، وانقلب فيها الوضع أمام المماليك والأسرى والعبيد والجواري الذين كانوا يعيشون حياة الخدم أمام الدولة العباسية فى قوتها، حيث حظي هؤلاء بمعاملة خاصة، وسميت هذه الفئة بالوافدية، وتمتع هؤلاء ومعهم أفراد المماليك وذوو السلطان بمعاملة خاصة، ويليهم فى ذلك طبقة العلماء، والذين كان لهم منازل خاصة، ولهم الطاعة فى شئون الدين، وللمماليك وذوو السلطان الطاعة فى السياسة والحرب، وقد كان الناس العامة يحتكمون إلى القاضي الذى يعينه السلطان، إلا أن المماليك لهم نظامهم الخاص، فقد كانوا يحتكمون فى الأمور الشرعية للقاضي، أما فى المعاملات فكان المفعول وبعض التجار الممتازين لا يرضون إلا بالتحاكم بمقتضى قواعد (الياسا)^(٢)، الذى وضعه جنكيز خان لأتباعه من التتار، والتي كانوا يتحاكمون فيها إلى الحاجب^(٣).

ومن أسوأ المظاهر التي خرجت فى هذا العصر، وكان لها أثر سلبى على الحياة الاجتماعية، ظهور التعصب المذهبي، والتعدد العقدي، كل فريق يدافع عن اعتقاده، ولمن ناهضه معارض ومنازع، وكانت النتيجة من هذا التعصب أن مال إليه الحكام واقتنعوا برأيه أبقوه، ومن خالفهم نفوه، وكان نصيب الحنابلة النفي، والإبعاد خوفاً من تمسكهم الشديد بالسنة، وخوفاً من محاربتهم لأهل الخرافات والمبتدعين^(٤)، وكذلك ما حدث مع

(١) انظر: السيوطي، حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (القاهرة - مصر)، ط ١، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م، ج ٢، ص (٢٩٧-٢٩٨).

(٢) الياسا هي: كتاب وضعه جنكيزخان لأتباعه، وجعله شريعة لهم، فالتزموه بعده، حيث كان أغلبه مخالفاً لما جاء به القرآن والسنة، وكان القتل فيه حكماً على الزاني المحصن وغيره، وكذلك الكذب والسحر، ومن أعان أحد الخصمان على الآخر، ومن أطعم أسير أو سقاه وغيره من الأحكام. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ط ١٧، ص (١٦٢).

(٣) انظر: المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٦م، ج ٢، ص (٣٨٤)، وانظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، ص (١٢٧).

(٤) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص (١٨).

فخر الدين الرازي والكرامية، والذي انتهى باتهامه بالفلسفة والزندقة، حيث تناظر مع الكرامية وانتهت المناظرة بالسب والشتم، وعندما رفع الأمر إلى الحاكم أمر بإخراجه من البلاد ونفيه^(١).

إلى غير ذلك من خرافات وعادات الصوفية، الذين بعدوا بها عن النصوص الشرعية، مما جعل ابن تيمية يمقت التصوف والمتصوفة، ويحاربهم بكل وسيلة ممكنة، ويكشف عن كثير من خرافاتهم وحيلهم، وبالجملة فإن حياة المسلمين الاجتماعية في هذا العصر كانت يغمرها الفساد من كل الجوانب، وكانت محتاجة إلى إصلاح تام وشامل يقوم به مصطلح مخلص جريء بصير بمواطن الداء، وله طريقته التي يعالج بها الأخطاء، وقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية البلسم الذي عالج الكثير من الأخطار، والخراب الذي أحاط بالحياة الإسلامية من كل جانب^(٢).

٢) الحياة الاجتماعية للإمام الغزالي:

لاشك أن الأحداث السياسية التي عاشها الإمام الغزالي قد تركت آثارها واضحة في الحياة الاجتماعية، وقد تتفاوت هذه الآثار من دولة إلى أخرى، وسأركز على النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، الذي عاش فيها الإمام الغزالي وتأثر بها سلباً وإيجاباً.

فالمجتمع الإسلامي تكون من طبقتين رئيسيتين، طبقة خاصة تتألف من الخليفة وأقاربه، ورجال الحكم من السلاطين والوزراء، والقواد، والقضاة، والعلماء، والأدباء، وتتميز هذه الطبقة بالثراء، وتتمتع بحياة منعمة، كما تتميز بدرجة عالية من الثقافة والدراسة بأمور الدين، وطبقة عامة تتكون من أكثرية الشعب، متمثلة في التجار وأرباب الحرف، والفلاحين، والجنود، والرقيق، وهذه الطبقة أقل ثقافة ودراسة بشئون الدين، مسبباً هذا استجابة الكثير منهم للتيارات الفكرية التي عاصروها^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١٣، ص (١٩-٢٠).

(٢) انظر: محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي، ص (١٦).

(٣) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ٤، ص (٥٨٦-٥٨٨).

وقد كان لتجارة الرقيق سوق رائجة في بغداد، حتى أطلق على أحد شوارعها باسم دار الرقيق، وسمى أحد أبواب المدينة بباب النخاسين^(١)، وقد جلب أغلب الرقيق في العصر السلجوقي من بلاد ما وراء النهر، على أيدي النخاسين الذين اتخذوا من تجارة الرقيق صناعة لهم، كما استعان أصحاب الأراضي والدور بالرقيق الزنوج والزنجيات لغرض فلاحه الأرض، وحراسة الديار، كما شاع بيع الخصيان لخدمة البيوت، وحماية الحریم، مما جعل ثمنهم أعلى الأثمان، وجعلهم من السلع النادرة^(٢)، ولم ينظر الخلفاء إلى هذه الطبقة نظرة امتهان حيث كان أغلبهم من أبناء أمهات الولد^(٣).

وكان أهل الذمة من اليهود والنصارى يمثلون عنصراً آخر من عناصر المجتمع، وكانوا يمارسون عبادتهم وعقائدهم بحرية تامة في ظل التسامح الديني، الذي كان سمة هذا العصر، فقد ورد أن كثير من الخلفاء يشتركون في احتفالاتهم، ويزورون معابدهم، وكان منهم من يغدق عليهم بالهبات والهدايا^(٤).

أما الغناء والطرب والعزف والرقص، فلم يرح في هذا العصر، ولم تكن له سوق رائجة، فقد خلت المكتبة العربية من المؤلفات التي تؤرخ للمغنيات، وقد ردت شهادة المغني والرقاص والطبال والزمارة عند الفقهاء، حيث كان وقوف العلماء، وخاصة فقهاء الحنابلة موقفاً عدائياً من المشتغلين بها في قوة وصلابة^(٥)، وقد أشار ابن الأثير إلى هذا في حديثه عن الرجل الذي اعتدى على مغنية كانت عند أحد الجنود السلاجقة، بتحطيم آلة غنائها، فرد عليه الجندي السلجوقي فضربه، حيث سبب ذلك احتشاد الناس ومعهم العلماء، وتوجهوا إلى دار الخليفة شاكين إليه أمر المغنيات، وطالبين منه أن يهدم دور

(١) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٣٥٨ هـ ج ١٢، ص (٣٥٥)، ج ١٣، ص (٣١٩)، ج ٨، ص (٢١٥)، ج ١٥، ص (٣٦).

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ٤، ص (٥٨٨)، وانظر: آدم منز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، (القاهرة-مصر)، ٢٠٠٨ م، ج ٢، ص (١٢٧-١٣٣).

(٣) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ٤، ص (٥٨٧).

(٤) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص (٥٨٨).

(٥) انظر: هنري جورج فارمر، تاريخ الموسيقى العربية، ترجمة: حسين نصار، مراجعة: عبد العزيز الأهواني، المركز القومي للترجمة، (القاهرة-مصر)، ٢٠١٠ م، ص ١٦٤، ص (٢٤٩).

الخمير والحانات، فوعدهم بعرض الأمر على السلطان السلجوقي، فتفرق الناس، واستبشروا خيراً^(١).

وبعد زمن من وفاة الخليفة، حسن أمر الخلافة، وقويت شوكتها، وتولى أمرها من هو قادر على اتخاذ القرار، أصدر الأمر بنفي المغنيات، والمنحرفات من بغداد، وتحطيم أبراج الحمام، وتحريم اللعب بالطيور، كما منع دخول الحمامات العامة إلا بلبس الإزار، وأمر ملاحى السفن بتخصيص أماكن للنساء، فخلف ذلك الأثر الطيب في نفوس الناس، فصاروا يمدحونه، ويعتبرونه أبرز الخلفاء العباسيين، وأفضل أزمنة الخلافة^(٢).

غير أن ذلك كله لم يمنع الرذيلة في النقشي في القرن الخامس الهجري، وذلك لضعف الخلفاء من جانب، وظهور موجة من الانحلال الخلقي من جانب آخر، فظل الراقصون والراقصات يعرضون رقصاتهم الخليعة في الأعياد والولائم، ومجالس اللهو الخاصة، والتي انتقلت من بغداد إلى غيرها من المدن والقرى، والعواصم الأخرى كالأندلس وغيرها^(٣).

أما الزواج والحفلات فقد ظهر المبالغة فيها، وفي الصداق، وأشار ابن الأثير إلى هذا الأمر في معرض حديثه عن زواج السلطان السلجوقي (طغرل بك) من ابنة الخليفة العباسي، وكان الصداق عندها ثلاثمائة ألف دينار مع خراج واسط وأعمالها^(٤).

وكذلك زواج الخليفة العباسي من ابنة السلطان ملكشاه، حيث نقل جهاز ابنة السلطان على مائة وثلاثين جملاً وأربعة وسبعين بغلاً، مكسوة بأنواع الديباج، تحمل فيما تحمل اثني عشر صندوقاً من الفضة، والجواهر والحلى، كما حملت سريراً عظيماً مكسواً بطبقة سميكة من الذهب الخالص^(٥).

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٤٠٣-٤٠٤).

(٢) المصدر نفسه، ص (٤٩٤).

(٣) انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، ومكتبة الهداية، (دمشق - سوريا)، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ج ٢، ص (١٣٤-١٣٥)، وانظر: فارمر، تاريخ الموسيقى العربية، ص (٢٤٩-٢٥٠).

(٤) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٣٥٧).

(٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص (٤٥١).

كما نقل إلينا زواج احد الخلفاء العباسيين على صداق وقدره مائة ألف دينار، مع نثر الجواهر والدنانير على الحاضرين^(١).

كما ظهر البذخ في قصور الخلفاء ووزرائهم، والسلطين، وكانت توصف بالأبهة والعظمة، وفيها الفرش الملبسة بالذهب والفضة، كما استعملت الأواني والكؤوس من الذهب والفضة كما بالغ العباسيون في تشييد قاعة العرش، فأضفوا عليها هالة الفخامة، فكان في صدر هذه القاعة عرش الخليفة محجوباً بالستور، فإذا ما استوى الخليفة على عرشه، وانعقد المجلس رفعت الستائر، في مقابل ذلك كانت دور العامة تتميز بالبساطة، وتتكون من طابق واحد غالباً، أو من طابقين، بينما يتخذ الزهاد من المساجد سكناً لهم، أو يعيشون في الأكواخ^(٢).

أما المرأة فقد ظلت في هذا العصر متمسكة بتعاليم الإسلام التي تقضي بالحجاب، وعدم الاختلاط بالغرباء، وقد سبق ذكر مرسوم الخليفة الذي يمنع الاختلاط، ويأمر بتخصيص أماكن للنساء، وكان في هذا العصر يمنع الاختلاط في الأماكن، وفي الطرقات حتى بين الزوجين، وكان لا يسمح أن يتطلع الرجال من النوافذ حفاظاً على الحرمات، فإذا تم القبض على رجل بهذا المحذور عوقب بالعقاب الصارم، أما أداء الشعائر الدينية فقد سمح للمرأة بالمشاركة فيها، كما سمح لها بالمشاركة في ميدان العلم والثقافة، ومجالس الوعظ^(٣).

ونظراً لما اشتهر في هذا العصر من كثرة الفتن ووفرة المحن والاضطرابات والتي أشار إليها الغزالي بقوله: "والزمان زمان الفترة، والدنيا طافحة بالمحن، متموجة بالفتن"^(٤).

(١) انظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص (١٣٢).

(٢) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، ص (١٤٤).

(٣) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي، (القاهرة - مصر)، ١٣٤٩هـ، ج ١٢، ص (٧٦).

نقلاً عن: سليمان طلحة حسن شيبلي، آراء الغزالي في الإلهيات "عرض ونقد"، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور: عبد العزيز عبد الله عبيد، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص (٢٣)، علماً بأن بحثت في المكتبات ولم أتوصل على هذه الطبعة من تاريخ بغداد، ولم أستطع الحصول على نفس المعلومات المشار إليها من الطبقات الأخرى.

(٤) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: محمد علي قطب، مكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ١٤٢٢هـ، ص (١٦٧).

وهذا العصر والذي كغيره من عصور الحروب والفتن لا بد أن يصحب واقعه الاجتماعي الكثير من المظاهر السلبية النوعية التي لا تتسجم مع القيم الدينية والأخلاقية للمجتمع الإسلامي، والغزالي كمصطلح اجتماعي ومربي أخلاقي، كان معنياً قبل غيره برصد مثل هذه المظاهر السلبية، ففي كتابه إحياء علوم الدين عقد فصله تحت مسمى: "بيان أصناف المغترين، وأقسام فرق كل صنف"^(١)، تحدث فيه بالتفصيل عن مثل هذه المظاهر التي مثلها مختلف الفئات الاجتماعية، متمثلة في أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث، واللغة، والزهاد، وأرباب العبادات، وأدعياء التصوف، والمغرورين من الصوفية كأصحاب الشطحات منهم، كما تعرض إلى الأغنياء من أرباب المال، والتجار، والفقراء وعوام الخلق جميعاً، وما ساد فيها من ضروب الزيف وألوان الغش، وصنوف الكذب، وأنواع النفاق مصوراً بذلك مجتمعه تصويراً صادقاً، كاشفاً عن ظروف فئاته، شارحاً أوضاعها الاجتماعية، مبيناً قيمها الخاطئة، وإذ يفعل الغزالي كل هذا إنما يفعله لتطلعه إلى مجتمع أهدافه سامية، ومثله عليا تكون بديلاً للواقع الاجتماعي الذي عاشه^(٢).

ومما سبق استخلص الآتي:

- ١- أدى انفلات عقد الدولة، وضياع هيبتها، وسقوطها في أيدي التتار والصليبيين إلى ظهور اضطراب في حبال الأمن، فأصبح الناس لا يأمنون على أنفسهم وأموالهم، مسبباً هروب العلماء والقادرين من وجوههم، ومسبباً حالة من اختلاط الناس وأفكارهم وعاداتهم، مكوناً مجتمعاً مضطرباً ليس فيه قرار ولا سكوت، ساءت فيه أحوال الناس المعيشية، وقل فيه المال والأكل، وكثر فيه اللصوص وقطاع الطرق، وغلت فيه الأسعار، ونقشت فيه المعاملات المغشوشة، واحتكار السلع وغيرها.
- ٢- كان لابن تيمية من هذه الأمور مواقف عظيمة، ودور كبير في معالجتها، واضعاً لذلك كتاباً سماه الحسبة في الإسلام، موضحاً فيه واجب الولاية والمحتسبين النظر في مصالح العامة، بمنع الغش وعقوبته، وفرض التسعيرات التي تمنع شدة الغلاء، ومعاينة المطففين في الميزان والمحتكرين للسلع.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص (١٣٠٦).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص (١٣٠٦-١٣٣٤).

٣- تكونت طبقات المجتمع في هذا العصر من خليط كبير من المماليك والأسرى والناس الفارة من الحروب وغيرهم، تسبب في ظهور طبقتين في المجتمع، انقلب فيها الوضع أمام كل من المماليك والأسرى والعبيد والجواري الذين كانوا يعيشون حياة الخدم أيام الخلفاء العباسيين إلى أصحاب الأمر والنهي أيام دولة المماليك، وسموا بالطبقة الوافدة مقابل الطبقة الأخرى وهي عموم الناس.

٤- تمتعت الطبقة الوافدة بمعاملة خاصة، يليهم في ذلك طبقة العلماء، حتى كانت لهم منازل خاصة، وكان للعلماء الطاعة في شئون الدين، وللمماليك وأهل السلطان الطاعة في السياسة والحرب، كما كان الناس العامة يحتكمون إلى القاضي الذي يعينه السلطان، أما المماليك فكان لهم وضعهم الخاص في الأمور الشرعية يحتكمون إلى القاضي، أما في المعاملات فيحتكمون إلى الحاجب، الذي يحكم بينهم بقواعد الياسا الذي وضعه جنكيز خان فيما يتعلق بالمغول وبعض التجار الممتازين.

٥- من أسوأ المظاهر الاجتماعية في هذا العصر، والذي تسبب فيه التعصب المذهبي والتعدد العقدي، ظهور مناصرين ومنازعين لكل مذهب، وميل الحكام واقتناعهم برأي مذهب كان يسبب نفي وإبعاد من خالفه، مخلفاً حروب ومنازعات بين المتعصبين لمذاهبهم وعقائدهم، وبالجملة كانت الحياة الاجتماعية في هذا العصر، مغمورة بالفساد من كل جانب، محتاجة إلى إصلاح تام، يقوم به مصلح مخلص، جرى، بصير بمواطن الداء، وله طريقته في علاج الأخطار، وكان أبرزهم ابن تيمية -رحمه الله- الذي كان البلمس الذي عالج الكثير من الأخطار والخراب الذي أحاط ببلاد المسلمين من كل جانب.

٦- أما في عصر الغزالي فتكون المجتمع الإسلامي من طبقتين، طبقة خاصة وطبقة عامة، فتكونت الخاصة من الخلفاء وأقاربهم ورجال الحكم من السلاطين والوزراء والقادة والقضاة والعلماء والأدباء، وتميزت حياتهم بالثراء والحياة المنعمة، وتميزت هذه الطبقة بدرجة عالية من الثقافة والدراية بأمور الدين، أما الطبقة العامة فتكونت من عامة وأكثرية الشعب، وهي أقل دراية وثقافة، تتجاذبها التيارات الفكرية، وتعيش حياة عادية غير منعمة.

٧- مما انتشر في هذا العصر وراج سوقه تجارة الرقيق، وكانت تسمى الشوارع وأبواب المدن بما يدل على ذلك كباب النحاسين، ودار الرقيق، وكانوا خليطاً من الزوج

الذين جلبوا للفلاحة والحراسة، ودخل صنف جديد هم الخصيان لغرض خدمة البيوت وحماية الحريم، وكان من أغلى السلع وأندرهما، ومما وضح في هذا العصر أن الخلفاء لم يكونوا سيئين مع العبيد والموالي، بل كان له حظوة خاصة عندهم، ولم يكونوا ينظرون إليهم نظرة امتهان، بسبب أن أغلب الخلفاء كانوا من أبناء أمهات الولد.

٨- اتسم هذا العصر بالتسامح الديني، وعاش فيه اليهود والنصارى بحرية تامة، كما شاركهم كثير من الخلفاء والأمراء احتفالاتهم، وزاروا معابدهم، وأغدقوا عليهم بالهدايا والهدايا، وكان للعمامة موعد مع الغناء والطرب والعزف والرقص جعلهم يثورون، ويشتكون للخليفة، فلم تكن لهم بعدها سوق رائجة، وخلت المكتبات من تاريخ المعنويات، وردت شهادة المغني والرقاص والطبال والزمار عند الفقهاء.

٩- ظهر في هذا العصر المبالغة في المهور، والحفلات في الزواج من الخلفاء والسلطين السلاجقة، وكانت تفوق الوصف في بعض الأحيان، وموضع دهشة للناس، كما ظهر البذخ في قصور الخلفاء والوزراء والسلطين، في حين أن منازل العمامة كانت غالباً طابقاً واحداً ولا تزيد عن طابقين، وغالب الزهاد يعيشون في المساجد والزوايا والتكايا والأكواخ.

١٠- كانت المرأة في هذا العصر متمسكة بتعاليم الإسلام، من لبس الحجاب وعدم مخالطة الرجال، وتخصيص أماكن للنساء في السفن، ومنع اختلاط الرجال والنساء في الأماكن العمامة، وفي الطرقات حتى بين الزوجين، ومنع التطلع من النوافذ حفظاً على الحرمات، وكان من يضبط مخالفاً لهذه التعليم يعاقب أشد العقوبات

الحياة العلمية بين الإمامين:

(١) الحياة العلمية لشيخ الإسلام ابن تيمية:

رغم سوء الأحوال السياسية والاجتماعية في عصر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، إلا أن التأليف والتصنيف والكتابة في شتى أنواع العلوم كانت غزيرة، وكان الاهتمام بها وافراً، حيث غلبت على العلماء في هذا العصر نزعة التقليد، وسيطر الجمود الفكري على غالب نتائجهم العلمي رغماً عن غزارته، وأصبح العالم يقاس بكثرة ما حفظ من كلام

الأولين، وإن لم يكن له معرفة بالراجح من المرجوح منها، ومع غزارة التأليف، وغلبة التقليد، وسيطرة الجمود الفكري على هذا العصر، إلا أن المؤلفات ظهرت في جميع المجالات، كالتفسير والحديث، واللغة، والفقه وأصوله، والتاريخ وغيرها من العلوم، وشاع ذم كل فتوى تخرج عن أصول المذاهب الأربعة، وقد وصف ابن خلدون هذه المرحلة بقوله: "ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة.... وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول، واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقه غير هذا، ومدعي الاجتهاد لهذا العقد مردود على عقبه.." (١).

حيث أوضح أن أهل الإسلام ساروا على تقليد الأئمة الأربعة ورفضوا اجتهاد ورأي غيرهم، وكثرت المصنفات التي تمتاز بطابع الشرح والتعليق والحواشي، فقد عمد العلماء إلى جمع المعلومات لكل فن، فنظموها في سلك واحد، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً، ومختصرة أحياناً، وسلكوا منهجاً حسناً في التأليف، لكنه ينتقص إلى التجديد والابتكار غالباً، ويمكن وصف هذا العصر بعصر التأليف الموسوعي.

ولم يكن كل العلماء قابعين في بيوتهم للتأليف والجمع فقط، بل كانت منهم فئة يقومون بالتدريس والقضاء في حوائج الناس، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (٢).

ولما جاء المماليك إلى الحكم قاموا بإنشاء العديد من المساجد والمدارس والزوايا (٣)؛ لتكون دوراً للعلم ومقراً للعلماء، وكان يؤمها الطلاب من أنحاء العالم، لتلقي العلوم الدينية والعقلية، كما أنشأوا مكتبات كبيرة تابعة لهذه المدارس، وأخرى مستقلة بذاتها تحتوى على ذخائر علمية ونوادير من كل علم وفن (٤).

(١) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، راجعه: سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ج ١، ص (٥٦٦).

(٢) انظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية)، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج ١، ص (١٣٦).

(٣) الزوايا هي: جمع زاوية، وهي: المكان الذي يخصصه شخص ما للعبادة والخلو فيه، ويأتي فيه بعض مؤيده، ينظر: عبد القادر بدران، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت - لبنان)، ط ٢، ١٩٨٥م، ص (٢٩٩).

(٤) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج ٢، ص (٤٤٤).

وكان لكل مذهب مدارس الخاصة به، كما كان مذهب الأشاعرة هو المذهب السائد في بلاد مصر والشام، وقد قوي وانتشر بسبب اعتناق السلطان الأيوبي صلاح الدين^(١) له ودعوته إليه، والذي ألزم الناس به، وسار عليه ملوك بني أيوب، ثم مماليتهم الأتراك من بعدهم^(٢).

وكان الأشاعرة يسيرون في إثبات العقائد بحجج الفلاسفة والمتكلمين، بتقديمهم للعقل على النقل في تلقى أمور العقيدة وإثباتها، لاسيما أن أغلب علماء الأشاعرة يكونون أكبر شريحة في المتكلمين، بل وأغلبهم من الأشاعرة.

وفي المقابل كان الحنابلة يكونون معسكراً مستقلاً يناهض هذا المعسكر العقلي المتمثل في الأشاعرة ومن سار على طريقتهما، ويعتمد الحنابلة على منهج الصحابة والتابعين من سلف هذه الأمة، في إثبات العقيدة ومصادر تلقيها، ولم تكن العلاقة بين الحنابلة والأشاعرة تسير على نحو جيد، بل كانت الخلافات والشحناء يسودان الموقف بينهم من حين إلى آخر، حتى وصل إلى حد الاقتتال في بعض الآونة^(٣).

وقد ادى الأمر بالأشاعرة إلى وصم خصومهم من الحنابلة بالكفر والفسق، وأصبحوا أحيان كثيرة يجعلونهم في قرن مع اليهود والنصارى، والباطنية^(٤)، ووصل بهم الأمر إلى

(١) هو يوسف بن أيوب بن شاذي، أبو المظفر، الملقب بالملك الناصر، من أشهر السلاطين المسلمين، ولد بتكريت ٥٣٢هـ، نشأ وتعلم في دمشق، هو من أنهى حكم الفاطميين في مصر، كان له الصولات والجولات مع الصليبيين، من أشهر المعارك معهم معركة حطين المشهورة والتي تم بعدها استعادة بيت المقدس، رجل سياسة وحرب، توفي ٥٨٩هـ، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٧، ص (١٣٩)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص (٢٢٣).

(٢) انظر: المقرئ، المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ، ج٤، ص (١٩١-١٩٢).

(٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٨، ص (١٤٩)، وانظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٢، ص (٤٤٥).

(٤) سمووا بذلك؛ لأنهم يقولون: إن للنصوص ظاهراً وباطناً، ولكل تنزيل تأويل، ولهم ألقاب كثيرة منها القرامطة والحرزية والإسماعيلية، ومنهم: النقرية والدروز، وهم يعتقدون أن الإله لا يوصف بوجود ولا هو معلوم ولا مجهول، ومنهجهم في النبوات قريب من مذهب الفلاسفة، ويقولون: إنه لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق، يرجع إليه في تأويل الظواهر، واتفقوا على إنكار القيامة، والمنقول عنهم الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب واستباحة المحظورات، وإنكار الشرائع. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق:

منع دخول اليهود والنصارى والحنابلة إلى مدارسهم^(١)، مما أنتج مدارس خاصة بالحنابلة، كالمدرسة الجوزية^(٢)، والمدرسة السكرية^(٣)، التي تخرج منها شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد سارت هذه المدارس على التمسك بعمل السلف الصالح، والتحذير من البدع والابتداع في الدين^(٤).

وكان التصوف في جانب آخر قد بلغ الغاية في الغلو، وأصبح خليطاً مزوجاً من ديانات ونحل شركية، وممارسات بدعية، وسلوكيات منحرفة، حيث انتمى إليه أكثر الجهال والمنحرفين، وأهل البدع، والمارقين، وقد سببت تلك الممارسات البدعية في إضلال الكثير من عموم الناس، وخواصهم، والذي أنتج ازدهار الشرك والبدع في المجتمع الإسلامي^(٥).

أما الفلاسفة فقد اشتغلوا بنشر تعاليمهم جهراً وسراً، وكانت طائفة منهم متحررين من قيود الدين، وطائفة أخرى تعتبر الفلسفة مقياساً أصيلاً، وتريد ترقيعها بالدين، محاولة التوفيق بينهما في مجال التوفيق بين العقل والنقل، وكلا الفريقين مقلدين لفلاسفة اليونان ومقدسين لأفكارهم وآرائهم، معتقدين بصحة علومهم وفضلها، بل وكونها فوق الطاقة البشرية، وكان تعصبهم لهم يحجب الاعتراف بخطئهم، وكان متتبعين لأفكارهم ودراساتهم ولم يحددوا عنها^(٦).

محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت - لبنان)، ط ٢، ١٣٩٤هـ-١٩٧٥م، ج ١، ص (١٩٢)، وانظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (صيدا- بيروت)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص (٢٨١-٣٠٢).

(١) انظر: عبد العزيز المراغي، أعلام الإسلام "ابن تيمية"، دار المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص (٤٣).

(٢) المدرسة الجوزية: هي من مدارس دمشق، أوقفها الإمام ابن الفراج ابن الجوزي، وهي من أحسن المدارس في دمشق، ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٧، ص (٣٧٦).

(٣) المدرسة السكرية هي: دار الحديث السكرية، كانت بالقصاعين داخل باب الجابية بدمشق، تولى التدريس فيها ابن تيمية وحرص على توسعتها، وبنائها الترمذي وأتمها سنة ٦٨٥هـ. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٧، ص (٥٩٢)، وج ١٨، ص (٤٠٩)، وابن بدران، منادمة الأطلال، ص (٤٥).

(٤) انظر: المراغي، أعلام الإسلام "ابن تيمية"، ص (٤١-٤٢).

(٥) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة، ج ٢، ص (٤٤٥).

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص (٧٦-٧٧).

هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى، الذين كانوا ينشطون في الدعاية لأديانهم، مثيرين الشكوك والفتنة بين المسلمين في معتقداتهم.

وقد كان لابن تيمية مع كل هؤلاء صولات وجولات، أظهر الله فيها حجته بالحق عليهم، ولا يخفى عن الجميع مؤلفات ابن تيمية في هذا المجال، والتي رفع فيها لواء الإصلاح والتجديد .

وقد أفاد ابن تيمية من هذه المرحلة العلمية التي واكبها، إلا أن استفادته من كتب السلف كانت اكبر، وهي التي شكلت شخصيته العلمية، وقد ساهم رحمه الله بمؤلفاته العديدة في إحياء هذه الثروة العلمية وتواصلها^(١).

(٢) الحياة العلمية للإمام الغزالي:

رغم انقسام الدولة الإسلامية إلى دويلات عدة، ورغم الحالة السياسية السيئة التي عاشتها الأمة، إلا أن كل هذا لم يلقى ظلالاً قاتمة على الحياة العلمية، ولم يقف دون ازدهارها، حيث ما حدث في العصر الذي عاشه الإمام الغزالي، مع ظهور الدول الإسلامية إلى جانب الخلافة العباسية، إلا أن كل هذا أدى إلى ازدهار الثقافة ونموها، لا إلى ضعفها وجمودها، وقد يتعجب الباحث في دراسة هذه الحقبة من الزمن، عندما يكتشف أن الضعف السياسي والحركة العلمية لا يسيران في خط واحد، قوة وضعفاً، حيث سبب الضعف السياسي حالة من الازدهار والنمو للعملية العلمية في هذا العصر، والذي جعل كثيراً من العلماء الذين لم يبقى لهم قدم في العاصمة السياسية للخلافة العباسية، يهاجرون إلى عواصم تلك الدويلات التي خرجت، مما وجدوا من حفاوة هؤلاء الملوك بالعلماء، وتقريبهم ومدّ يد العون لهم، بين من هو طامع منهم في تغيير رأي العامة فيه، ومن هو صاحب مكر أساساً متفق في فكره مع هذا العالم، كما مع حصل رؤوس الروافض وعلمائهم عندما قامت الدولة العبيدية الفاطمية، فقد اتفقت أفكار هؤلاء الفاطميون مع أفكارهم فقربوهم وأغدقوا عليهم الحياة.

(١) انظر: صلاح الدين مقبول أحمد، دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها، دار ابن الأثير، (الجهراء - الكويت)، ط ١، مجمع البحوث العلمية الإسلامية، (نيو دلهي - الهند)، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ط ٢، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ج ١، ص (٧٦-٧٧).

ومما سبق فإن المراكز الثقافية قد تعددت في أنحاء الدولة الإسلامية ووقفت موقف المنافسة مع العاصمة بغداد.

ونظراً لأن هذه المراكز قد انتشرت في أطراف الدولة البعيدة عن مركز الخلافة، فقد أتاح لهذه الشريحة من المتعلمين والمفكرين المزيد من الحرية، التي أدت إلى نشاط الحركة الفكرية، وخاصة أصحاب الفرق التي اتخذت من العلم ستاراً لها لتحقيق أهدافها السياسية، حيث سببت في تفكك الدولة وانحلالها سياسياً وعسكرياً^(١).

ولقد ظهرت هذه المراكز في كثير من حواضر الدولة الإسلامية، إلا أن أبرزها ثلاثة مراكز وهي خراسان، ومصر، والأندلس، وقد كان المسجد أعظم معاهد الثقافة منذ عهد الرسول - عليه وسلم - إلى جانب كونه مكاناً للعبادة، ومركزاً لإدارة شئون الدولة، ولقد برزت على مدى العصور الإسلامية المتوالية مساجد كبرى كانت بمثابة مراكز الإشعاع الثقافي على العالم الإسلامي، كمسجد الأزهر ومسجد القرويين بفاس، والذي تحول إلى جامعة كبرى لها تقاليد العلم، ومساجد قرطبة في الأندلس، والمسجد الأموي في دمشق^(٢)، ولما ضاقت المساجد على سعتها برواد العلم والثقافة، أنشئت الزوايا، ملحقة بالمساجد في مبدأ الأمر، ثم ما لبثت أن استقلت عنها، وانتشرت في الأحياء، ثم ظهرت الحاجة إلى تخصيص دور لتعليم الصغار مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم واستنكاره، فأنشئت الكتاتيب للعناية بأطفال المسلمين^(٣).

وكان من الطبيعي وقد نشطت حركة الترجمة والتأليف، وتقدمت صناعة الورق، وظهر الوراقون الذين ينسخون الكتب أن تنشأ المكتبات التي حافظت على التراث، وأمدت الثقافة الإسلامية بثتى المصنفات والموسوعات والدواوين.

وأصبحت هذه المكتبات فيما بعد، من أهم مراكز الثقافة الإسلامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

(١) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي، (القاهرة - مصر)، ٢٠١٢م، ج ١، ص (١٣٩).

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج ٤، ص (٣٩٩-٤٠٠).

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص (٤٠١).

ففي بغداد كانت مكتبة بيت الحكمة زاخرة بمئات الألوف من المجلات، وظلت هذه المكتبة إلى أن احرقها النصار بعد استيلائهم على بغداد سنة ٦٥٦هـ، وفي خراسان كان من أشهر المكتبات، مكتبة مدينة مرو عاصمة خراسان، والتي كانت تحتوي على اثني عشر ألف مجلد، كما كانت فيها مكتبة نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه، وما يدل على قيمة هذه المكتبة وغزارة مجلداتها ما قاله الحموي في معجمه: "فكنت أرتع فيها، وأقتبس من فوائدها، وأنساني حبها كل بلد، وألهاني عن الأهل والولد، وأكثر هذا الكتاب - يعنى معجم البلدان - وغيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن"^(١).

وفي مصر أمد العبيديون الفاطميون المساجد بمئات الألوف من المصنفات التي تخدم مبادئ الشيعة، كما أنشئوا دار العلم التي كانت ملحقة بدار الحكمة، وأمدوها بسيل من المؤلفات والكتب.

وكذلك مكتبة القصر الشرقي في القاهرة، والتي تحتوي على ستمائة ألف مجلد، ومما روى في هذا الشأن أنه "لما مات الوزير الأفضل ابن أمير الجيوش بدر الجمالي سنة ٥١٥هـ، نقل الخليفة الأمر من قصره خمسمائة ألف مجلد إلى مكتبة القصر"^(٢).

وبعد سقوط الدولة الفاطمية ٥٦٧هـ حمل ما تبقى من هذه المكتبة مائة ألف مجلد إلى المدرسة الفاضلية^(٣).

ولقد ظلت دور الثقافة التقليدية تؤدي وظيفتها إلى أن جاء العصر الرابع الهجري، فأنشئت أول مدرسة بالمعنى المفهوم وهي المدرسة البيهقية في نيسابور^(٤)، وسرعان ما انتشرت المدارس في أرجاء العالم الإسلامي، إلى أن جاء عصر الغزالي الذي تميز

(١) الحموي: ، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط٨، ١٩٩٥م، ج٥، ص (١١٤).

(٢) انظر: ابن ميسر، المنتقى من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، (القاهرة - مصر)، ١٩٨١م، ص (٨٠).

(٣) انظر: المقرئ، المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ، ج٢، ص (٢٩٢).

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج٤، ص (١٩٩).

باهتمام وتشجيع السلاطين والأمراء والوزراء على إنشاء المدارس، فأنفقوا وأوقفوا عليها الأموال والأموال الطائلة.

وتعتبر المدارس النظامية درة في جبين العصر السلجوقي، وقد خصصت لتدريس مذهب الشافعية، ولأهميتها وشهرتها جعلت المؤرخين ينسبون للوزير (نظام الملك) فضل سبق في إنشاء المدارس بديار المسلمين، والواقع أنه أول من نظم رواتب الفقهاء، وأوقف الأموال والمباني على تلك المدارس .

وانتشرت النظاميات في شرق العالم الإسلامي، فساهمت في نهضة الحركة العلمية والثقافية، وخاصة في فترة الاستقرار السياسي لحكم السلاجقة^(١).

وقد خضعت إدارة هذه المدارس لإشراف السلاطين، ونظمت إدارتها، وحددت مناهجها الدراسية التي انحصرت في علوم الدين واللغة والأدب، والقليل من الحساب والطب، ومما يجدر الإشارة إليه أن إنشاء المدارس لم يبلغ دور العلم الأخرى، فقد ظلت المساجد والزوايا، والمكتبات تقوم بدورها العلمي، بالإضافة إلى ما ظهر في عصر الغزالي من مؤسسات أخرى كالأريطة والتكايا^(٢).

وقد أنشئت هذه الدور في مبدأ الأمر للمتصوفة والمريدين بقصد العبادة والخلوة، ثم تطورت فيما بعد للتعليم والأنشطة الثقافية، فكانت تلقى بها المحاضرات، وتمنح فيها الدرجات العلمية والإجازات، وانقطع فيها الكثيرون للتدريس والتحصيل والتصنيف^(٣).

وبالجملة يمكن القول بأنه لم تخل حاضرة بالعراق وطبرستان من مدرسة من المدارس النظامية^(٤).

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار

إحياء الكتب العربية، (القاهرة - مصر)، ١٣٢٦هـ-١٩١٨م، ج٤، ص (٣١٥-٣٠٩).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٤، ص (٣١٢).

(٣) انظر: أحمد كمال الدين حلمي، السلاجقة في التاريخ والحاضر، دار البحوث العلمية، (الكويت)، ط١،

١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ص (٣٧٧).

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٧٤-٣٧٦).

فالنظاميات أدت دوراً كبيراً في المحافظة على الدين، وقد سجل التاريخ لنظام الملك أنه رعى هذه المدارس، بل سجل له أنه كان من ذوي الباع في علوم الدين، فقد ذكر بن الأثير انه لما زار السلطان ملكشاه، ووزيره نظام الملك بغداد سنة ٤٧٩هـ، زار الوزير المدرسة النظامية، وجلس في خزنة كتبها، وطالع بعض الكتب، وألقى على الطلاب درساً في الحديث، وأملى عليهم جزءاً آخر^(١).

ومما سبق أستخلص الآتي:

١- رغم سوء الأحوال السياسية والاجتماعية في عصر ابن تيمية، إلا أن التأليف والتصنيف والكتابة كانت غزيرة وكان الاهتمام بها وافراً، وغلبت على العلماء في هذا العصر نزعة التقليد، وسيطر عليهم الجمود الفكري على غالب نتاجهم العلمي رغم غزارته.

٢- لما جاء المماليك إلى الحكم أنشأوا العديد من المساجد والمدارس والزوايا، لتكون دوراً للعلم ومقرراً للعلماء، كما أنشأوا مكاتب كبيرة تابعة لهذه المدارس، وأخرى مستقلة تحتوي على ذخائر علمية، ونوادير من كل علم وفن، وقويت في هذا العصر مدرستين هما المدرسة الأشعرية التي كان مذهبها شافعيًا في غالب الأحيان، والمدرسة الحنبلية التي كانت عقيدتها مبنية على نصوص الكتاب والسنة على منهج الإمام أحمد بن حنبل، وكانت الخلافات والشحناء بينهما يسودان الموقف حتى وصل إلى حد الاقتتال بينهم في بعض الآونة.

٣- رغم غلو الأشاعرة في وصفهم للحنابلة بالكفر والفسق، وأحياناً جعلوهم مع اليهود والنصارى والباطنية، إلا أن الحنابلة لم يكونوا ساكتين، ومكتوفي الأيدي، وفتاواهم ومصنفاتهم شاهدة على ذلك، حتى جاء ابن تيمية رحمه الله-، فكان له دور في رد القواعد والمنهج في الحوار والمناظرة إلى قاعدة متينة، مواجهاً كل هؤلاء، ومفنداً حججهم، ولم يكن بالمقلد الذي سار على نهج من سبقه من الحنابلة، بل كان صاحب منهج جعل من جاء بعده من الحنابلة يسير عليه.

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٤٤٩).

٤- رغم انقسام الدولة إلى دويلات عدة، ورغم الحياة السياسية السيئة التي عاشتها الأمة في عصر الغزالي، إلا أن الحياة العلمية كانت في أوج ازدهارها، لأن الضعف السياسي وتعدد العواصم سبب في حركة علمية قوية، ونمو الحياة العلمية، فكان العالم الذي لم يبقى له قدم في عاصمة الخلافة بغداد يهاجر إلى عواصم أخرى يجد فيها حفاوة الملوك والأمراء وتقريبهم ومد يد العون لهم، مسبباً انتشار المراكز الثقافية والعلمية انطلاقاً من تنافس الملوك والسلاطين والأمراء.

٥- كانت الحياة العلمية في عصر الغزالي أكثر تنظيماً، حيث أنشأت المدارس التي كانت غالباً ما تخضع لإشراف السلاطين والوزراء، منظمين إدارتها، محددين مناهجها التي تدرس بها، فنشطت في هذا العصر حركة الترجمة والتأليف، وتقدمت صناعة الورق، وظهر الوراقون الذين ينسخون الكتب، وأنشأت المكتبات التي كانت تحمل آلاف المجلدات والمصنفات والموسوعات، بل ومئات الآلاف.

٦- رغم إنشاء المدارس في هذا العصر، وتنظيمها، وتحديد مناهجها، إلا أن ذلك لم يبلغ دور العلم الأخرى كالمساجد والزوايا والمكتبات، كما ظهرت في هذا العصر مؤسسات أخرى كالأربطة والتكايا التي لم تكن تعرف قبل هذا العصر، والتي أنشأت في بادئ الأمر للمتصوفة والمريدين، ثم ما لبثت أن تطورت حتى أصبحت تمارس التعليم والأنشطة الثقافية من إلقاء المحاضرات، ومنح الدرجات والإجازات، وانقطع فيها الكثير للتدريس والتحصيل والتصنيف.

ثانياً/ المنهج بين الإمامين

لم يعد توافر المعلومات مجدياً إن لم يكن هناك منهجية تضع تلك المعلومات في نسق علمي ليستفاد منها على أكمل وجه، فالمنهجية أصبحت ضرورة ملحة في عالمنا المعاصر، أملتها حركة التطور المتسارع، والكم المعلوماتي المتواتر، فإذا ما عدنا ننشد التطور في الفكر والمنهج، فلا بد من ربط الدراسات الحديثة بأصول الفكر عند العلماء، إذ تعد الدراسات المنهجية ذات أهمية كبرى في النهضة الفكرية، حيث أن تراكم المعلومات يحتاج إلى ترتيب وتنقيح ليستفاد منها، وإذا رجعنا إلى التراث الإسلامي نجد أن العلماء قد عكفوا على دراسة المتون، والشروح باستفاضة، وأرسوا قواعد منهجية لا تزال في حاجة لدراستها والاستفادة منها وتطويرها، والذي يستوجب النظر الفاحص المتدبر، ومن العلماء

الذين ملئوا الدنيا بمؤلفاتهم، وساهموا في إحياء التراث الإسلامي، بالكم الهائل من مؤلفاتهم هما: الإمام ابن تيمية والإمام الغزالي، فابن تيمية صاحب الفكر الحر الذي أفتى وكتب ونقد في مجالات الفكر الإسلامي والفلسفة، فكان جريئاً في رأيه، متميزاً في منهجه، والإمام الغزالي هو كذلك من العلماء الأفاضل الذين كتبوا في الفكر الإسلامي والفلسفة بمنهجية حار فيها معاصروه، واستوقفت الذين جاءوا من بعده، ولا تزال تعد من المرتكزات الأصلية لعلماء الغرب والشرق، خاصة في قضايا العقل والشك المنهجي والإلهام.

وسأتناول منهج الإمامين في الأمور الآتية:

أولاً: تمهيد في ثقافة الإمامين عموماً.

ثانياً: منهج الإمامين في العقيدة.

ثالثاً: منهج الإمامين في العلم والمعرفة.

أولاً: تمهيد في ثقافة الإمامين عموماً:

(١) ثقافة الإمام ابن تيمية "رحمه الله":

اجمع المؤرخون على أن ابن تيمية كان واسع الإطلاع على العلوم الشرعية والعقلية، على حد سواء، ومن أدق وأجمل ما قيل فيه قول الإمام الذهبي الذي قال عنه: "كان يتوقد ذكاء، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وسقمه فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه ولمذاهب الصحابة والتابعين، فضلاً عن مذاهبه الأربعة، فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً، ومعرفته بالسير والتاريخ فعجب عجيب، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف، فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، وسرد وأبلسوا، واستغنى وأفلسوا، وإن سمي المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم، وإن لاح بن سينا يقدم الفلاسفة فيلهم وتيسهم، وهتك أسرارهم وكشف عوارهم"^(١)، وأفضل العبارات التي تعبر بوضوح عن

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقهي، دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان)، ص (٣٩)، وابن ناصر الدين، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٣٩٣هـ، ص (٣٣).

ثقافة ابن تيمية في علم الحديث قول الإمام الذهبي عنه: "كل حديث لا يعرفه ابني تيمية فهو ليس حديثاً"^(١)، مما يدل دلالة واضحة على إطلاعه الواسع على كتب السنة وإمامه الكبير بكافة كتب ومسانيد الحديث .

وبين أيدينا كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية^(٢)، وهو كتاب فريد من نوعه، والذي يدل دلالة واضحة قاطعة على ثقافة ابن تيمية المنطقية العميقة.

أما ثقافته الفلسفية فلعل من أهم كتبه فيها كتابه المسمى الصفدية^(٣)، والذي رد فيه على الفلاسفة وبين فيه أخطائهم، مع أن أهم كتبه ورسائله التي عرض فيها للفلسفة بالنقد لم تنشر بعد، أو ضاعت ضمن من ضاع من كتبه.

وقد ذكر المترجمون لسيرته أن له في الرد على الفلاسفة أربع مجلدات غير الرسائل والقواعد التي كتبها، وغير كتب أخرى في الرد على المنطق ككتاب الإشارات لابن سينا، وكتاب في الرد على المنطق، وكل هذه الكتب لم تعرف ولم تنشر بعد^(٤).

أما في مجال علم الكلام فإن كثيراً من كتبه الهامة لم يتم نشرها بعد، ولعل من أشهر كتبه في هذا المجال التي تم تحقيقها مؤخراً كتابه "نقض أساس التقديس"^(٥).

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٤١)، والألوسي، جلاء العينين بمحاكمة الأحمديين، تحقيق: الداني بن منيرك زهوي، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ص (٢٤)، وابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سلمان العثيمين، مكتبة العبيكان، (الرياض - السعودية)، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م، ج ٤، ص (٥٠٠).

(٢) طبع بمكتبة القيمة، (مومباي - الهند)، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م، وطبع بمؤسسة الريان، (بيروت - لبنان)، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

(٣) قام بتحقيقه: محمد رشاد سالم، طبع بدار الهدى النبوي، (المنصورة - مصر)، ودار الفضيلة، (الرياض - السعودية)، وطبع على نفقة المحسنين وقف لله تعالى ١٤٠٦ هـ.

(٤) انظر: محمد رشاد، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، (الصفاء - الكويت)، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص (٢٣).

(٥) قام بتحقيقه: موسى بن سليمان الدويش، طبع بمكتبة العلوم والحكم، (المدينة المنورة - السعودية)، ١٤٢٥ هـ.

والذي يميز ثقافة ابن تيمية أنها ثقافة إسلامية عميقة بالدرجة الأولى، وأنه يتبع فيها منهج أهل السنة والجماعة إتباعاً دقيقاً، وخاصة منهج الإمام احمد بن حنبل، وكبار علماء الحنابلة، وإن كان يأخذ عن كافة علماء المذاهب الأربعة، وعن كبار المحدثين، بل يزيد الأمر عن ذلك حيث أنه يستفيد من كل المفكرين والنظار فيما كان فيه التأييد والتدعيم لمذهب أهل السنة والجماعة، كاستفادته من كتاب "الدقائق" للباقلاني وهو أشعري، ومن كلام ابن النوبختي وهو من الشيعة الإثني عشرية في رده على المنطق.

فهو يأخذ من كل معين يجد فيه نصرته لمذهب أهل السنة والجماعة، ولما يؤمن بأنه الحق، ويطرح منه ما يخالف ذلك، وهو يعترف لكل عالم بما فيه من خير، كما بين ما هو عليه من باطل، ويشهد لذلك موقفه من الإمام الغزالي رغم هجومه عليه إلا أنه يشيد بكتابه "فضائح الباطنية"^(١).

ومع أنه يقرر أن الغزالي كان متناقضاً إلا انه يسجل له أنه أفلح في آخر حياته عن الاشتغال بالعلوم الفلسفية والكلامية، وانصرف إلى الاشتغال بعلم الحديث، حيث قال: "وآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم، ومات وهو مشغل بذلك"^(٢).

وكذلك على الرغم من هجومه على الباقلاني، وخاصة في آرائه عن النبوات والمعجزات، إلا أنه يقرر أنه أفضل الأشاعرة ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده^(٣).

وهكذا فإن ثقافة ابن تيمية هو أن يسجل الفضل لذويه مهما اختلف معهم، ولا تمنعه مخالفته لخصومه من الاستفادة مما في كلامهم من حق، ولم يكن خلافه معهم سبباً في أن يجحد فضلهم أو أن يحاربهم برأي لا يؤمن هو نفسه به.

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق : عبد الصمد شرف الدين المكتبي ، مؤسسة الريان (بيروت - لبنان) ط١ ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م ، ص (١٨٤ - ١٨٥).

(٢) انظر: ابن تيمية، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة (السبعينية)، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، (المدينة المنورة - السعودية)، ط٣ ، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١١ م ، ص (٢٧٩).

(٣) انظر: ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، (الرياض - السعودية)، ط٢ ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م ، ص (٥٠٩).

وقد سبق الإشارة إلى موقفه من هجمات التتار الذي تصدى لهم بكل ما يملك من قوة علمية ونفسية بل وبدنية، حتى أنه خرج مع الجند يقاتل معهم ويحرضهم على الصمود في وجه العدو.

هذا مجمل من ثقافة الإمام ابن تيمية، والتي لا تخفى على الباحثين ورواد العلم، ولا تحتاج إلى مزيد من البيان.

(٢) ثقافة الإمام الغزالي "رحمه الله":

سمي الإمام الغزالي بحجة الإسلام، رغما عن مهاجمة الكثير من العلماء له بسبب ثقافته الإسلامية التي كانت محدودة خاصة في علم الحديث، حيث كانت تكثر الأحاديث الضعيفة في كتبه عامة، وفي كتابه الإحياء خاصة، وقد سجل عليه ذلك أكثر من عالم مثل أبو بكر الطرطوشي^(١) الذي قال عنه: "شحن أبو حامد الإحياء بالكذب على رسول الله - عليه وسلم - فلا اعلم كتاباً على بسيط الأرض أكثر كذباً منه"^(٢).

وذكر عنه الإمام ابن الجوزي أشياء كثيرة منها قوله: "وأخذ في تصنيف كتاب الإحياء في القدس، ثم أتمه بدمشق، إلا أنه وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه"^(٣)، وكذلك قوله: "ثم إنه نظر في كتاب أبي طالب المكي^(٤) (وهو قوت القلوب)،

(١) هو أبو بكر محمد بن الوليد الأندلسي الطرطوشي، فقه مالكي، رحل إلى الشرق عام ٤٧٦هـ، والطرطوشي نسبة إلى طرطوشة آخر بلاد المسلمين بالأندلس، صحب القاضي الباجي، وأخذ عنه رسائل الخلاف، صنف سراج الملوك للمأمون بن البطاحي، وصنف طريقة في الخلاف، روى عنه السلفي وغيره، توفي سنة ٥٢٠هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ج ٤، ص (٢٦٤).

(٢) عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم: أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر، (دمشق - سوريا)، ص (٧٥).

(٣) ابن الجوزي، المنتظم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١٧، ص (١٢٥).

(٤) هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي، كان من أهل الجبل، نشأ في مكة، وتزهد وله لسان حلو في التصوف، من أشهر مصنفاته "قوت القلوب"، توفي ببغداد سنة ٣٨٦هـ. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ١٤، ص (٣٠٣)، وابن الجوزي، المنتظم، ج ١٤، ص (٣٨٥).

وكلام المتصوفة القدماء، فاجتذبه ذلك بمرّة عما يوجبه الفقه، وذكر في كتاب الإحياء من الأحاديث الموضوعية وما لا يصلح غير قليل، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل^(١).

وقال عنه الذهبي في سيره أنه: "ولم يكن له علم بالآثار ولا خبرة بالسنن النبوية العاصية على العقل"^(٢).

وها هو الغزالي نفسه يعترف بهذا فيقول: "وبضاعتي في علم الحديث مزجاة، فموضع الحوض لا يعرف إلا بمجرد النقل، فليرجع فيه إلى الأحاديث"^(٣)، ومع شدة تعصب السبكي للغزالي فقد نقل أن الغزالي لم يكن له إسناد ولا طلب شيئاً من الحديث، ولم أر له إلا حديثاً واحداً، وأنه ما حدث بشيء، وإن حدث فيسير، لأن رواية الحديث ما انتشرت عنه^(٤).

أما جوانب ثقافته الأخرى فلم أجد من أجملها كابن تيمية الذي قال فيه: "وأبو حامد مادته الكلامية من كلام شيخه في الإرشاد، والشامل، ونحوها مضموماً إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن الباقلاني - مذهب الواقفة وتصويب المجتهدين ونحو ذلك - وضم إلى ذلك ما أخذه من كلام أبي زيد الدبوسي^(٥)، وغيره في القياس ونحوه، وأما في الكلام فطريقته طريقة شيخه دون القاضي أبي بكر، وشيخه في أصول الفقه يميل إلى مذهب الشافعي وطريقة الفقهاء التي هي أصوب من طريقة الواقفة، ومادة أبي حامد في الفلسفة من كلام ابن سينا، ولهذا يقال: أبو

(١) المصدر السابق، ص ١٧، ص (١٢٦).

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ١٩، ص (٣٢٨).

(٣) الغزالي، قانون التأويل، تعليق: محمود بيجو، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، بدون دار نشر، ص (٣٠).

(٤) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢١٥، ٢٠٠).

(٥) هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، أول من وضع علم الخلاف، كان فقيهاً، وقاضياً، شيخ الحنفية، ومن كبارهم من أشهر مصنّفاته كتاب "الأسرار وتقديم الأدلة"، توفي ببخارى سنة ٤٣٠ هـ، انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت - لبنان)، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ١٧، ص (٢٠١)، وبدر الدين العيني، معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ج ٣، ص (٤٠٣)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٣، ص (٤٨).

حامد أمرضه الشفاء، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا، ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك، وأما في التصوف وهو أجل علومه وبه نبل، فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي الذي يذكره في المنجيات، فإن عامته مأخوذ من كلام أبي طالب، ولكن كان أبو طالب أشد وأعلى، وما يذكره في ربع المهلكات فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية^(١).

ولكن ابن تيمية في غاية الدقة، وقد ذكر بعضه غيره من العلماء، بل وقد ذكر تلاميذ الغزالي نحو ذلك حيث وصف بأنه بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع^(٢).

وكذلك ما ذكره الطرطوشي أن الغزالي شبك كتابه الإحياء بمذاهب الفلاسفة ورموز الحلاج، ومعاني رسائل إخوان الصفا، وهم يرون النبوة مكتسبة^(٣).

وكذلك ذكر أن المازري^(٤) قال عنه انه تأثر بالفلسفة ورسائل إخوان الصفا، وأنهلا تأثر بكتب أبو حيان التوحيدي^(٥).

وقد سجل كثير من الباحثين المحدثين والمعاصرين تأثره بالفلسفة وبابن سينا بوجه خاص، وقد ذكر صاحب كتاب الحقيقة عند الغزالي، أنه ألف كتاباً في علم الكلام بل وفي الفلسفة مثل كتابه تهافت الفلاسفة ليرضى العوام ولكنها لا تمثل آراء الغزالي الحقيقية^(٦)، وهو يستشهد بكلام الغزالي في كتابه جواهر القرآن، حيث يقول: "ومقصود هذا العلم (علم الكلام) حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ولا يكون هذا العلم مليوناً بكشف الحقائق،

(١) ابن تيمية، بغية المرئاد "السبعينية"، مرجع سابق، ص (٤٤٨-٤٤٩)، وقد أشار إلى ذلك الدكتور: أبو العلا عفيفي في مقاله في مهرجان الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، (دمشق - سوريا)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م، ص (٧٤٩).

(٢) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص (٣٢٧).

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١٩، ص (٤٩٥).

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن علي المازري، المالكي، الحافظ المحدث، عارفاً بعلوم الحديث، سمع الكثير وسافر البلاد، وكتب الكثير، مات عن عمر ثلاث وثمانين، سنة ٥٣٦هـ. انظر: بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتاب، (مصر)، ج ٥، ص (٢٦٩). وابن قنفذ القسطيني، الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، (بيروت - لبنان)، ط ٤، ١٤٠٣هـ-١٩٨٨م، ص (٢٧٧).

(٥) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص (٣٤١).

(٦) انظر: سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ٤، ص (٣٩).

ويجنسه يتعلق الكتاب الذي صفناه في تهافت الفلاسفة، والذي أوردناه في الرد على الباطنية في الكتاب الملقب بالمستظهري وفي كتاب حجة الحق، وقواصم الباطنية، وكتاب مفصل الخلاف في أصول الدين، ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل طرق الحاجة بالبرهان الحقيقي، وقد أودعناه كتاب "محك النظر" وكتاب "معيان العلم" على وجه لا يلقى مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحجة والشبهة من لم يحط بهما علماً^(١).

ويستنتج من ذلك أن كلام الغزالي معناه أن أفكار الفلاسفة ليست باطلية عنده في ذاتها، وإنما الباطل هو ذكرها للعامة، وما ذكره من أن الفلسفة والمنطق طريقهما الحجة والبرهان على عكس الكلام الذي يعتمد على المجادلة^(٢).

وقد اعترف الغزالي بتأثره ببعض كتب الشيوخ الصوفية، فقال: "قابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي "رحمه الله"، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد^(٣)، والشبلي^(٤)، وأبي يزيد البسطامي^(٥)،.... وغيرهم من المشايخ"^(٦).

(١) الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القبانى، دار إحياء العلوم، (بيروت - لبنان)، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص (٣٩).

(٢) انظر: سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص (٣٩-٤٠).

(٣) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، أصل أبيه من نهاوند، كان يعرف بالقواريري نسبة إلى عمل القوارير، وعرف بالخرزاز لأنه كان يعمل الخز، أبو القاسم الصوفي، ومن أكثر الصوفية، بل عد شيخ التصوف، من أشهر مصنفاته ورسائله دواء الأرواح، توفى سنة ٢٩٧هـ، وقيل سنة ٢٩٨هـ. انظر: ابن خلكان، وفيان الأعيان، ج ١، ص (٣٧٣-٣٧٤)، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ج ٧، ص (٢٤١-٢٤٢).

(٤) هو أبو بكر دلف بن حجر، وقيل جعفر، بن يونس المعروف بالشبلي، الخرساني الأصل، البغدادي المولد والمنشأ، المالكي المذهب، صحب الجنيد، كان من أندر الزهاد من الذين انقطعوا للعبادة والرياضة، توفى سنة ٣٣٤هـ ببغداد ودفن في مقبرة الخيزران، عن عمر سبع وثمانون سنة وقيل ٣٣٥هـ. انظر: ابن خلكان، وفيان الأعيان، ج ٢، ص (٢٧٣-٢٧٦).

(٥) وهو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي البسطامي، أبو يزيد الزاهد، كان جده ماجوسيا ثم أسلم، أحد الصوفية الكبار، توفى سنة ٢٦١هـ، وقيل سنة ٢٦٤هـ. انظر: ابن خلكان، وفيان العيان، ج ٢، ص (٥٣١).

(٦) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، (بيروت - لبنان)، ص (١٣٠-١٣٢).

وهو يحاول في بعض كتبه أن يبين أنه تأثر بهذه الكتب تأثر اقتباس لا تأثر متابعة، ولكن تأثره بقوت القلوب لأبي طالب المكي كان عظيماً، وقد لوحظ ذلك على الغزالي إذ يوجد تشابه في ترتيب أبواب الكتابين، كما يوجد تشابه في موضوعات بابي التوكل والمحبة خاصة^(١).

وقد أشار كثير من الباحثين والعلماء إلى اضطراب الغزالي وتردده وتناقضه إذ قيل فيه: "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت أفكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب "الميزان"^(٢) أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب المنفذ من الضلال أن اعتقاده هو اعتقاد الصوفية، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث"^(٣).

وقد نفى أن يكون الغزالي قائلًا بالبعث الروحاني، ولكنه يعود في مواضع أخرى فيؤكد انه تابع الفلاسفة عامة، وابن سينا خاصة من أكثر أقوالهم، وقد تابع ابن سينا متابعة تامة في كلامه عن النفس وخاصة في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"^(٤).

وهذا الرأي يذكره نفسه ابن تيمية في رسالته "السبعينية" حيث يقول: "صاحب الجواهر لكثرة نظره في كلامهم واستمراره منهم مزج في كلامه كثيراً من كلامهم، وإن كان قد يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه في موضع آخر، وفي أواخر كلامه قطع بأن كلامهم لا يفيد علماً ولا يقيناً، بل وكذلك قطع في كلام المتكلمين وآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم، ومات وهو مشتغل بذلك"^(٥).

(١) انظر: زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، (القاهرة - مصر)، ص (٨٥).

(٢) يقصد به كتابه ميزان العمل، وانظر: الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ١، ١٩٦٤م، ص (١٦٧).

(٣) ابن الطفيل، حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المعارف، (مصر)، ص (٦٣).

(٤) انظر: سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالي، ص (٣٥٨-٣٧١).

(٥) ابن تيمية، بغية المرئد "السبعينية"، ص (٢٧٩).

وقد حدثنا الغزالي عن الشك الذي خامر عقله، وعن الأزمة العقلية والنفسية التي عرضت له بعد ذلك، فذكر أنه شك في المحسوسات ثم في العقليات حتى أنه ظل كما حدثنا عن نفسه قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفاه الله تعالى من ذلك المرض^(١).

كما أكد في موضع آخر بين فيه فائدة الشك حيث قال: "فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"^(٢).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الشك صاحب الغزالي حتى سنة ٤٨٨ وهو في سن الأربعين تقريباً^(٣).

والغزالي يبين أنه لا يجوز للمرء أن يفصح عن كل آرائه لجميع الناس، لأنه يقسم الناس إلى ثلاثة أصناف هي:

- ١- عوام وهم أهل السلامة، البله وهم أهل الجنة.
- ٢- الخواص، وهم أهل الذكاء والبصيرة.
- ٣- طائفة بينهم وهم أهل الجدل والشغب، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة^(٤).

وإلى هذا التقسيم أشار الفلاسفة كابن سينا بوجه خاص حيث قسم الناس إلى عوام (خطابيين)، ومتكلمين (جدليين)، وفلاسفة (برهانين)^(٥).

ولذلك فإن الغزالي يقول أن للمذهب ثلاثة مراتب هي:

(١) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص (٨٦).

(٢) الغزالي، ميزان العمل، ص (٤٠٩).

(٣) انظر: عمر فروخ، مقال رجوع الغزالي إلى اليقين، ضمن مهرجان الغزالي، ص (٣٠٥) وما بعدها.

(٤) انظر: الغزالي، القسطاس المستقيم، تعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، (دمشق - سوريا)، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ص (٦٢).

(٥) انظر: محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، (الصفاء - الكويت)، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢، ص (١٥).

- ١- ما يتعصب له المرء في المباحة والمناظرات، ويبين سبب ذلك انه مذهب البلد الذي نشأ فيه، ومذهب أهله ومعلميه، وهو إما مذهب الأشعري أو الاعتزالي.
- ٢- مذهب المسترشدين أو ما ينطبق على من جاءه مستفيداً مسترشداً، وهو يختلف بحسب المسترشد، فلو كان بليداً جافاً الطبع فلا يقال له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم، ولا خارجه، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه، بل ينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش.
- ٣- المذهب الثالث ما يعتقده الرجل سراً بينه وبين الله عز وجل، لا يطلع عليه غير الله تعالى، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه^(١).

وهذا هو السبب الذي جعل الغزالي يكتب كتباً للعامة وكتباً أخرى للخاصة سماها أحياناً بالكتب "المضمون بها على غير أهلها".

وقد اختلف الباحثون في تعيين هذه الكتب الخاصة ككتابه "المضمون بها على غير أهلها"، إلا أنهم اتفقوا على انه ألف كتباً من هذا النوع أودعها أفكاراً لم يتمكن من التصريح بها لعامة الناس إشفافاً عليهم من الضلال، ولعل هذا يتضح في عناوين كتبه ورسائله مثل "الاقتصاد في الاعتقاد" وكتابه "إلجام العوام عن علم الكلام" وكتابه الذي سبق ذكره أولاً^(٢).

والمنهج الذي سلكه الغزالي في مهاجمة خصومه بينه لنا بنفسه، حيث قال: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة..... فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"^(٣).

(١) انظر: الغزالي، ميزان العمل، ص (٤٠٦-٤٠٩).

(٢) محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص (١٧).

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ٨، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ص (٨٢-٨٣).

وهذا يعنى أن الغزالي في سبيل هدم الفلسفة وبيان تناقضها وتهافتها لا مانع عنده من أن يأخذ أقوال خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم.

ومما سبق يستخلص ما يلي:

- ١- أجمع المؤرخون على أن ابن تيمية كان واسع الاطلاع على العلوم الشرعية والعقلية على حد سواء، والذي يميز ثقافته أنها ثقافة إسلامية عميقة بالدرجة الأولى، وأنه يتبع فيها منهج أهل السنة والجماعة اتباعًا دقيقًا، خاصة منهج الإمام أحمد بن حنبل، وكافة علماء المذاهب الأربعة وكبار المحدثين.
- ٢- أنه ليس كغيره من العلماء يستفيد من كل المفكرين والنظار فيما كان فيه التأييد والتدعيم لمذهب أهل السنة والجماعة، وي طرح منه ما يخالف ذلك، ويعترف لكل عالم بما فيه خير، مبيِّنًا ما هو عليه من باطل، وهو يسجل الفضل لذويه مهما اختلف معهم، ولا تمنعه مخالفته لخصومه من الاستفادة مما في كلامهم من حق، فلم يكن خلافه معهم سببًا في أن يجحد فضلهم، أو أن يحاربهم برأي لا يؤمن هو نفسه به.
- ٣- سمي الغزالي بحجة الإسلام رغم مهاجمة الكثير من العلماء له بسبب ما وقع فيه من خطأ لاستشهاده بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، وهو نفسه معترف بهذا، فقد كان مهتمًا بكلام المتكلمين والفلاسفة، وعلماء أصول الفقه، منكبًا على دراستها، ولا يلتفت لعم الحديث ولا اهتم به إلا في آخر حياته.
- ٤- مر الغزالي بمرحلة الشك، وأزمة عقلية ونفسية كان فيها قرابة الشهرين على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحال النطق والمقال، حتى شفاه الله من هذا المرض، مبيِّنًا لنا أن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال.
- ٥- أن الغزالي في سبيل هدم الفلسفة، وبيان تناقضها وتهافتها لا مانع عنده من أن يأخذ أقوال خصومه من المعتزلة والكرامية وغيرهم.

ثانياً: منهج الإمامين في العقيدة:

(١) منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في العقيدة:

إن منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في العقيدة كان منطلقاً من مركز معلوماته الأساسية وهي: الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة، إذ هذه هي المعلومات التي لقنها منذ نعومة أظفاره وشب عليها، وعاش عليها كهلاً ثم مات وهو يدافع عنها شيخاً، هذا مع أنه درس العلوم التي كانت من أسباب انحراف كثير من الناس، كالفلسفة والمنطق اليوناني وعلم الكلام، وتفهمها وتعمق فيها ليدرك مواطن الزيغ فيها، وأسباب ضلال أصحابها.

فرد على المتكلمين بقواعد حسان ثابتة استخرجها من استقراء القرآن الكريم وما فيه من أساليب جدلية وبين حيال ذلك ما كان عليه السلف الصالح، ثم رد على المناطقة ونقض المنطق، وفضح الباطنية وأفتى فيهم فتاوى موثقة لم يتمكنوا من التهرب من انطباقها عليهم، وبين منهاج السنة ودحض مفتريات الزنادقة من المتصوفة وأهل البدع عموماً.

ولقد اتضح من دراسة عصر ابن تيمية وما كان فيه من الاتجاهات المتناحرة والمتصارعة للنيل من الإسلام، وما كان لتعدد الفرق واختلافها وما تولد عنها من جدال عقيم وخصومة في الدين.

كل تلك العوامل كان لها أثرها في أن يرى الإمام ابن تيمية أن الجهاد الفكري لا يقل أهمية عن الجهاد العسكري، ولهذا أخذت العقيدة ودراستها منه شطراً هاماً من حياته إن لم تكن حياته كلها.

ولقد تطرق الإمام ابن تيمية إلى سائر قضايا العقيدة، وكان تعدد الملل والنحل في عصره من أهم العوامل في بحث العديد من هذه القضايا المتعددة والمسائل المختلفة.

وعلى رأس هذه القضايا العقدية التي تكون منها منهج ابن تيمية في العقيدة مسألة الإيمان، والتي كان لابن تيمية منها كتاب خاص سماه "بالإيمان"، وكذلك مسألة القضاء والقدر والتي كان له فيها رسالة في القضاء والقدر، وكذا مسألة التوحيد والأسماء والصفات

والتوسل والوسيلة وغيرها من مسائل العقيدة التي كانت محل كتاباته المتميزة، وسوف أختار بعض النماذج من هذه القضايا والمسائل كالاتي:

أ- الإيمان:

حيث بين الإمام ابن تيمية انه قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح، فقال: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: "إن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر"^(١).

كما بين أن الإيمان يزيد وينقص، أى يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿لِيُزِدَاؤُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح، الآية "٤")^(٢).

أما في مسألة القضاء والقدر فقد بين ذلك من خلال رسالته التي سئل فيها عن القضاء والقدر سؤالين أولهما عن أقوام يحتجون بسابق القدر، ويقولون: إنه قد مضى الأمر والشقي شقي والسعيد سعيد محتجين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (الأنبياء: الآية "١٠١")، فأجاب -رحمه الله- بأن هؤلاء القوم إذا أصروا على هذا الاعتقاد كانوا أكفر من اليهود والنصارى حيث بين أن اليهود والنصارى كانوا يؤمنون بالأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب لكنهم حرفوا وبدلوا كلام الله فآمنوا ببعض وكفروا ببعض، ثم ساق لذلك من الأدلة ما لا أستطيع ذكره في هذا المقام^(٣).

وبذلك استطاع أن ينهى ذلك الجدل العقيم، وأن يقطع على المحتجين بالقدر في ارتكابهم للمعاصي، فأثبت للعبد إرادة وفعلاً على العقيدة، ولكنه بين أن العبد لم يخلق فعله وإرادته، وإنما الله هو الذي خلق فعله وإرادته كما خلقه، فالعبد مريد لأن الله أراد له أن

(١) ابن تيمية، كتاب الإيمان، دار ابن خلدون، (الإسكندرية - مصر)، ص (٢٦٤).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص (١٩٥-١٩٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، سؤالان في القضاء والقدر، تعليق: أبو المجد حرك، الدار المصرية اللبنانية، (القاهرة- مصر)، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص (٩-١٦)، وانظر: ص (٢٣) وما بعدها في إجابة السؤال الثاني.

يكون مريداً، وهو قادر لأن الله أراد أن يكون له القدرة على فعل الأمر وتركه، ولذلك فعليه أن يعمل ولا يحق له أن يحتج^(١).

أما التوحيد فقد بين أن مجرد الاعتراف بوحداية الخالق وحده لا تكفي لأن المشركين اعترفوا بأن الله خالق كل شئ ومع ذلك أشركوا في العبادة، مؤكداً أنه لا بد من توحيد العبادة والتوجه بها إلى الله وحده لا شريك له، ومن لوازم التوحيد إبطال ما يناقضه من العقائد الفاسدة^(٢).

ولعل المقام لا يتسع لبيان عقيدة الإمام كاملة، حيث أجمل عقيدته في منظومته المسماة اللامية، والتي أجاب فيها عن الذي سأله عن عقيدته، حيث تتبع فيها ما كتبه من مسائل العقيدة، المتفرقة في كتبه ورسائله، فلم أجدها تخرج عما كتبه في هذه المنظومة.

فابن تيمية بدأ منظومته ببيان مذهبه وعقيدته مبيناً أنها ثابتة لا تتغير ولا تتحول بقوله:

يا سائلي عن مذهبي وعقيدتي *** رزق الهدى من الهداية يسأل
اسمع كلام محقق في قوله *** لا ينتني عنه ولا يتبدل^(٣)

ثم بين عقيدته في مودة أهل بيت النبي -صلى الله عليه وسلم- وحبه لأصحابه وأنها من الطاعات فقال:

حب الصحابة كلهم لي مذهب *** ومودة القربى بها أتوسل^(٤)

ثم بين عقيدته في القرآن وأنه كلام الله وأنه غير مخلوق بقوله:

(١) انظر: المصدر نفسه، ص (١٨) وما بعدها.

(٢) انظر: ابن تيمية، التوسل والوسيلة، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفكر اللبناني، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٩٩٢م، ص (١٥٣) وما بعدها.

(٣) ابن تيمية، اللآلئ البهية شرح لامية شيخ الإسلام ابن تيمية، تصنيف: أحمد بن عبد الله المرادوي الحنبلي، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، دار ابن حزم، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص (٢٩).

(٤) المصدر السابق، ص (٢٩).

وأقول في القرآن ما جاءت به *** آياته فهو القديم المنزل^(١)

أما في الصفات، فقال:

وجميع آيات الصفات أمرها *** حقا كما نقل الطراز الأول^(٢)

إلى أن اختتم منظومته ببيان أن هذه عقيدة السلف الصالح كالشافعي ومالك وأبو

حنيفة وابن حنبل، فقال:

هذا اعتقاد الشافعي ومالك *** وأبو حنيفة ثم أحمد ينقل

فإن اتبعت سبيلهم فموفق *** وإن ابتدعت فما عليك ممول^(٣)

وبهذه الجهود أحيأ في الأمة روح النظر والابتعاد عن المنزقات مع توضيح منهج السلف الصالح، وما كانوا عليه من بعد عن مواطن الشبه، مع التمسك بالمنصوص وفهمه على مقتضيات المعقول والمنقول، وما تم وصفه من منهج الإمام فمؤلفاته شاهده به ومتواتر عنه نقله^(٤).

ومن خلال ما سبق يمكن تحديد منهجه في أمرين هما:

١- استخراج العقيدة من النصوص وجعلها أساساً في المنهج .

٢- رفضه للتأويل وبيان فساد طريقه، وارتباط أصحابه بمقدمات فلسفية باطلة.

أما استخراج العقيدة من النصوص فهذا منهج الإمام ابن تيمية في أصول الدين الذي هو كمنهجه في الفروع، فكما يستخرج الأحكام الفرعية من النصوص، فكذلك الأمور العقدية لأن الدين مجموع الأمرين، فما يسلك في تعرف أحدهما يسلك لا محالة لاستخراج الثاني، وقد انفرد الإمام ابن تيمية بهذا المنهج عن الفلاسفة والمتكلمين الذين وقفوا من القرآن والسنة مواقف سلبية أو هامشية.

(١) المصدر نفسه، ص (٢٩).

(٢) المصدر نفسه، ص (٣٢).

(٣) المصدر نفسه، ص (٣٢).

(٤) انظر: محمد ولد الداه ولد احمد ولد الطالب عيسى، النبوة بين الإمامين الغزالي وابن تيمية، دار طوق

النجاة، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٥ م، ص (٤٨).

وقد حز في نفس الإمام ابن تيمية أن تترك أدلة القرآن وراء الظهور، وهاله ما رأى من الإمام الرازي ومن تبعه، إذ يقولون أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال من الأحوال لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى دفع المعارض العقلي، وأن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي، يناقض ما دل عليه القرآن الكريم^(١).

ويصف الأمر بأنه لم يقف عند هذا الحد من جعل العقل حاكماً على القرآن، بل إن ذلك يؤدي إلى أن المنطق يجب تقديمه على القرآن، لأنه حينئذ هو المرجع وليست هناك وسائل قطعية إلا فيه وبه.

ومعنى ذلك أن الصحابة -رضي الله عنهم- حين جهلوه فقد جهلوا الوسائل القطعية لفهم هذا الدين، وكأن الصحابة والتابعين ما كانوا عالمين بأصول الدين إلا عن طريق ظني، حيث لم يتوافر لديهم الطريق القطعي الموجود في المنطق الذي لم يدخل في الفكر الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري.

بل إن هذا المنكر من قولهم قد يتجاوز الصحابة -رضي الله عنهم- إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- لأنه يلزم من قولهم كما قال ابن تيمية -رحمه الله- أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يكن يعرف معنى ما تكلم به من أحاديث الصفات، لأنه -صلى الله عليه وسلم- لم يحاول تأويل الصفات في القرآن بما يتفق مع القواعد المنطقية والتأويلات الكلامية كما يزعمون^(٢).

وقد أكد منهجه في رسالته الفرقان، حيث أشار إلى أن الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب إتباعه، وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق وما سواه من كلام يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق وإن خالفه فهو باطل، وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (السعودية)، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج١، ص (٤-٥).

(٢) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص (٥٥).

مجملاً لا يعرف مراد صاحبه، أو قد يعرف مراده، ولكن لم يعرف هل جاء الرسول -
صلى الله عليه وسلم - بتصديقه أو تكذيبه، فإنه يمك فلا يتكلم إلا بعلم^(١).

كما أشار إلى منهجه بقوله: "ثم من طريقة أهل السنة والجماعة، إتباع آثار رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - باطناً وظاهراً، وإتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار،
ويؤثرون كلام الله على غيره من كلام أخبار الناس، ويقدمون هدى محمد - صلى الله عليه وسلم - على
هدى كل أحد"^(٢).

مؤكداً بذلك أن الشرع أصله القرآن الكريم وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - مبنية له وشارحة
والرسول - صلى الله عليه وسلم - مبلغ، والصحابة - رضوان الله عليهم - تلقوا هذا البيان والتبليغ، وأمروا
بأدائه كما سمعوه وفقهوه، والتابعون لهم بإحسان تلقوه عنهم وساروا على نهجهم، تلك هي
المنابع الصافية التي يجب الأخذ منها في نظر الإمام ابن تيمية، ولهذا فهو لا يتبع أحداً
بعد الله ورسوله إلا الصحابة، مستأنساً بكلام التابعين لهم بإحسان، وكثيراً ما كان يدعو
معارضيه إلى التحاكم إلى أهل القرون الثلاثة الأولى المفضلة عن سائر القرون لأن
آثارهم أقوى وأجدى بالإتباع^(٣).

هكذا فسر الإمام ابن تيمية معنى الأخذ بالنصوص واتخاذها منهجاً له، وكما جعل
الأساس الأول في منهجه العقدي هو النصوص من الكتاب والسنة، فإن الأساس الثاني
في منهجه هو رفض تأويل تلك النصوص؛ لأن التأويل عند المتكلمين يقتضي اتخاذ
العقل أصلاً في تأويل النص، حيث يتم فيها تقديم العقل على النص، وإن ظهر تعارض
بينهما قدموا العقل وأولوا النقل بما يوافقه، وفي هذا يقول ابن تيمية عنهم: "ومثل هذا
القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله،

(١) انظر: ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق: حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، (بيروت -
لبنان)، ط ٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص (٢٧-٢٨).

(٢) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان)،
ج ١، ص (٤٠٩-٤١٠).

(٣) انظر: سيد عبد العزيز السيلي، العقيدة السلفية بين الإمام أحمد والإمام ابن تيمية، ص (٢٧٦).

فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه"^(١).

ثم يقول عنهم مقارناً بينهم وبين النصارى، واصفاً بأن ما قالوه يشبه ما قالتها النصارى في ردهم لنصوص التوراة والإنجيل، ووضعهم عقيدة آمنوا بها خالفت ما جاءت به التوراة والإنجيل، حيث ذكر أن النصارى، أكثر تصديقاً لأنبيائهم من هؤلاء، معللاً ذلك أنهم وضعوا ما وضعوه معتمدين على فهمهم لهذه النصوص التي ورثوها عن أنبيائهم، وهم في ذلك كسائر المغالطين ممن يحتج بالسمعيات، فإن غلظه إما في الإسناد أو في المتن، واصفاً المتكلمين بأنهم وضعوا هذه القوانين التي اعتمدوا عليها على ما رأوا بعقولهم، حيث أنهم غلطوا في الرأي والعقل معاً، واصفاً إياهم بأنهم أبعد إلى تعظيم الأنبياء والرسول من النصارى، وقد وضعهم في هذه الدرجة لأنهم قدموا العقل على النقل بحجة أنه الأصل، وأنه يجب تقديمه عند التعارض، وقد اعترض على هذه القاعدة بأن النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح-، وهذا ما دفعه إلى تأليفه كتابه "درء تعارض العقل والنقل"^(٢).

ولعل منهجه في التأويل لا يحتاج إلى مزيد من البيان فهو واضح وضوح الشمس في وقت الضحى.

(٢) منهج الإمام الغزالي في العقيدة:

من خلال النظر إلى حياة الإمام الغزالي فإنك تراه بدأ متفقهاً على مذهب الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى-، وترى أن أبرز شيوخه المعروفين إمام الحرمين وهو أصولي متكلم على طريقة الأشاعرة، ومن خلال النظرة الأولى أو من الوهلة الأولى فإنه يبدو أشعري العقيدة، وهذا واضح من خلال عقيدته^(٣)، إلا أنه وكما اشتهر عن الإمام الغزالي، فإنه لم يستقر على منهج معين، حيث كان مع المتكلمين وكان أولهم في هذا العلم، وكان

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص (٦).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص (٦-٧).

(٣) انظر: أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحقيق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرزي، (القاهرة -

مصر)، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص (٢٥-٣٠).

مع الفلاسفة فكان فيلسوفهم، إلا أنه سرعان ما تغير منهجه منهم بالانقلاب عليهم وذمهم، وبيان عوارهم، وكما اشتهر عليه مع منهجه في الشك والعزلة والخلوة، ولجؤئه إلى طريق التصوف إلى أنه ترك كل ذلك متوجهاً إلى دراسة الحديث حتى مات على ذلك، والإمام الغزالي بنى منهجه على أمرين هما:

١- الصمت والخلوة، والذي سبق الإشارة إليه في الحالة السياسية والاجتماعية من عصر الإمام الغزالي.

٢- استدراك الأخطاء التي وقع فيها من خلال تصحيحها، ويبدو ذلك واضحاً من خلال أمور هي:

أ- تأليفه لكتابه "تهافت الفلاسفة"، والذي ألفه بعد كتابه "مقاصد الفلاسفة"، حيث استدرك فيه خطأه في الثناء على الفلاسفة مبيناً فيه هفواتهم.

ب- تأليفه لكتابه إجماع العوام عن علم الكلام، والذي ألفه بعد ان سار مع المتكلمين ودافع عن حججهم، حيث كان من أشهر المتكلمين حتى لقب بحجة الإسلام، إلا أنه استدرك خطأه ورجع عن هذا الطريق بتأليفه لهذا الكتاب والذي نوه من خلاله أنه لا يجب تعلم علم الكلام وتفشيه بين الناس.

ج- استدراكه لخطأه الذي وقع فيه من خلال مؤلفاته وخاصة كتاب الإحياء، والذي حشاه بعدد كبير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مما سبب له انتقادات كبيرة على مر العصور الإسلامية، وقد استدرك هذا الخطأ بقوله وعمله، أما القول فهو: "بضاعتي في علم الحديث مزجاة"^(١)، أى يسيرة لا يعتد بها، وأما العمل فقد شهد له العديد من العلماء وعلى رأسهم الإمام بن تيمية انه مات وهو يطالع الصحيحين، وكان من أجمل ما قرأت في هذا الشأن هو "وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى - صلى الله عليه وسلم - ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله"^(٢).

(١) الغزالي، قانون التأويل، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق - سوريا)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص (٣٠).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص (٢١٠).

وما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية من رجوعه وندمه على ما في كتبه إذا يقول بعد نقد لما جاء في كتبه عن النبوة وغيرها حيث قال: "ولهذا تبين له في آخر عمره إن طريق الصوفية لا تحصل مقصوده فطلب الهدى من طريق الآثار النبوية، واخذ يشتغل بالبخاري ومسلم، ومات أثناء ذلك على أحسن أحواله، وكان كارهاً ما وقع في كتبه من نحو هذه الأمور مما أنكرها الناس عليه"^(١).

ومما يزيل الشك في أن الإمام الغزالي بدأ جهوداً إصلاحية في منهجه في العقيدة ما ذكره في كتابه إجماع العوام عن علم الكلام حيث قال: "اعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأ فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبرهانه، فأقول: حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، نعم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة"^(٢).

ثم أخذ في البرهنة على ذلك من المنقول والمعقول، وقد أقام لذلك البرهان دليلاً، عقلي وسمعي، برهن من خلالهما على أن الحق هو مذهب السلف، ثم قسم البرهان العقلي إلى برهان عقلي كلي وبرهان عقلي تفصيلي، أما الكلي فينكشف بتسليم أربعة أصول وصفها بأنها مسلمة عند كل عاقل، أولها: أن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالإضافة إلى حسن المعاد هو النبي -صلى الله عليه وسلم- معللاً بأن ما ينتفع به في الآخرة أو يضر لا سبيل إلى معرفته بالتجربة، وثانيها: أنه -صلى الله عليه وسلم- أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد في معادهم ومعاشهم، وأنه لم يترك شيئاً من الوحي ولا أخفى ولا طوى منه عن الخلق شيئاً، ومن واقع حرصه على الخلق لم يترك شيئاً مما يقربهم إلى الجنة ورضى الله سبحانه إلا ودلهم وأمرهم وحثهم عليه، ولا شيئاً من يبعدهم عن النار وعن سخط الله إلا وحذرهم ونهاهم عنه في قوله وعمله، وثالثها: إن أعرف الناس بمعاني كلامه، وأحراهم بالوقوف على كنهه وإدراك أسرارهم الذين شاهدوا الوحي والتنزيل وعاصروه وصاحبوه، فهم

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص (١٧٥).

(٢) الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، (القاهرة - مصر)، ص (٣٢٠).

الذين لازموا آناء الليل والنهار، ورابعها: أنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل، والتعرض لمثل هذه الأمور، بل ما كان منهم إلا الزجر والنهي عن الخوض فيها، والسؤال عنها، والتكلم فيها^(١).

أما البرهان التفصيلي فوصفه بأنه لو ادعينا أن الحق هو مذهب السلف، وأن مذهب السلف هو توظيف الوظائف السبع على عوام الخلق في ظواهر الأخبار المتشابهة، فهذه أمور بيانها برهانها ولا يقدر أحد على جردها وإنكارها إن كان من أهل التمييز فضلاً عن العلماء والعقلاء، فهم أولى بعدم الإنكار لها^(٢)، إلى أن قال: "البرهان السمعي على ذلك، وطريقه أن تقول: الدليل على أن الحق مذهب السلف أن نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة، والخوض من جهة العوام في التأويل، والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنة محمودة"^(٣).

وفي كلامه هذا جعل الأصليين للبرهان السمعي هما:

- ١- بدعية البحث والتفتيش والسؤال عن هذه الأمور.
- ٢- أن كل بدعة ضلالة، وما دام هي ضلالة فهي مذمومة، فيكون نقيض هذه البدعة سنة محمودة.

أما أهم المسائل في بيان منهجه في العقيدة وهو التأويل، فكان كافياً ومفصلاً الكلام فيه، حيث كانت أحد الرسائل التي ألفها اسمها قانون التأويل، وقد فصل في رسالته إجماع العوام كثير من مسائل التأويل، فالتأويل عند الإمام الغزالي يعني: "بيان معنى المتشابه بعد إزالة ظاهره، مقسماً من يقعون في التأويل بأنهم ثلاثة العامي مع نفسه، والعارف مع العامي، والعارف مع نفسه وبينه وبين ربه"^(٤).

وقبل أن أخوض فيهم أود أن أنوه أن الإمام الغزالي أوضح معنى العامي، فقال: "وفي معنى العوام الأديب والنحوي والمحدث والمفسر، والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى

(١) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٣٨-٣٣٩).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٣٩).

(٣) المصدر نفسه، ص (٣٣٩-٣٤٠).

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٢٦).

المتجردين لعلم السباحة في بحار المعرفة"^(١)، واصفاً المتجردين لعلم السباحة في بحار المعرفة بقوله: "القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى الله، المستحقين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى"^(٢).

واصفاً إياهم بأنهم هو أهل الغوص في بحر المعرفة التي تكلم عليه، ومع ذلك فهم إن غاصوا في التأويل فهم على خطر عظيم قدره بأن كل عشرة منهم يسلم واحد ويغرق التسعة"^(٣).

وقد قسم الخائضين في التأويل إلى ثلاثة فئات هم: قوم مفرطون بتجريد النظر في المنقول وعدم استخدام العقل فيه، وقوم بعكسهم تماماً، أي أفرطوا في تجريد النظر إلى المعقول، وقوم متوسطون طمعوا في الجمع والتلفيق بين المنقول والمعقول، والمتوسطون انقسموا إلى فئات منهم من جعل العقل أصل والنقل فرع أو تابع له، ومن جعل النقل أصلاً والعقل تابع له، ومن جعل كلاهما أصلاً، وسعى إلى التاليف والتوفيق بينهما، ثم قسمهم إلى خمسة فرق هي: أولها: من جردوا النظر إلى المنقول، وثانيهما: من جردوا النظر إلى المعقول، ولم يكثروا من النقل، وثالثهما: من جعلوا العقل أصلاً فطال بحثهم عنه وضعفت عنايتهم بالنقل، ورابعهما: من جعلوا النقل أصلاً، وطالت ممارستهم له فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا من العقل ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بين العقل والنقل، وخامسهما: المتوسطة الجامعة بين العقل والنقل، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقاً، معتبرين أن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم المحقون في نظره، وأنهم نهجوا منهجاً قوياً"^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص (٣٢٦-٣٢٧).

(٢) المصدر نفسه، ص (٣٢٦-٣٢٧).

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٢٧).

(٤) انظر: الغزالي، قانون التأويل، ص (١٥-٢٠).

ثم ووصف المحقون منهم بأنهم ارتقوا مرتقاً صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا مسلكاً وعراً وشاقاً، معتبراً أن من أراد التلفيق بين العقل والنقل فلا يحيد تأويله عن أمرين هما: الأول: يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، والثاني: لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً، فيكون ذلك مشكلاً عليه لا يستطيع تأويله، كالحروف المذكورة في أول السور، معتبراً أن من يظن أنه يسلم من هذين الأمرين فهو إما قاصر في المعقول، ومتباعداً عن معرفة المجالات النظرية، فيرى ما لا يعرف استحالته ممكناً، وإما قاصراً عن مطالعة الأخبار، مجتمعاً له من مفرداتها ما يكثُر مباينتها للمعقول^(١).

وقد أوصى رحمه الله في هذا الصدد ثلاثة أمور حدد فيها منهجه من التأويل وهي:

- ١- أن لا يطمع في الاطلاع على هذه الأمور، قاصداً المراد تأويلها.
- ٢- أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، معتبراً أن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فالعله كذب في إثبات الشرع، إذ بالعقل يعرف الشرع، والعقل مزكى بالشرع.
- ٣- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، معتبراً أن الحكم على مراد الله تعالى، ومراد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالظن والتخمين خطر، والتخمين والظن جهل، وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات، والعاقل فيه بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة إلى أن أدري، معللاً ذلك إلى أنه لا يتعلق به عمل ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين، وهو يرى بعدم الحكم بالتخمين، لأنه أصوب وأسلم عند العقلاء، وأقرب إلى الأمن يوم القيامة حين يسأل عن ذلك^(٢).

ثم أجاب عن السؤال الذي يقول: قد فرقتم بين التأويل المقطوع والمظنون فيما يحصل القطع بصحة التأويل؟، أجاب بأنه يحصل بأمرين هما:

- ١- أن يكون المعنى مقطوع ثبوته لله تعالى كفقوية المرتبة.

(١) انظر: المصدر نفسه، ص (٢٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٢٠-٢٤).

٢- أن لا يكون اللفظ محتملاً إلا لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني، مستشهداً بفوقية المكان وفوقية الرتبة، معتبراً بطلان فوقية المكان لمعرفة التقديس، فلم يبق إلا فوقية الرتبة^(١).

وأردت أن أنوه إلى الأسئلة التي طرحت على الإمام الغزالي بخصوص استفادته من علم الكلام، ومن طرق أهل التعليم القائلين بعصمة الإمام، ومن طرق الفلسفة، ومن طريقة التصوف، فأجاب معتبراً أن الذي قسم فيه الطالبين للحق إلى أربعة أصناف هو من قصر النظر، إذ في الأمة من هو متمسك بالحق وفوت هؤلاء في اليقين والجد في طلب الحق والدفاع عما هو عليه، واصفاً هذه الطوائف الأربعة حادثة في الملة الإسلامية، ولا تمثل إلا بعضاً قليلاً من أصناف الطالبين للحق، وأنهم أكثر الناس مشاغبة ومجادلة^(٢).

هذا مجمل منهج الإمام الغزالي في العقيدة، والذي حاولت فيه أن أجمل ما مات عليه في بيان مسائل العقيدة، وإن كان منهجه في علم الكلام هو منهج الأشاعرة، والذي وضع من خلال عقيدته، حيث اعتبر أن علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة^(٣)، وقد اشتهر أن أهل السنة هو الأشاعرة.

ومما سبق من أقوال الغزالي في الثناء على السلف وأقوالهم، استناداً لقوله أن بضاعته في الحديث مزجاة، وإلى قول ابن تيمية والسبكي فيه، فإنه يجعل المرء في حيرة من أمره، فهو رغم اعترافه بأن بضاعته في الحديث مزجاة إلا أن اعترافه هذا جاء بعد موقف سئل فيه عن مسألة في الحوض، وجاء استناداً لما ذكره في كتابة الأحياء من الأحاديث التي في مجملها إما موضوعة أو ضعيفة، فهو قد استدرك هذا الخطأ كما سبق، إلا أن ذلك كله لا يعطي نتيجة قطعية في رجوع الغزالي عن مذهبه الأشعري، فقول ابن تيمية فيه ظني لا يصل إلى درجة اليقين وكذلك السبكي، فربما يكون ذلك من باب أنه وجد نفسه ضعيفاً في علم الحديث فأراد أن يسد ضعفه، وكذلك إذا نظرت إلى قول السبكي فإنه يدل على أنه لم يرجع إلى قول السلف، بل يزيدنا قول السبكي حيرة عندنا أشار إلى

(١) انظر: الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص (٣٣١).

(٢) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص (٧٧-٩٠).

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص (٩١).

أنه لو عاش لفاق فيه أقرانه ومعلوم أن زمن الغزالي غالبية أقرانه أشاعرة، وكذلك مما يزيد الأمر تأكيداً على أنه لم يرجع عن عقيدته الأشعرية كما رجع الإمام الأشعري حين قال في كتابه "الإبانة": "وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله عز وجل، وبسنة نبينا - صلى الله عليه وسلم -، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد حنبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالفه مجانبيون"^(١).

فالأشعري -رحمه الله- قالها صراحة، أنه على مذهب الإمام أحمد قائلاً بقوله ولمن خالفه مخالف، فكان تصريحه هذا رجوعاً منه إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل -رحمهما الله-، لكن الموقف هنا يختلف عند الغزالي، فقد شهد له الكثير برجوعه إلى مطالعة الحديث ولزومه، إلا أن هذه الشخصية التي اتسمت بصفات عدة منها الشك والعزلة والخلو ثم التصوف، قد يكون غرضه من هذا كله تقوية نفسه في جانب الحديث الشريف حتى يتسنى له إيقاف النقود التي وجهت له في هذا الجانب، والذي لم ينكره هو نفسه، أما منهجه العقدي الأشعري وخاصة في مسألة التأويل فإنه لم يكن له قول صريح في الرجوع عنها كالإمام الأشعري -رحمه الله- مما يجعل أقوال من شهدوا له بأنه لزم البخاري ومسلم كالإمام ابن تيمية هي أقوال ظنية وليست قطعية في رجوعه عن المنهج الأشعري في العقيدة.

ومما سبق استخلص الآتي:

١- أن منهج ابن تيمية في العقيدة كان منطلقاً من مركز معلوماته الأساسية وهي: الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح، إذ هي المعلومات التي لقنها منذ نعومة أظفاره وشب عليها، وعاش عليها كهلاً ثم مات وهو يدافع عنها شيخاً، مع أنه درس العلوم التي كانت سبباً في انحراف كثير من الناس كالفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وتفهمها، وتعمق فيها ليدرك مواطن الزيغ فيها، وأسباب ضلال أصحابها، ثم يرد عليهم بقواعد حسان ثابتة مستخرجة من استقراء القرآن الكريم،

(١) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتعليق: أبو النضر الأشعري، مؤسسة العلياء، (القاهرة -

مصر)، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص (٤٤).

وما فيه من أساليب جدلية مبيهاً منهج السنة، داحضاً مفتريات الزنادقة وأهل البدع عموماً.

٢- من خلال دراسة عصر ابن تيمية، وما كان فيه من الاتجاهات المتناحرة والمتصارعة للنيل من الإسلام، وما كان لتعدد الفرق واختلافها، وما تولد عنها من جدال عقيم وخصومة في الدين، كل تلك العوامل أثرت فيه وجعلته يرى أن الجهاد الفكري لا يقل عن الجهاد العسكري، وقد أخذت العقيدة ودراستها منه شطراً هاماً من حياته إن لم تكن حياته كلها.

٣- أحياء ابن تيمية في الأمة روح النظر، والابتعاد عن المنزقات، مع توضيح منهج السلف الصالح، وما كانوا عليه من بعد عن مواطن الشبه، مع التمسك بالمنصوص، وفهمه على مقتضيات المعقول والمنقول، ويمكن تحديد منهجه في أمرين هما: أ- استخراج العقيدة من النصوص الصحيحة والصريحة، وجعلها أساساً في المنهج، ب- رفضه للتأويل وبيان فساد طرقه، وارتباط أصحابه بمقدمات فلسفية باطلة.

٤- من خلال النظر إلى حياة الغزالي تراه بدأ متفقاً على يد مذهب الإمام الشافعي، وأبرز شيوخه إمام الحرمين، وهو أصولي متكلم على طريقة الأشاعرة، فهو أشعري، وهو واضح من خلال عقيدته، إلا أنه لم يستقر على منهج، بانياً منهجه على الصمت والخلوة، واستدراك الأخطاء التي وقع فيها من خلال تصحيحها .

٥- استدرك أخطائه من خلال أمور هي:

أ- تأليفه لكتابه تهافت الفلاسفة بعد ما أثنى عليهم في كتابه مقاصد الفلاسفة.

ب- تألفه لكتابه إجماع العوام عن علم الكلام، بعد ما كان أشهر المتكلمين، منوهاً في كتابه هذا أنه لا يجب تعلم علم الكلام، وتفضييه بين الناس.

ج- استدرك خطأه الذي وقع فيه في مؤلفاته، وخاصة كتاب الإحياء الذي حشاه بعدد كبير من الأحاديث الضعيفة الموضوعة، والذي سبب له انتقادات كبيرة على مر العصور، فاستدرك ذلك بالقول حين قال بضاعتي في الحديث مزجاة، وبالعامل حيث اشتغل بمطالعة الحديث حتى مات وهو يطالع الصحيحين.

٦- حدد منهجه من التأويل في أمور هي:

أ) أن لا يطمع في الاطلاع على هذه الأمور المراد تأويلها.

ب) أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، باعتبار أن العقل لا يكذب، إذ بالعقل يعرف بالشرع، والعقل مزكى بالشرع.

ج) أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، معتبراً أن الحكم على مراد الله تعالى، ومراد رسوله بالظن والتخمين خطر، لأن الظن والتخمين جهل وأكثر ما في التأويلات ظنون وتخمينات.

٧- القطع بصحة التأويل يحصل بأمرين عند الغزالي هما:

أ. أن يكون المعنى مقطوع ثبوته لله تعالى كفوقية المرتبة.

ب. أن لا يكون محتملاً إلا لأمرين، وقد بطل أحدهما وتعين الآخر، وبالجملة فهو لم يخرج عما قالته الأشاعرة في التأويل.

٨- أنه لم يرجع عن عقيدته الأشعرية، كما فعل الإمام الأشعري، ومنهجه العقدي وخاصة في التأويل يشهد لذلك، فإنه لم يكن له قول صريح في الرجوع عن عقيدته الأشعرية، مما يجعل أقوال من شهدوا له أنه لزم الصحيحين ورجع إلى مطالعة الحديث، والثناء على منهج السلف، هي أقوال ظنية وليست قطعية في رجوعه عن العقيدة الأشعرية

ثالثاً: منهج الإمامين في العلم والمعرفة

(١) منهج ابن تيمية في العلم والمعرفة:

أ- منهج ابن تيمية في العلم:

إن قضايا العلم والمعرفة أخذت حيزاً في تأليف ابن تيمية خاصة، وكان عكوفه على دراسة القضايا الفلسفية والمنطقية ودلالاتها العلمية والمعرفية سبباً لاهتمامه بهذه القضايا.

وعندما تحدث عن أصل العلم قال: "وكان طائفة من أئمة المصنفين للسنن على الأبواب إذا جمعوا فيها أصناف العلم ابتدؤها بأصل العلم والإيمان، كما ابتدأ البخاري صحيحه ببدء الوحي ونزوله فأخبر عن صفة نزول العلم والإيمان على الرسول - صلى الله عليه وسلم -

أولاً، ثم اتبعه بكتاب الإيمان الذي هو الإقرار بما جاء به، ثم بكتاب العلم الذي هو معرفة ما جاء به^(١).

فالقرآن الكريم هو الذي استمد منه علماء الإسلام مفهوم العلم واستنبطوا منه قواعد الإثبات. إذ أن معنى العلم عند ابن تيمية هو معرفة ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة.

والعلم يحصل في النفس بطرق قال عنها: "والعلم يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات والحركات بما جعله الله من الأسباب، وعامة ذلك بملائكة الله تعالى، فعن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء"^(٢).

فالعلم الحاصل بالملائكة هو القرآن الكريم "الوحي" وهذا يؤكد أن أساس العلم وأصله عند ابن تيمية هو القرآن الكريم، وهو الطريق الأول من طرق العلم، إذ به يتم إخبار الناس وتعليمهم قضايا تعجز عنها مداركهم عن طريق النظر.

والعلم عنده يتم كله بهداية الله تعالى، حيث قال: "إن العبد مفتقر إلى من يسأله من العلم والهدى طالباً، سائلاً فبذكر الله، والافتقار إليه يهديه ويدله"^(٣).

وقد أشار إلى هذا الكلام النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: "يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم"^(٤).

فالتوحيد والدعاء أساس الهداية، والهداية طريق إلى علم شامل يتناسب والمقدرات الإنسانية.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، عناية: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، (المنصورة - مصر)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط٢ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ط٣، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج٢، ص (٩).

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (٣٤).

(٣) المصدر نفسه، ص (٣٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، رقم الحديث ٥٥ - (٢٥٧٧)، دار المغني، (الرياض - السعودية)، ط١، ١٣١٩هـ-١٩٩٨م، ص (١٣٩٣). والترمذي في سننه، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع، باب ٤٨، رقم الحديث (٤٥٩٥)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (مصر)، ط١، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م، ج٤، ص (٦٥٦).

ولا يشترط في العلم أن يكون جميعه حاصلًا بالنظر والاستدلال، حيث أن الطريق الثاني للعلم هو البداهة، وفي هذا قال ابن تيمية: "إن طالب العلم بالنظر والاستدلال والتفكير والتدبر لا يحصل له ذلك إن لم ينظر في دليل يفيد العلم بالمدلول عليه، ومتى كان العلم مستفاداً بالنظر فلا بد من أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه ما لا يحتاج حصوله إلى نظر فيكون ذلك المعلوم أصلاً وسبباً للتفكير الذي يطلب به معلوماً آخر، ولهذا كان الذكر متعلقاً بالله سبحانه، وهو الحق المعلوم"^(١).

فهذا العلم المذكور الثابت يكون بالفطرة والبداهة، وهو الأساس الذي يقوم عليه العلم كله، وقد استفاد منه الفلاسفة في وضع مقدمات القياس، والتي تكون مقدمات بديهية مسلماً بها، ومن العلم من هو فطري فطر الله الناس عليه يجدونه في هوسهم اضطراراً وليس كسباً كالعلم بالله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَلَكِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (لقمان، الآية "٢٥")، فالبداهة أولية لا تحتاج إلى نظر والفطرة اضطرارية لا مجال فيها للكسب .

ويوضح ابن تيمية النسبية في العلم سواء كان بديهيًا أو نظريًا حيث قال: "كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمر، وقد يبدي زيد من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمر، وإن كثيراً من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط، وهو مخالف للواقع"^(٢).

فهناك بديهيات يشترك فيها كل الناس، ولا تنطبق عليها النسبية ويرى ابن تيمية أن العلم هبة من الله تعالى، وبأسباب يجعلها في الإنسان، ومن العلم ما يعرف بالبداهة والفطرة، ويضع للعقل مكانة كبيرة في اكتساب العلم، فيقول: "ومن أعظم صفات العقل

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (٣٩-٤٠).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٥٥).

معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيعيين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمها واحداً^(١).

ويرى كذلك أن النظر العقلي يؤدي إلى العلم والهدى، ولكن يشترط سلامته من المعارضات، حيث يقول: "فإذا كان النظر في دليل هاد كالقرآن والسنة وسلم من معارضات الشيطان تضمن ذلك النظر العلم والهدى، ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة"^(٢).

ومن المعروف أن هناك معارضات كثيرة تحول بين الناظر والحق فمنها الهوى والاستبداد بالرأي، ونزع الشيطان، فإذا سلم النظر من مثل هذه المعارضات تضمن العلم، وإن لم يسلم منها أدى ذلك إلى الضلال.

ولزيادة العلم وتزكيته لابد من العمل به، وفي هذا يقول ابن تيمية: "والسالك من الفقه والعلم والنظر والكلام إن لم يتابع الشريعة، ويعمل بعلمه يكون فاجراً ضالاً عن الطريق"^(٣).

فالعلم يزكو بالإنفاق، ويثبت في النفس ويتمكن بالعمل والممارسة، وهو مرتبط بالخير والصالح إن كان مستمداً ومتابعاً للشرع، أما العلم من غير عمل، أو استخدام العلم في أمور تخالف الشرع فهو ضلال في النفس وضرر للمجتمع، وقد أشار -رحمه الله- على طرق العلم فقال: "العلم بالكائنات وكشفها له طرق متعددة، حسية وعقلية وكشفية وسمعية، ونظرية وغير ذلك"^(٤).

هذه هي طرق العلم عنده إلا أنه لا يحصل العلم إلا بفعل الله تعالى، لأنه هو معلم كل علم، وخالق كل شيء، ويحصل العلم بقدرة العبد والأسباب التي جعلها الله كالقوة التي في السهم، والقبول الذي في المحل^(٥).

(١) المصدر نفسه، ص (٤١٥).

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (٣٧).

(٣) ابن تيمية، مسألة في الفقر والتصوف، ضمن مجموع الفتاوى، ج ١١، ص (١٩).

(٤) ابن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموع الفتاوى، ج ١١، ص (١٨٤).

(٥) انظر: ابن تيمية، مناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى، ج ٤، ص (٢٦-٢٨).

فالحواس والعقل والنقل والإلهام كلها هي طرق العلم، إلا أنها جميعاً خاضعة بإرادة الله العليا التي خلقها في العبد، والأسباب التي جعلها في الأشياء، ويقسم ابن تيمية العلم من حيث القرب والبعد في النفوس، ومن حيث الرسوخ فيها فيقول: "أن أصل علم الأنبياء هو العلم بالله وذلك فطري، وأن أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخاً في النفوس من مبدأ العلم الرياضي، مثل أن الواحد نصف الاثنين، وأشد رسوخاً من مبدأ العلم الطبيعي كقولنا أن الجسم لا يكون في مكانين في آن واحد، لأن هذه المعارف قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي، فما يتصور أن تعرض عنه فطرة"^(١).

فالعلم الإلهي عند ابن تيمية أقرب إلى النفوس وأكثر رسوخاً من العلم الرياضي والطبيعي، لأن العلم الإلهي فطري يقبله العقل والشعور وغيره عقلي لا يدركه الناس بدرجة واحدة بل يتفاوتون فيه على قدر عقل كل منهم، فعقول تفهمه وعقول لا تفهمه أبداً، لذلك فإن بعض النفوس تنفر منه وتتحاشاه وليس كالعالم الإلهي الذي يوجد في النفس اضطراراً من غير نظر.

والعلم الإلهي هو أساس المعارف وأصل العلوم كلها، وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك، فقال: "ثم من العلم بالله تتشعب أنواع العلوم، ومن عباداته وقصده تتشعب وجوه المقاصد الصالحة"^(٢).

فبعد العلم بالله يكون النظر في العلوم الأخرى زيادة في المعرفة وزيادة في الإيمان، لأن جميع العلوم خاضعة لذلك العلم الأول، وبمعرفة العلم الطبيعي يزداد الإيمان وتطمئن النفوس، بشرط أن يسلم هذا العلم من هوى الباحثين وغرضهم، فإن خلى من هذا زالت به الشكوك، وقاد إلى اليقين والتصديق بقدرة الله تعالى وبديع خلقه، هذا إن قصد به عبادة الله سبحانه لا مخالفة أمره، وخلى النظر من الهوى والغرض وكان الناظر فيه صادقاً^(٣).

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢، ص (١٦).

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص (١٦).

(٣) انظر: رحمة محمد عثمان، منهج ابن تيمية في العلم والمعرفة، مجلة دراسات دعوية، العدد ٨، ٢٠٠٤م، ص (٢٠٧).

والطريق الذي قبله -رحمه الله- للتسليم بالعلم هو طريق الاستدلال وإقامة البرهان سواء كان شرعياً أو عقلياً، مشترطاً أن تكون البراهين والأدلة صحيحة، حيث قال: "ونحن نقبل من كلامهم، ما أقاموا عليه الحجة الصحيحة سواء كانت شرعية أو عقلية"^(١).

وفي هذا دلالة على أنه يحكم الشرع والعقل، مما يؤكد على موضوعيته في قبول الآراء والاستماع إلى الحجج على خلاف ما يشاع عنه من معارضيه من انه يرفض العقل ولا يأخذ إلا بظاهر النص، ولكن الناظر في كتبه ورسائله يقف على اعتداله مع مخالفه من العلماء، حيث قبل من كلامهم ما أقيمت عليه الحجة الصحيحة.

وها هو حين يتحدث عن آراء المتكلمين في حصول العلم في القلب، وذلك كحديثه عن آراء الأشاعرة والمعتزلة في فعل المرء ثم ينتقدها، فيقول: "فأما قول القائلين أن ذلك بفعل الله فهو صحيح بناءً على أن الله هو معلم وخالق كل شيء"^(٢)، فهذا الرأي هو رأي الأشاعرة، فها هو ابن تيمية، لم ينكره بل أثبته وأمن على صحته.

وكذلك الحال مع المعتزلة فهو لم يرفض كلامهم بل أوضح أن فيه الحق وفيه الباطل، فقال: "فأما قول القائلين بالتولد فبعضه حق وبعضه باطل"^(٣).

هذا هو النقد الموضوعي والمنهجي الذي يتناول الرأي المخالف بقصد الوصول إلى الحقيقة بتبين الخطأ والاعتراف بالصواب، بخلاف الدراسات النقدية التي تسير وفقاً لأغراض وأهواء معينة، مما سبب التباس الحق بالباطل، ولا تكون فيها حقيقة واضحة ولا دراسة صادقة.

فإن المنهجية العلمية تبنى على أسس علمية تكون غايتها هي الوصول إلى الحقيقة، والتي لا تأتي إلا عن من هو صادق ومهموم بقضايا المعرفة التي تحكمها عقيدة صحيحة تدفعها إلى الخير دفعاً، وإذا نظرت إلى الدراسات الغربية التي تناولت القضايا الفكرية، والدراسات التي قام بها علماء الإسلام، وكانت تتناول نفس الموضوع فإنك ستري تحامل

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١٠، ص (٣١٧).

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (٣٧)، وانظر: مجموع الفتاوى، ج ٤، ص (٢٦).

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (٣٧).

الغربيين في دراساتهم خاصة المستشرقين منهم في تناول قضايا الفكر الإسلامي، على العكس تماماً في دراسات علماء المسلمين التي تتسم بالاعتدال في تناول القضايا الفكرية للآخرين، ولا ينفني أن تكون فئة من علماء الغرب قصدها معرفة الحقيقة بوضوح وبحياد تام إلا أن ذلك قليلٌ ونادرٌ^(١).

وهذا المنهج العلمي في النقد لا تجده إلا عند العلماء الخالص علمهم لله سبحانه وتعالى، وفي هذا الشأن قيل: "أنه سبحانه وتعالى جعل في آدم من صفات الكمال ما كان به أفضل من غيره من المخلوقات، وأراد سبحانه أن يظهر لملائكته فضله وشرفه فأظهر لهم أحسن ما فيه وهو علمه، فدل على أن العلم أشرف ما في الإنسان، وأن فضله وشرفه إنما هو بالعلم"^(٢).

وبهذا يتميز العلماء من المسلمين بالصدق في المنهج والغاية والوسيلة، فنجد أن من أهم سمات العلم عند ابن تيمية الاستناد على الإثبات والبيانات والبراهين، موضحاً أن النقل أهم مصادر العلم، وأن العقل والحواس هي أميز وسائله، وأنه بديهي ونقلي وحسي ويزيد ويزكو بالعمل به والإخلاص لوجه الله تعالى.

ب- منهج ابن تيمية في المعرفة:

بعد الحديث عن منهج ابن تيمية في العلم، فإن منهجه في المعرفة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنهجه في العلم حتى يُظن أنها مترادفات، فالمعرفة عنده محلها القلب حيث قال: "ومن لم يفهم خبر الرسول - عليه وسلم - ويعرفه بقلبه فهو من أهل الجهل البسيط، وهؤلاء من أهل الظلمات"^(٣).

وقد قصد بهذا أن السامع إذا استقر الأمر في نفسه حصلت له المعرفة، وهذا الاستقرار هو التصديق فإن عدم التصديق لم تكن هناك معرفة، إذ محل التصديق القلب.

(١) انظر: رحمة محمد عثمان، منهج ابن تيمية في العلم والمعرفة، ص (٢٠٩).

(٢) ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ج ١، ص (٥٥).

(٣) ابن تيمية، تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص (٣٧٧).

وعند حديثه عن أصل المعرفة فإنه يقسمها إلى معرفة الوجدانية ومعرفة الربوبية، وعن معرفة الوجدانية يقول: "أما معرفة الوجدانية فهي معرفة الصانع القديم المخترع لأعيان الأشياء والمتمم لتصويره لها على خير مثال، ولا بد لكل مخترع ان يعرف المنعم عليه بالإخراج من العدم على الوجود وهي غير مكتسبة لأنها تعم من يصح منه الكسب، ومن لا يصح منه وهي ضرورية لا اختيار فيها ولا يتوصل إليها بالأسباب"^(١).

وأما عن معرفة الربوبية فقال: "وهي خاصة للمكلفين من بنى آدم وتعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم وهي ضرورية أيضاً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (سورة الأعراف، الآية "١٧٢")، وهذا في غير وقت الكسب والتكليف فتعرف إليهم بنفسه بلا وسائط، ولقنهم التاء وخاطبهم فأقر كل له بتلك المعرفة إذ عاينوه جباراً قهاراً، بحرف التعرف أ، وهي معرفة لا يقع بها إيمان ولا توحيد، لأنها إقرار الضرورة وليس للكافر فيها اختيار إذ لو كان له فيها اختيار لجدها كما جدد معرفة التوحيد"^(٢).

إذ أن هذه المعرفة وردت بمعنى العلم والتصديق الاضطراري، إذ أن الجميع علموا وجود الله وأقروا له بذلك .

وهذه المعرفة لم تتم عن طريق النظر العقلي، وليست ذلك أمراً ضرورياً في فهم هذه المعرفة، وقد أشار لذلك ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: "وقد قيل لبعض العارفين بم عرفت الله؟ قال بالله؟ فقيل فأين العقل؟ فقال العقل عاجز يدل على عاجز"^(٣).

ولعل المقصود بالعجز هنا هو محدودية العقل في الإدراك فهو ليس مطلقاً في إدراكه حتى يعلم به الغيب، بل له حدود لا يمكن أن يتعداها، والمعارف أوسع من أن تحيط بها

(١) المصدر نفسه، ج ٨، ص (٥٠٤).

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص (٥٠٨).

(٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص (٥١٢).

العقول، لذلك يكون بعضها خبرياً والبعض الآخر فطرياً، وفي هذا يقول ابن تيمية: "فدل على أن كل معرفة لها حكم ومصدر ومقام وحال"^(١).

فالتدبر والتفكر بالعقل يزيد المعرفة ويعمقها في النفس، وقد قال ابن تيمية في هذا الشأن: "فالعقل والعلم والنظر والاستدلال والافتقار والاعتبار يكشف عن معرفة المزيد"^(٢).

وأعمق طريق إلى المعرفة وأسهله وأيسره مصدره الفطرة، لأن الله ألهمنا إلى أسهل طريق وأقصره إلى اليقين والنجاة، وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فالمعرفة الفطرية لا تعقيد فيها، والمعرفة عند ابن تيمية تعنى العلم والتصديق بالمعلوم، وهي يقينية ومحلها القلب"^(٣).

ولعل الصحيح هو التفريق بين العلم والمعرفة، لأن العلم من صفات الله سبحانه وتعالى، وهو العلم المطلق الذي يليق به سبحانه، ولا يجوز أن يطلق على غيره إلا من باب العلم المحدود والذي يوصف به الإنسان ويكون مناسباً لحاله ونقصه.

أما المعرفة فلا يجوز وصف الله سبحانه وتعالى بها لأنها تقتضي التصديق والإيمان، والإيمان لا يأتي إلا بعد الجهل، وبهذا فهو نقص والنقص على الله محال وفي هذا قيل: "أن المعرفة إدراك يخط العلم بالإيمان فهي لا يجوز في حق الله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة الذي لا يجوز في حقه الإيمان"^(٤).

لأن الله تعالى موصوف بالعلم المطلق الكامل الذي لا يوصف به غيره، والذي يليق بحلاله وعظيم سلطانه، وما العلم الذي وصف به الإنسان إلا علم ناقص يليق به من حيث نقصه وعدم قدرته على العلم إلا بإذن الله تعالى.

(١) المصدر نفسه، ج ٨، ص (٥١٤).

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص (٥١٤).

(٣) انظر: محمد بن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ط ٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص (٢١).

(٤) إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان، مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية)، ط ١، الخرطوم، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ط ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص (٧٢).

وقد أشار ابن تيمية على وسائل المعرفة بقوله: "العلم بالكائنات وكشفها له طرق متعددة حسية، وعقلية، وكشفية وسمعية ضرورية ونظرية وغير ذلك"^(١)، فهو بهذا أوضح أن هناك طرق عدة عدها وسائل للعلم والمعرفة، ولم يحصرها في طريق واحد، وقد عدها خمس وسائل وطرق هي:

- ١- طريق الحس، وقصد بها الحواس الخمس؛ السمع والبصر والكلام والشم واللمس.
- ٢- طريق العقل، وهو من أهم وسائل الإدراك، وفي هذا قال رحمه الله: "وأما العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد"^(٢).
- ٣- الكشف، وهو أمر خارق تتلجى به بعض المخاطبات والكاشفات للعباد، ومقاس ابن تيمية لقبوله هو موافقته للكتاب والسنة، فإن وافق كان مقبول وإن خالف رد ولا يسمع إليه^(٣)، والكشف يكون يقظة، فيكشف للإنسان عن حقائق كأن يسمع نفس الصوت الذي هو كلام المتكلم أو غير كلامه، كما ترى العين، ومنه الإلهام الذي هو تجليات أمور صادقة في قلوب المطيعين، والرؤيا التي تسمع في المنام كنفس كلام المتكلم، أو كما يرى قلبه عين ما ينكشف له في الختام، وهي تحصل للصادقين المخلصين غالباً^(٤).
- ٤- الطريق السمعي والذي يقصد به الكتاب والسنة، وهي أخبار صادقة صحيحة، أما آخر الوسائل والطرق عنده فهي الطريق الفطري الذي وجد ضرورة لكل البشر كمعرفة الربوبية - التي سبقت الإشارة إليها -.

(١) ابن تيمية: قاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ١٨٤.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٥١٣.

(٣) انظر: ابن تيمية، الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ضمن مجموع الفتاوى، ج ١١، ص (١١٥) - (١١٦).

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١١، ص (٣٤٦).

(٢) منهج الغزالي في العلم والمعرفة:

أ- منهج الغزالي في العلم:

تناول الغزالي موضوع العلم بالتفصيل، وكان من ضمن مؤلفاته سماه "معيان العلم"، وقد عرف العلم بقوله: "فالعلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، وينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً ولا إنكاراً"^(١).

هكذا عرف أبو حامد العلم فهو عنده: "الاعتقاد الجازم المطابق للمعلوم ويكون على بصيرة ويتصف بالثبات عند التشكيك"^(٢).

فهذا التعريف ميز به بين العلم، والظن والشك، والوهم، والتقليد.

وقد اعترض على هذا التعميم في تعريف الغزالي، فقيل: "إن علم الله ليس على بصيرة وكشف وانسراح كعلم الإنسان"^(٣).

ويمكن القول هنا بأن الغزالي يقصد علم الإنسان وليس علم الله تعالى، لأنه في تناوله للعلم تحدث عن حاكم الحس وحاكم العقل وإمكانية الثقة بهما، ومما يؤكد إلى أنه قصد بذلك علم البشر، قوله: "اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها، وكيفياتها، وكمياتها، وجواهرها، وذواتها، إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس"^(٤).

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص (٨٢).

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص (٧٧-٧٨).

(٣) عبد الله حسن زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي، مجلة المسلم المعاصر، (بيروت - لبنان)، العدد ٤٨، ١٩٨٩م، ص (٢٩)، نقلاً عن: منهج الغزالي في العلم والمعرفة، رحمة محمد عثمان، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٦، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص (٤).

(٤) الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: أبو سهل نجاح عوض صيام، دار المقطم، (القاهرة - مصر)، ١٤٣٠هـ-٢٠١٤م، ص (٢٧).

ففي قوله تصور النفس الناطقة دلالة على النفس البشرية، وإذا نظرت إلى هذا التعريف والتعريف الأول لن تجد أي اختلاف بينهما، وإنما يعتبر التعريف الثاني رسماً لهيئة التعريف الأول الذي يتحدث عن حقيقة العلم، بينما تحدث التعريف الثاني عن كفيته.

أما شرف العلم وأهميته التي لا تخفى على أحد فقد بين ذلك بقوله: "فاعلم أن العلم شريف بذاته من غير النظر إلى جهة المعلوم، حتى إن علم السحر شريف بذاته، وإن كان باطلاً، وذلك أن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة في هذا القسم، فإذا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود"^(١).

وخلاصة قوله، أن العلم هو بمثابة الحياة، شريف في ذاته، لأن به قوام الوجود، وديمومة الحياة التي تتصل بخيوطه مع الآخرة، ومن هنا تكمن ضرورته وأهميته.

وقد قسم الغزالي العلم إلى قسمين أحدهما شرعي، والآخر عقلي، حيث قال: "اعلم أن العلم على قسمين أحدهما شرعي، والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (سورة النور، الآية "٤٠")^(٢).

وقد قسم الغزالي بهذا العمق الفلسفي العلم إلى قسمين، شرعي وعقلي، وكلا القسمين مرتبط بالآخر، حيث أن أكثر العلوم الشرعية عقلية لأنها لا تخالف العقل ولم تخاطب إلا العقلاء، وأكثر العلوم العقلية شرعية، حيث أنها مما ينتفع به الإنسان في دنياه، والشرع حث على التفكير والتدبر، وحث على إعمار الدنيا، وأن من يعمرها لوجه الله تعالى قاصداً بذلك تطبيق أدلة الشرع فهو مثاب.

وبعد أن قسم العلم عموماً إلى قسمين، أوضح لنا أقسام كل منها، فبدأ بالشرعي وقسمه إلى قسمين هما:

(١) المصدر نفسه، ص (٢٨-٢٩).

(٢) المصدر نفسه، ص (٣٨).

الأول: في الأصول وهو علم التوحيد.
الثاني: علم الفروع .

والعلم الشرعي إما أن يكون علمياً أو عملياً، فعلم الأصول هو العلمي، وعلم الفروع هو العملي .

والعلم العملي يشتمل على ثلاثة حقوق هي:

- ١- حق الله تعالى "أركان العبادات".
- ٢- حق العباد "أبواب العادات"، مثل البيع، والشركة، والقصاص .
- ٣- حق النفس "علم الأخلاق"^(١).

فأما قوله "علم الأصول هو العلمي وعلم الفروع هو العملي"، وذلك لأن علم الأصول ثابت لا يتغير، وهو علم لا يكتسب لأنه علم بخبر الوحي، فصدقه الناس واعتقدوا فيه، مما يقطع باب الاجتهاد، لذلك تظل عقيدة الإسلام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل.

والعلم العملي الذي أشار إليه بعلم الفروع فهو ما يتعلق بحقوق العباد، والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، أو ورد فيه نص غير يقيني، وسمى هذا العلم عملياً لأنه يتعلق بفقهاء الحياة في حركتها المتجددة، وظروفها المتغيرة، والتي تتطلب العمل الجاد والمستمر وفقاً لتجدد أمور الحياة، إلا أنه يبقى محتفظاً بأصوله، دون أن يؤدي إلى تحليل حرام أو تحريم حلال، فحتى أركان العبادات التي هي حق لله تعالى، وصنف من ضمن علوم الفروع العملية، وذلك لأن الإنسان يزاولها بجوارحه، مما تكسبه طمأنينة وبقينا^(٢).

أما العلم العقلي فقد قسمه إلى ثلاثة أقسام هي: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والنظر في الوجود وتقسيمه إلى الواجب والممكن^(٣).

ومن خلال النظر إلى هذا التقسيم للعلم ينتج لنا بعد فكري عميق، وإحاطة واسعة بالعلوم والمعارف الفنية، أنتجت لنا منهجية خصبة في مناهج البحث الجديد.

(١) انظر: المصدر نفسه، ص (٣٨-٤٢).

(٢) انظر: رحمة عثمان محمد، منهج الغزالي في العالم والمعرفة، ص (٧).

(٣) انظر: الغزالي، الرسالة اللدنية، ص (٤٤-٤٥).

وبعد حديثه عن العلم، سار في رحلته في البحث عن اليقين، وظن أنه لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات، فقال: "فأقبلت أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟! فانتهي بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات، وأخذ يتسع هذا الشك فيها، ويقول: "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، ويكذب حاكم العقل تكديباً لا سبيل إلى مدافعته"^(١).

فلما لم يجد ضالته في المحسوسات لجأ إلى العقليات، فقال: "فعلله لا ثقة إلا بالعقليات، التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً"^(٢).

ولكنه ما لبث حتى شك في العقليات، ولم يتيسر له علاج حتى شفاه الله تعالى من هذا المرض، وتم شفائه ليس بالبحث والنظر، ولا بتجربة ولا اختبار، وإنما تم شفاه كما قال: "ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة"^(٣).

واتضح ما سبق أن الغزالي لم يصل إلى اليقين بالطرق التقليدية المتمثلة في المحسوسات والعقليات، وأنه ما وصل إلى اليقين إلا عن طريق النور الذي قذفه الله في صدره، مشيراً بذلك إلى طريقة التصوف، وما سبق يمثل نماذج لرأي الغزالي في العلم وأقسامه، إذ أن مفهوم الغزالي للعلم هو أوسع مجالاً وأقرب إلى المفهوم المعاصر من التصور اليوناني الذي كان سائداً، فتصور أفلاطون للعلم معلق بعالم المثل، وأما أرسطو فظل العلم عنده قاصراً على علم الكليات.

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص (٨٤).

(٢) المصدر نفسه، ص (٨٤).

(٣) المصدر نفسه، ص (٨٦-٨٧).

إلا أنه وجدت محاولة جديدة من الفلاسفة المسلمين لتعريف العلم تعريفاً أوسع مجالاً من المحاولات اليونانية، وذلك بالإشارة إلى العلم الإلهي، كقسم منفصل للعلم، علاوة عن العلم الرياضي الذي هو من اجتهاد البشر ومن تجاربهم^(١).

ب- منهج الغزالي في المعرفة:

فمنهجية الغزالي في العلم كانت أوسع مجالاً وأكثر أصالة، إلا أنه هناك فرق واضح بين العلم والمعرفة عنده، فالغزالي يرى أن المعرفة هي: "البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة، كما تنقلب النواة شجرة والحب زرعاً"^(٢).

إذ المعرفة الحاصلة في الدنيا عن طريق الرؤيا والمكاشفة هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح بكامله، موضحاً أن من لا نواة له لا يكون منه شجرة، ومن لا حب له لا يمكن أن يكون له زرع^(٣).

معتبراً أن المعرفة التي عبر عنها الشرع بالإيمان هي أصل السعادات، فالإيمان عنده هو المعرفة، والمعرفة هي الإيمان^(٤).

أما الطرق الموصلة للمعرفة عند الغزالي هي العلم والإخلاص والعمل بهذا العلم، والتي تقوم في أساسها على التوحيد.

فإن الشخص العالم من غير نية قاصدة وجه الله تعالى ومن دون إخلاص ولا عمل، فإنه ليس بعارف، وقد قيل في هذا الشأن:

"التوحيد هو المرتكز الأساسي لنظرية المعرفة عنده، إذ المعرفة عند الغزالي إنما ترقى وتتقدم في الذات بمقدار ما يكسب ذلك التوحيد، وتلك المحبة من الفضائل، وإن

(١) انظر: المرجع نفسه، ص (١٠٦)، وانظر: رحمة عثمان محمد، منهج الغزالي في العلم والمعرفة، ص (١٢-١٣).

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص (١٦٧٧).

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص (١٦٧٧).

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص (١٦٧٨).

المحبة ترتبط عنده بالمعرفة والتوحيد برباط سيكولوجي، قد يبدو لأول وهلة صعب المنال^(١).

فهو يرى أن التوحيد الخالص لا بد من أن يتبعه العمل، لأن التوحيد هو الأصل، وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها، حيث أن أصل المعرفة هو التوحيد الذي يتعلق بالأعمال، وبه تحصل المكاشفة التي تعود على المعرفة.

فإذا كان التوحيد هو أصل المعرفة، فإن المعرفة لا تحصل وتكتمل إلا بعدم وجود علاقة للقلب بأمور الدنيا، والإقبال على الله طلباً للأنس بالمدائمة على ذكره سبحانه، إذ بالذكر والمدائمة عليه نصل إلى محبة الله، وكذلك التوبة الخالصة التي تخلوا من الشوائب، والتي لها مكانتها في الحصول على المعرفة والمحبة التي تقرنا من الله سبحانه وتعالى^(٢).

وللمحبة مكانة سامية في المعرفة عند الغزالي، فبعد التوحيد تأتي المحبة، إذ هي مقاماً أصيلاً من مقامات المعرفة، قائلاً عن ذلك: "ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، كالشوق، والأنس، والرضا، وأنه لا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة، والصبر، والزهد"^(٣).

وكانه يجعل للمعرفة شروطاً وهي: التوحيد والمحبة، والشوق، والأنس، والرضا، والعلم والعمل بالعلم، وقطع علاقة القلب بزينة وزخارف الحياة الدنيا، فإذا انقطعت علاقة القلب بزخرف الدنيا ووجدت الشروط السابقة، تحصل المعرفة بالنور الإلهي، وفي هذا يقول: "فكذلك في القلب غريزة تسمى النور الإلهي، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

(١) عثمان عيسى شاهين، نظرية المعرفة عند الغزالي، ضمن مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، ص (٣٦١).

(٢) انظر: الغزالي إحياء علوم الدين، ص (١٣٣٨).

(٣) المرجع نفسه، ص (١٦٥٦).

فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ﴿ (سورة الزمر، الآية "٢٢")، وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإيمان واليقين" (١).

وأما عن تعلق القلب بزخرف الدنيا ولم يعمل الإنسان بعلمه، كان محجوباً عن المعرفة، وقد عبر الغزالي عن هذا بقوله: "أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن، ومقتضى الشهوات، وما غلب عليها من الصفات البشرية، فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء في المعلومات الخارجية عن الخيال، بل هذه الحياة حجاب عنها بالضرورة كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار" (٢)، قاصداً بذلك أن الرؤية تحجب عن العين عند قفل الجفن، فكذلك تحجب المعرفة عن القلب عند مخالطته للشهوات وزخارف الدنيا.

فالإمام الغزالي بنى نظريته المعرفية على قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (سورة البقرة، الآية "٢٨٢")، إذ العلم عنده متوقف على التقوى، والتقوى لا تكون إلا بتوحيد الله تعالى ومحبته، وعدم إتباع الهوى، فالتقى هو الذي يرث العلم والمعرفة عن طريق التحصيل والكشف.

وحديث الغزالي عن المعرفة ونظريته فيها جاءت بعد بحث طويل وشك محير حتى شفاه الله منه، فكان كلامه في المعرفة خالياً من التقليد، ويشهد لهذا قوله: "قبصفاً التقوى وكمال الزهادة يصير العبد راسخاً في العلم، فالراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب في سر السر، فعرفهم ما عرفهم، وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مدخور الخزائن ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم وعجائب الخطاب، فنطقوا بالحكم" (٣).

إنه لم يقم بنظريته على الحدس وحده، ولكنه بناها على تنظير فلسفي محكم، فإن المادة بحكم تركيبها لا يمكنها إدراك أكثر من المحسوس، إذ لا سبيل إلى غيب الغيب وسر السر إلا بالروح، ولكن أي روح تلك؟ إنها الروح المحبة لله التقية الزاهدة في الدنيا،

(١) المصدر نفسه، ص (١٦٧١).

(٢) المصدر نفسه، ص (١٦٧٦).

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، تصحيح: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، (بيروت - لبنان)، ط١، ج٥، ص (٥٩).

وكيف تدرك ذلك البعد؟ إنها تتركه بإذن الله بعد أن يكشف لها ما أخفى عن الكثيرين، لتكتمل بذلك معرفتها، فيكون ذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^(١).

وإن ما ذكر عن الروح والكشف لا يعني أن الغزالي ينفي وجود الحس ويقلل من شأنه، بل هو مثبت للحس ومقر بدوره ودور العقل، ولكنه لا يحصر المعرفة في الحس والعقل، مضيفاً إلى ذلك الكشف والإلهام الأمر الذي ميز المعرفة عنده، حيث رسم لها سمات واضحة حين قال: "فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيف رحمه الله الواسعة"^(٢).

أما وسائل المعرفة عند الغزالي، فقد ربطها بالعلم ربطاً تاماً، لأنه لا يمكن الفصل التام بين العلم والمعرفة عنده، حيث تكتمل المعرفة بالعلم، فالعلم المبنى على التوحيد الخالص لوجه الله تعالى والذي يتبعه العمل تكون نتيجته المعرفة، لذلك أشار إلى وسائل المعرفة بقوله: "فصل في بيان التحصيل للعلوم"^(٣).

وقد اصطلح عليها بوسائل المعرفة، وقد قال في ذلك الغزالي: "اعلم أن العلم الإنساني يحصل من طريقتين: إحداهما التعلم الإنساني، والثاني التعلم الرباني، أما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء، وأما التعلم الرباني فيكون على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر، والتفكر من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر، فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء، والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذرة في الأرض"^(٤).

وقد جاء تفضيل الغزالي للتعلم من النفس، لأن العلوم مركوزة فيها بالقوة، ولكن هل يتساوى الناس في سرعة التعلم؟ فهم متفاوتون في ذلك حسب صفاء النفس أو غلبة الهوى،

(١) انظر: رحمة عثمان محمد، منهج الغزالي في العلم والمعرفة، ص (١٨).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص (٨٦-٨٧).

(٣) الغزالي، الرسالة اللدنية، ص (٤٨).

(٤) المصدر نفسه، ص (٤٨).

حيث يقول: "فإذا كملت نفس المتعلم تكون كالشجرة المثمرة أو كالجوهر الخارج في قعر البحر، وإذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم إلى زيادة التعلم، وطول المدة، وتحمل المشقة والتعب، وطلب الفائدة، وإذا غلب نور العقل على أوصاف الحس يستغني الطالب بقليل التفكير عن كثرة العلم، فإن نفس القابل تجد من الفوائد بتفكير ساعة ما لا تجد نفس الجامد بتعلم سنة"^(١).

وهنا يتضح الربط بين اكتساب العلم والمعرفة وبين التقوى، وهو الأساس الذي بنى عليه الغزالي منهجيته في المعرفة، وبعد أن فرغ من شرح طريق التعلم الإنساني في تسلسل منطقي، شرع في بيان الطريق الثاني وهو التعلم الرباني فقال: "الطريق الثاني وهو التعليم الرباني وهو على وجهين: الأول: إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة، ودرن الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها ... فيحصل لها جميع العلوم، وتنتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكير، ومصدق هذا قوله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (سورة النساء، الآية "١١٣")، فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق، لأن حصوله على الله تعالى بلا وساطة ووسيلة"^(٢).

ووسائل التعلم الرباني التي ذكرها الغزالي قاصداً به المعرفة هي: الوحي والإلهام والكشف، والرؤيا.

أما الوحي، فقد خص الله تعالى به الأنبياء والرسل، والعلم الحاصل من الوحي يسمى علماً نبوياً.

أما الإلهام والكشف فقد قال فيه: "والوجه الثاني من التعلم الرباني، الإلهام وهو الذي يحصل بغير طريق الاكتساب وحيلة الدليل، ولا يدري العبد كيف يحصل له، ومن أين يحصل ويختص به الأولياء والأصفياء، والعلم الحاصل منه يسمى علماً لدنياً، والملهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجية"^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص (٤٨-٤٩).

(٢) المصدر نفسه، ص (٥٠-٥١).

(٣) المصدر نفسه، ص (٥٢-٥٣).

أما الرؤيا فهي من الوسائل الموصلة إلى المعرفة عند الغزالي، والتي تداخلت تعريفاتها مع الإلهام والكشف، حيث قال عنها: "وقد تهب رياح الألفاف، وتتكشف الحجب عن أعين القلوب، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل"^(١).

ونسبة للتداخل الشديد والترابط الوثيق بين الإلهام والكشف جعلها الغزالي كالمترادفات حيث قال: "فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير التعلم فهي بطريق الكشف والإلهام"^(٢)، فلم يقل بطريق الكشف والإلهام بل ساوى بينهما، هذه هي وسائل المعرفة عند الغزالي.

ومما سبق استخلص الآتي:

١- يرى ابن تيمية أن القرآن الكريم هو الذي استمد منه العلماء مفهوم العلم، واستنبطوا منه قواعد الإثبات، فيكون معنى العلم عنده هو معرفة ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهو يحصل في النفس بطرق، ولا يشترط أن يكون العلم جميعه حاصلًا بالنظر والاستدلال، موضحًا نسبة العلم سواء كان بديهياً أو نظرياً.

٢- طرق العلم عند ابن تيمية هي الحواس والعقل والنقل والإلهام، وجميعها خاضعة بإرادة الله العليا التي خلقها في العبد، والأسباب التي جعلها في الأشياء فالعلم عنده يزكو بالإنفاق، ويثبت في النفس ويتمكن بالعمل والممارسة.

٣- أهم سمات العلم عند ابن تيمية الاستناد على الإثبات والبيانات والبراهين، وأن النقل أهم مصادره، والعقل والحواس أميز وسائله، والعلم منه بديهي ونقلي وحسي، يزيد ويزكو بالعمل به، والإخلاص لوجه الله تعالى.

٤- منهج ابن تيمية في المعرفة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنهجه في العلم حتى يظن أنها مترادفات، فالمعرفة عنده محلها القلب، قاصداً بذلك أن السامع إذا استقر الأمر في نفسه حصلت له المعرفة، وهذا الاستقرار هو التصديق، فإن لم يكن هناك

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، (بيروت - لبنان)، ج ٣، ص (١٩).

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص (٢٣).

تصديق لم تكن معرفة، إذ لا يتم عن طريق النظر العقلي، وليس ذلك أمرًا ضروريًا في فهم المعرفة لأن محلها القلب والتصديق يتم به.

٥- الصحيح عند ابن تيمية التفريق بين العلم والمعرفة، لأن العلم من صفات الله تعالى، فهو موصوف بالعلم المطلق الكامل الذي لا يوصف به غيره، والذي يليق بجلال وجهة وعظيم سلطانه، أما المعرفة فلا يجوز وصف الله تعالى بها لأنها تقتضي التصديق والإيمان بالمعلوم.

٦- وسائل المعرفة عند ابن تيمية هي الحواس والعقل والكشف والطريق السمعي، قاصدًا الكتاب والسنة، لأنها أخبار صادقة، وكذلك الطريق الفطري، والذي وجد ضرورة لكل البشر، فهو أعمق طريق إلى المعرفة وأسهله وأيسره، إذ لا تعقيد فيه، ومعرفته يقينية محلها القلب.

٧- تناول الغزالي موضوع العلم واهتم به كثيرًا، وكان من ضمن مصنفاته معيار العلم، وهو عنده: الاعتقاد الجازم المطابق للمعلوم، ويكون على بصيرة، ويتصف بالثبات عند التشكيك، مميزًا بينه وبين الظن والشك والوهم والتقليد.

٨- نوه إلى شرف العلم وأهميته، وأنها لا تخفى على أحد، وهو بمثابة الحياة شريف في ذاته، لأن به قوام الوجود، وديمومة الحياة التي تتصل بخيوطه مع الآخرة، مقسمًا إياه إلى قسمين، شرعي وعقلي، وكلاهما مرتبط بالآخر إذ أكثر العلوم العقلية شرعية عنده.

٩- قسم العلم الشرعي إلى قسمين هما: الأصول وهو علم التوحيد والفروع، فالأصول هو القسم العلمي، والفروع هو القسم العملي، والعملية يشتمل على ثلاثة حقوق هي:

أ- حق الله تعالى "العبادات".

ب- حق العباد "المعاملات".

ج- حق النفس "علم الأخلاق".

١٠- أما العلم العقلي فقسمه إلى ثلاثة أقسام هي: العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والنظر في الوجود وتقسيمه إلى واجب وممكن، وهذا التقسيم ينتج بعد فكري عميق، وإحاطة واسعة بالعلوم والمعارف الفنية، منتجًا منهجية خصبة في مناهج البحث الجديد.

١١- فرق الغزالي بين العلم والمعرفة، معتبراً أن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة، ومعتبراً أن المعرفة التي عبر عنها الشرع بالإيمان هي أصل السعادات، إذ الإيمان هو المعرفة، والمعرفة هي الإيمان، أما الطرق الموصلة إليها فهو العلم والإخلاص، والعمل بهذا العلم، القائمة في أساسها على التوحيد، إذ التوحيد هو المرتكز الأساسي لنظرية المعرفة عنده، فهي ترقى وتتقدم في الذات بمقدار ما يكسب ذلك التوحيد.

١٢- جعل الغزالي للمعرفة شروطاً هي: التوحيد والمحبة، والشوق، والأنس، والرضا، والعلم، والعمل بالعلم، وقطع علاقة القلب بزينة وزخارف الحياة الدنيا، وكل هذه الشروط تحصل بها المعرفة بالنور الإلهي.

١٣- وسائل المعرفة عند الغزالي هي:

الوحي، والإلهام، والكشف والرؤيا، أما الوحي فقد خص الله به الأنبياء والرسل، والعلم الحاصل به يسمى نبوياً، وأما الإلهام والكشف فيحصل بغير طريق الاكتساب، وحيلة الدليل، ولا يدري العبد كيف حصل له، ومن أين يحصل، وخص الله به الأولياء والأصفياء، والعلم الحاصل منهما يسمى علماً لدنياً، أما الرؤيا فهي من الوسائل الموصلة إلى المعرفة، وقد تداخلت تعريفاتها مع الإلهام والكشف، ونسبة التداخل الشديد والترابط الوثيق بينها وبين الإلهام والكشف جعلها كالمترادفات.

المبحث الثاني

الحياة الشخصية والعلمية بين الإمامين

أولاً/ الحياة الشخصية بين الإمامين

وسيتم تناول الأمور الآتية:

- ١) الاسم والنسب واللقب بين الإمامين.
- ٢) المولد والنشأة بين الإمامين.
- ٣) مرحلة التحصيل والعلم بين الإمامين.
- ٤) الوفاة بين الإمامين.

الاسم والنسب واللقب بين الإمامين:

١- الاسم والنسب واللقب عند ابن تيمية.

هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم، بن عبد السلام، بن عبد الله، بن الخضر، بن محمد بن الخضر، بن علي بن عبد الله، بن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي^(١).
لقبه ابن تيمية وبه اشتهر وعرف^(٢).

(١) انظر: ترجمته في الآتي: ابن كثير، البداية والنهاية، دار هجر، ج ١٧، ص (٥٩٣)، والذهبي، من ذبول العبر، تحقيق: صلاح الدين ابن المنجد، مطبعة حكومة الكويت، ج ١، ص (١٥٨)، وابن عبد الهادي، تذكرة الحفاظ وتبصرة الأيقاظ، ضمن مجموع رسائله، عناية: نور الدين طالب وآخرون، دار النوادر، (سوريا)، ط ١، ١٤٣٢ هـ-٢٠١١ م، ص (٣٣)، وصلاح الدين بن شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٩٧٣ م، ج ١، ص (٧٤)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (٧٩)، والداوودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ص (٤٦)، وكتب ترجمته كثيرة جداً قديماً وحديثاً، ولا تكاد تجد كتاباً وإلا وترجم له فيه وذكره رحمه الله رحمة واسعة.

(٢) سبب تلقيبه بابن تيمية قيل أن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتاً فقال: يا تيمية يا تيمية، فلقب بذلك، وقيل: أن جده محمداً كان له أمة تسمى تيمية وكانت واعظة، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص (٢١٨).

٢ - الاسم والنسب واللقب عند الغزالي.

هو أبو حامد، حجة الإسلام، زين الدين، محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، الطوسي^(١)، الغزالي، الشافعي.

المولد والنشأة بين الإمامين:**(١) المولد والنشأة عند ابن تيمية:**

ولد شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- يوم الاثنين العاشر أو الثاني عشر من ربيع الأول سنة ٦٦١هـ، ولما بلغ من العمر سبع سنين انتقل مع والده وأهل بيته إلى دمشق واستوطنها وكانت ولادته بحران^(٢)، ولما هجم التتار على حران وما حولها واستولوا عليها انتقل إلى دمشق.

أما نشأته فقد نشأ في بيت علم ودين وأدب، فأبوه شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام، (٦٢٧ - ٦٨٢هـ) كان من كبار العلماء في وقته، وصار شيخ حران وحاكمها وخطيبها، ثم انتقل إلى دمشق^(٣). أما جده فهو: مجد الدين عبد السلام بن

(١) ينظر: ترجمته في الآتي: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص (٣٢٢-٣٢٣)، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص (٢١٦)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٩١)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (١٨)، وابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، (بيروت-لبنان)، ط ٣، ١٩٩٢م، ج ١، ص (٢٤٩)، وغيرهم كثير جداً يضيق المقام عن حصرهم، والطوسي نسبة إلى طوس، وهي ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من بلدين، يقال لإحدهما: الطابران، والأخرى نوقان، ولهما أكثر من ألف قرية، ينظر: الحموي، معجم البلدان، تحقيق: احسان عباس، دار الغرب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج ٤، ص (٣)، و ص (٤٩).

(٢) حران بتشديد الراء هي: بلدة صغيرة في الجزء الجنوبي الشرقي من تركيا، فتحت عام ٦٣٩هـ، كانت من مراكز الثقافة المميزة، وحران مدينة قديمة بين الرها والرقعة، وهي التي ينسب إليها ابن تيمية، ينظر: المصدر السابق، ج ٢، ص (٢٣٥).

(٣) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، (الرياض-السعودية)، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ج ٤، ص (١٨٧)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٧، ص (٦٥٧).

عبد الله (٥٩٠-٦٥٢هـ) فكان من العلماء الأعلام، ومن كبار الفقهاء والأعيان الفضلاء، عدة تصانيف في الفقه والتفسير وغيره^(١).

ولشيخ الإسلام ثلاثة إخوة اشتهروا بالعلم والفضل^(٢)، وقد تربي ابن تيمية في كنف والده، فتلقى عليه العلم وعن غيره من شيوخ عصره، حفظ القرآن، وأقبل على دراسة الحديث، والفقه، والأصول، والتفسير، والعربية، والمنطق وعلم الحساب^(٣). ولم يقتصر على التلقي على المعاصرين له، بل اتجه إلى مؤلفات من سبقه من العلماء حفظاً وإطلاعاً، وقد ساعده على ذلك ما كان يتمتع به من ذاكرة وقادة وسرعة حفظ، وعلو همة، وبيئة صالحة تشجع على العلم وتعين عليه^(٤). وقد تولى الإفتاء والتدريس في بواكر شبابه، فجلس للتدريس في دار الحديث السكرية بعد سنة من وفاة أبيه، وله من العمر إحدى وعشرون سنة، فأفتى ووعظ، وقد شملت معارفه الأولى مختلف فنون المعرفة، وهذا واضح من كتبه التي ألفها فيما بعد، فإنه كان لا يتطرق إلى فن من الفنون إلا ووطن سامعه وقارئ كتبه أنه لا يحسن غيره^(٥).

وكانت النتائج الطبيعية أن يتجه الفتى الناشئ في ظل هذه الأسرة إلى العلم، فأخذ يحضر رغم صغر سنه مجالس التدريس والوعظ عند والده ينهل من مناهله، ويأخذ من

(١) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢٣، ص (٢٩١)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، دار الكتاب، (مصر)، ج ٧، ص (٣٣).

(٢) هم: ١- أخوه لأبيه: بدر الدين محمد بن خالد الحراني، (٦٥٠-٧١٧هـ)، ينظر ابن رجب الحنبلي، نيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٤٢١)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (٤٥١).

٢- شقيقه: زين الدين، عبد الرحمن بن عبد الحلیم، (٦٦٣-٧٤٧هـ)، انظر: المصدر السابق، ج ٦، ص (١٥١)، وابن رجب الحنبلي، نيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٥١).

٣- شقيقه: شرف الدين عبد الله بن عبد الحلیم، (٦٦٦-٧٢٧هـ)، انظر: المصدر السابق، ج ٤، ص (٤٧٧)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (٧٥).

(٣) انظر: ابن رجب الحنبلي، نيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٤٤١-٤٤٢)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (٧٩-٨٠).

(٤) انظر: الحافظ أبو حفص البزار، الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام بن تيمية، ص (٢١-٢٢).

(٥) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: حسن إسماعيل مروة، دار ابن كثير، (دمشق - سوريا)، ط ٢، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ج ١٦، ص (٢١١)، وابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق الحديثة، (القاهرة-مصر)، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص (٦-٨).

ينابيه، ويجالس العلماء في حلقتهم ويشاركهم في المذاكرات العلمية التي كانت سبباً لتوسيع عقله الأخاذ، وتوسيع معارفه العلمية بلا شك، والمصادر التي ترجمت له مليئة بمدحه، وذكر عقله وفطنته، وغزارة علمه. فنشأ في جحور العلماء راشقاً كؤوس الفهوم، راتعاً في رياض التفقه ودوحات الكتب الجامعة لكل فن من الفنون، لا تلهيه الدنيا على المطالعة والاشتغال بالعلم^(١).

(٢) المولد والنشأة عند الغزالي:

ولد الغزالي -رحمه الله- سنة ٤٥٠هـ، وقيل سنة ٤٥١هـ، بإحدى بلدتي طوس المسماة طابران، ولد من والد فقير يعمل في غزل الصوف، لكنه معجب بالعلماء وبمجالسهم، ويتوفر على خدمتهم^(٢). وكان الرجل يتوجه إلى ربه راجياً أن يرزقه من من يصبح عالماً، وقد رزقه الله أبا حامد وأخاه أحمد^(٣).

وقد كان والدهما يردد دائماً: إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين.

ولما حضرته الوفاة أوصى بهما صديقاً من المتصوفة، فأقبل هذا الصديق على تعليم الأخوين حتى فنى المال اليسير الذي خلفه لهما أبوهما، وتعذر عليه القيام بقوتها فقال لهما: " اعلموا أنني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل من الفقر والتجريد، بحيث لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة، فإنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلاً ذلك"^(٤).

(١) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٦، ص (٢١).

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٩٢-١٩٣).

(٣) هو: أبو الفتوح أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، الملقب بمجد الدين، وعظ ودرس بالنظامية نيابة عن أخيه أبو حامد، له عدة تصانيف منها لباب الأحياء الذي اختصر فيه كتاب (إحياء علوم الدين)، وصنف كتاب الذخيرة في علم البصيرة، كان صوفياً، توفي سنة ٥٢٠هـ، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ١، ص (٩٧)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٦٠).

(٤) المصدر السابق، ج ٦، ص (١٩٣-١٩٤).

ويبدو أن هذا المتصوف قد أثر فيهما كما أثر في والدهما من قبل، فأحمد نشأ صوفيًا منذ صغره، بينما خاض أبو حامد غمار العلوم في عصره إلى أن حط به المقام في نهاية أمره إلى التصوف، وكان بذرة هذا الوصي قد ظلت مطمورة في جوفه إلى أن أينعت وأثمرت في نهاية المطاف^(١).

هذا وقد واصل الغزالي دراسته على عدة مشايخ سيأتي ذكرهم فيما بعد، فظهر عليه آثار الذكاء، فأخذ وهو ما يزال صغيرًا يبدي عدم الاطمئنان إلى أدلة المتفقيين، والذي يبدو عليه أنه برع فيما درس واستوعب من العلماء، ومما درسه الفقه ومبادئ علم الأصول على شيوخ الشافعية، فسجل الغزالي كل ما درسه في صحائفه وأطلق عليها التعليقة، وكانت له هجرات في طلب العلم، وفي إحدى رحلاته وهو راجع إلى طوس بلده الأصلي حاملاً تعليقه في مخلاه حدثت معه واقعة سرقت فيها مخلاته على يد اللصوص، فتبعهم، فالتفت إليه مقدمهم وقال: أرجع، وبحك وإلا هلكت، فرد عليه الغزالي سائلاً إياه بالذي يريد السلامة منه أن يرد عليه تعليقه فقط، لأنها ليست بالشيء الذي ينتفع به اللصوص، فسأله عن تعليقه، فرد عليه الغزالي بأنها مجموعة من الكتب هاجر لسماعها وكتابتها، ومعرفة علمها، فضحك وسخر منه مدعيًا أنه لن يعرف علمها وقد أخذت منه، وأنه تجرد من معرفتها، وبقي من غير علم، وأمر أصحابه أن يسلموا له مخلاته^(٢). لكن هذه الحادثة كان لها أثر بالغ في نفس الغزالي، أنتجت عنده عزيمة على حفظ جميع ما يسمعه ويقراه حتى لا يحتاج إلى التعليم والمخلاة في سفره ولا يتعرض للصوص مرة أخرى فيفقد ما تعلمه، وقد علق على ذلك قائلاً: " هذا مستنطق أنطقه الله، ليرشد به أمري، فلما وافيت طوس، أقبلت على الإشغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقت، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي"^(٣).

(١) انظر: مصطفى غالب: الغزالي، ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، مكتبة ودار الهلال، ١٩٧٩م، ص(١٨).

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(١٩٥).

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص(١٩٥).

وكان له عمه وهو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد الغزالي القديم الكبير، كان عالمًا مقدمًا مناظرًا، ألف في الجدل ورؤوس المسائل توفي سنة ٤٣٥هـ، قيل فيه أنه وافق الغزالي في الكنية واسم الأب، وقيل أنه أخو أبيه، وقيل أخو جده^(١).

مرحلة التحصيل والعلم بين الإمامين:

(١) مرحلة التحصيل والعلم عند ابن تيمية:

بعد ما مر به ابن تيمية وعائلته من هجوم التتار على حران، وتخريبهم إياها، وصلت هذه الأسرة الكريمة إلى دمشق، واستقرت بها، حتى باشر والده رحمه الله التدريس والوعظ في المسجد الأموي، وفي مدرسة الحديث السكرية، وكان مقصدًا لطلاب العلم والراغبين في التعلم، ويكاد يجمع المؤرخون أن ابن تيمية نشأ في عفاف وتقى وصلاح وتصون، معودًا نفسه على الاقتصاد في الملبس والمأكل، بارًا بوالديه، ورعًا، صوامًا قوامًا، واقفًا عند حدود الله أمرًا بالمعروف، وناهيًا عن المنكر، راغبًا في العلم نهمًا في طلبه، لا يمل من المطالعة، ولا يكل من البحث^(٢). ختم القرآن صغيرًا، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقهِ والعربية حتى برع في ذلك، وسمع غير كتاب على غير شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية، كان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائر أعضائه، فإنه لم يكن له مستعارًا، بل كان له شعارًا ودثارًا^(٣).

توفي أبوه وهو ابن الحادية والعشرين من عمره، وتولى التدريس بعده بسنة، فجلس مجلسه، ومما قيل فيه: " كان من صغره حريصًا على الطلب، مجدًا على التحصيل والدأب، لا يؤثر على الاشتغال-أي تحصيل العلم- لذة، ولا يؤثر أن يضيع منه لحظة في

(١) انظر: المصدر السابق، ج ٤، ص (٨٧-٨٨).

(٢) انظر: إبراهيم محمد العلي، أعلام المسلمين، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دار القلم، (دمشق-سوريا)، ط ١، ٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص (٦٥).

(٣) انظر: البزار، الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٢١-٢٢).

البطالة فذة، يذهل عن الطعام، ويغيب في لذة العلم عن حسه، لا يطلب أكلاً إلا إذا حضر لديه، ولا يرتاح إلى طعام أو شراب في أبرديه"^(١).

والحاصل أنه شمر عن ساق الجد لشرح الكتاب والسنة في عصره وإثبات تفوق الدين وصحته، وإزالة معالم الضلال عن المجتمع، تسلح بالعلم، تعلم المحاربة بالأسلحة التي كان معارضوه متسلحين بها، وتبحر في العلوم حتى أدهش معاصريه، لا يستطيع أحد إنكار فضله ونبوغه في العلم^(٢).

وكان له رحلات في تعليم الناس، ومنها لتأديبهم كما فعل بأهل الجبل الذين استغلوا هجوم التتار على الشام، وهزيمة جيش المسلمين أمامه، فهاجموا جيش المسلمين في طريق عودته، ولما استقر الوضع في دمشق، ورجع السلطان، وخرج التتار فكر ابن تيمية في تأديب هؤلاء المفسدين وإصلاح أحوالهم، ولما خرج جيش السلطان إلى الجبل انتهب هذه الفرصة وخرج معه في خلق كثير من المتطوعة، ولما وصلوا إليهم جاءه رؤسائهم فاستتابهم وبين للكثير منهم الصواب، فحصل بذلك خير كثير وانتصار كبير عليهم، وألزموا برد ما نهبوه من جيش المسلمين، وقرر عليهم غرامات يدفعونها لبيت مال المسلمين^(٣).

هذه بعض المواقف من مواقف كثيرة لا يسعها المقام لذكرها في مرحلة التحصيل والعلم عند ابن تيمية -رحمه الله رحمة واسعة-.

٢) مرحلة التحصيل والعلم عند الغزالي:

بعد الحادثة التي مرت على الغزالي في طريق عودته إلى طوس، مكث بطوس ثلاثة سنين يسترجع فيها ما درسه من فقه وأصول، ومبادئ العربية، ثم توجه إلى نيسابور، والتي كانت مركزاً من مراكز العلم الهامة بعد بغداد، وكان في عمر الثلاث والعشرين سنة،

(١) الصفدي، أعيان العصر وأعيان النصر، تحقيق: علي أبو زيد وآخرين، تقديم: مازن عبد القادر المبارك، دار الفكر المعاصر، (بيروت-لبنان)، دار الفكر، (دمشق-سوريا)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج١، ص(٢٣٦).

(٢) انظر: الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٢، ص(٤٥٥).

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٢، ص(٤٦٩-٤٧٠).

وكانت نيسابور عاصمة للسلاجقة الذين كانوا يهتمون بالعلم والعلماء، وفيها المدرسة النظامية التي لازمها الغزالي دارسًا على إمام الحرمين الجويني، وجد الغزالي في طلب العلم حتى برع في المذهب الشافعي والأصول، كما درس علم الكلام وطرق الخلاف والجدل والمنطق والفلسفة، ولما اشتهر بمقدرته على الغوص في المعاني، واتساع معلوماته بين أقرانه، وثق به أستاذه وجعله نائبًا له على مشيخة النظامية، ولم يزل يلازمه حتى توفي رحمه الله^(١).

ولقد علق الغزالي على الحادثة التي سبقت فيما يتعلق بوصية أبيه، وما قاله لهما الوصي فقال: " طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله"^(٢)، أما هو فقد كان ألقه أقرانه، وإمام أهل زمانه، وفارس ميدانه، قرأ في صباه طرفا من الفقه ببلده، كما سافر إلى جرجان وتفقه على علمائها، والتي جمع فيها التعليقة، وآخر مطافه في طلب العلم والتحصيل كانت نيسابور على يدي إمام الحرمين الذي تخرج على يديه وكان له من بعده شأن في مدرسة النظامية ببغداد^(٣).

ويلاحظ من تتبع سيرته وأسفاره أنه لم ينقطع عن التلقين والسماع رغم بلوغه مبلغ الرياسة في زمنه، إلا أنه رجع وأخذ عن شيوخ التصوف، وكان آخر عهده اشتغاله بالحديث والاعتناء به حتى مات وهو يطالع الصحيحين^(٤)، ومما قيل فيه: " ولو عاش، لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام"^(٥).

الوفاة بين الإمامين:

(١) الوفاة عند ابن تيمية:

قبل أن أتطرق لوفاة ابن تيمية -رحمه الله- لابد أن أعرج على محنته التي سجن فيها عدة مرات كان آخرها وفاته -رحمه الله رحمة واسعة-، فقد امتحن في حياته محنًا

(١) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١، ص (٢١١).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٩٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ٦، ص (١٩١-١٩٥).

(٤) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص (٣٢٣-٣٢٥).

(٥) المصدر السابق، ج ١٩، ص (٣٢٥).

عدة، فهو لا يكاد ينتهي من محنة حتى تعصف به محنة أخرى، وقد بقي كذلك حتى توفاه الله تعالى مسجوناً في سجن قلعة دمشق، وكان يقف وراء محنه والإيقاع به فيها علماء وقضاة ومفتون، شربوا شبه أهل الكلام والتصوف، إضافة إلى ذلك الحسد الذي تعرض له الشيخ لما يتمتع به من غزارة علم، ولما له من مكانة في نفوس الناس، وكان مما قاله رحمه الله معلّقاً على ذلك: " ما يصنع أعدائي بي؟، إن جنتي وبستاني في صدري، إن رحمت فهي معي لا تفارقني، أنا حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة"^(١).

وقد كانت أبرز محنه التي تعرض لها أربع هي:

محنته بسبب رسالته الحموية، ومحنته ومناظرته عن عقيدته الواسطية، ومحنته وسجنه في مصر على يد السلطان الجاشنكير، ومحنته مع الصوفية في مصر.

أما محنته التي بسبب رسالته الحموية، والتي فضل فيها مذهب أهل السلف على مذهب المتكلمين، فرآه خير وأسلم مما جعل الحاسدين يستغلون هذه الفرصة ويحرفون الفتوى، ويتهمونه بالتجسيم، ساعدين به إلى القضاة والفقهاء فنصره الله عليهم، واعترف للشيخ بأنه على الحق في عقيدته التي سماها الحموية^(٢).

أما محنته مع عقيدته الواسطية فقد انتهت ببراءة الشيخ مما نسب إليه، والتي جمع فيها القضاة والفقهاء، وجاء فيها ابن تيمية بأمر من السلطان^(٣).

ثم تعرض لمحنة جديدة على يد الصوفية الذين وشوا به إلى السلطان الجاشنكير، متهمين فيها ابن تيمية أنه يريد أن يطيح به من الحكم، ولما جلب إلى السلطان أذعوا عليه في مسائل الاستواء والكلام، فأجابهم بما لم يتماشى معهم فأمروا بسجنه حتى خرج بعد مدة ثمانية عشر شهراً^(٤).

(١) ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٥١٩).

(٢) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ص (١٦٢-١٦٣)، وانظر: الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، ج ١، ص (٢٣٦-٢٣٧)، وابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٥١١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ٤، ص (٥١١).

(٤) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص (١٩٠-١٩٦).

كما كانت له محنته مع الصوفية في مصر، التي أثار فيها شيوخ الصوفية أتباعهم، واجتمع لهم خلق كثير وشكوا الشيخ إلى السلطان فعقد له مجلس كانت نتائجه ثلاثة أشياء خير بينها، إما أن يسير إلى دمشق، وإما إلى الإسكندرية بشروط، وإما الحبس فاختر الحبس، وبقي يدرس ويعظ ويفتي في السجن حتى خرج ونزل القاهرة، وأكب الناس على الاجتماع به وأخذ العلم منه، ثم شكى الصوفية أمره إلى السلطان، وحصلت معه محنة نقل على أثرها إلى ثغر في الإسكندرية^(١)، وكانت له عدة محن أخرى يضيف المقام عن ذكرها، هذا وقد توفي -رحمة الله تعالى- وهو مسجون بسجن القلعة بدمشق، ليلة الاثنين ٢٠ من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ، فهب كل أهل دمشق ومن حولها للصلاة عليه وتشيع جنازته؛ فكانت من الجنائز المشهودة النادرة، وقد اجتمعت المصادر التي ذكرت وفاته أنه حضر جنازته جمهور كبير جداً يفوق الوصف، فلم يبق في دمشق من يستطيع المجيء للصلاة عليه إلا وحضر -رحمه الله رحمة واسعة-^(٢).

(٢) الوفاة عند الغزالي:

سبقت وفاة الغزالي بعض الأحداث المهمة في حياته لا أستطيع تجاهلها، وكان من أهمها عزلته وخلوته وتركه التدريس، معللاً ذلك بتزكية نفسه، وتهذيب أخلاقه، وتصفية قلبه لذكر الله تعالى.

جاء ذلك بعد أن كان من النوع الذي لا يهنأ لهم الاستقرار في بلد واحد، رغبة إلى التطلع الفكري والرغبة في الاستزادة من المعرفة عن طريق الممارسة الشخصية، والاحتكاك بالبشر وخاصة المفكرين والعلماء، وكان فيما سبق أن آخر محطاته بغداد التي كان فيها مقرباً من خليفته، يقوم بالتدريس في نظاميتها، لكنه غادرها متوجهاً إلى الشام منبياً أخاه في التدريس، ولم يفصح عن وجهته، زاعماً أنه خارج إلى مكة، وقد أثيرت حولها بعض الأقاويل منها: أنه خرج أثر جفوة بينه وبين الولاة لفتوته في أمير المغرب وأحقيته بلقب أمير المؤمنين وضم الأندلس، وقد رد على ذلك الغزالي مفنداً تلك الأقاويل

(١) انظر: المرجع السابق، ص(٢٠٨-٢١٠)، وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٨، ص(٨٠-١٠٠).
(٢) انظر: المصدر السابق، ج١٨، ص(٢٨٩) وما بعدها، وانظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص(٢٨٩)، والندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج٢، ص(٥٢٧-٥٢٩).

حيث قال: " ثم ارتبك الناس في الاستنباطات، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاية، وإما من قرب من الولاية، فكان يشاهد إباحهم في التعلق بي، والانكباب علي، وإعراضهم عنهم، وعن الالتفاف إلى قولهم"^(١). وقد توجه إلى الشام قاصداً بذلك زيارة المسجد الأقصى، وكأنه في مرحلة تطهير للنفس، ثم ذهب بعدها إلى الأراضي المقدسة، وهو ما أفصح عنه بنفسه حيث قال: " ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل ﷺ فسرت إلى الحجاز"^(٢).

كما أشار إلى عزلته بالشام فقال: " ثم دخلت الشام، وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل إلي إلا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغلاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلت من علم الصوفية، وكنت اعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي"^(٣)، ثم رجع إلى بغداد بعد عزلة دامت أحد عشر عاماً مذ غادرها، وعاود التدريس والوعظ، ثم غادرها عائداً إلى خراسان، معاوذاً التدريس في نظاميتها بنيسابور مدة يسيرة، ثم رجع إلى طوس، متخذاً بجانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية، موزعاً وقته على وظائف منها ختم القرآن الكريم، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، مديماً الصلاة والصيام وسائر العبادات، مستدركاً ما فاتته من دراسة الحديث، حتى مات وهو يطالع الصحيحين، منتقلاً إلى رحمة ربه، وكانت وفاته بطوس يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة، وقد رويت في مماته قصة أنه يوم الاثنين وقت الصبح توضأ وصلى وقال: على بالكفن فأخذه وقبله ووضع على عينيه قائلاً: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مد رجليه واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار^(٤) رحمه الله رحمة واسعة.

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص(٦١).

(٢) المصدر السابق، ص(٦١)، وانظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(١٩٧).

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص(٦١).

(٤) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٠٠-٢٠١)، وانظر: صالح أحمد الشامي، أعلام

المسلمين الإمام الغزالي، ص(٢٦-٢٨)، وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص(٢١٦-٢١٩)،

وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٩، ص(٣٢٦، ص٣٤٣).

ثانياً/ الحياة العلمية بين الإمامين

وفي هذا المطلب سأتناول الأمور الآتية:

- (١) الشيوخ والتلاميذ بين الإمامين.
- (٢) الآثار العلمية بين الإمامين.
- (٣) المكانة العلمية وثناء العلماء على الإمامين.

أولاً: الشيوخ والتلاميذ بين الإمامين:

١ - الشيوخ والتلاميذ عند ابن تيمية:

أما شيوخه فقد تلقى ابن تيمية العلم عن كثير من الشيوخ، فقد زاد عدد الشيوخ الذين سمع منهم على نحو مائتي شيخ^(١)، هذا وقد خرج لنفسه مشيخة رواها عنه الذهبي، ذكر فيها أكثر من أربعين شيخاً وشيخة^(٢).

ونظراً لأن المقام لا يتسع لذكر كامل شيوخه، فإني سأقتصر على ذكر أهم عشر

مشاهير من شيوخه وهم:

(١) زين العابدين أبو العباس: أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي، (٥٧٥-٦٦٨هـ)، كان من شيوخ الحنابلة في وقته، مؤرخ، أديب، عالم بالحديث، استفاد منه ابن تيمية في الحديث^(٣).

(٢) شمس الدين أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، (٥٩٧-٦٨٢هـ)، فقيه، أصولي، محدث، أخذ عنه ابن تيمية الحديث والفقهاء والأصول^(٤).

(١) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص(٦).

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تخريج: عامر الجزار وأتور الباز، دار الوفاء، (المنصورة-مصر)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط٢، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ط٣، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج١٨، ص(٤٦-٧٠).

(٣) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج٤، ص(٩٦)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧، ص(٥٦٧)، وانظر: ابن شاکر صلاح الدين، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٧٣م، ج١، ص(٨١).

(٤) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيره، دار احياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١٣، ص(٣٤٥)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٨، ص(٥٦).

- (٣) شرف الدين بن القواس: محمد بن عبد المنعم بن عبد الله الدمشقي (٦٠٢-٦٨٢هـ)، كان محدثاً، متميزاً، حسن الديانة، سمع منه ابن تيمية الحديث^(١).
- (٤) جمال الدين بن الصيرفي: يحيى بن أبي منصور بن أبي الفتح بن رافع الحراني الحنبلي (٥٨٣-٦٧٨هـ)، فقيه، محدث، سمع منه ابن تيمية الحديث^(٢).
- (٥) فخر الدين أبو الحسن: علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي (٥٩٥-٦٩٠هـ)، كان عالماً فقيهاً، زاهداً، عابداً، حدث نحواً من ستين سنة، قال عنه ابن تيمية أنه ينشرح صدره إذا أدخله بينه وبين النبي ﷺ في حديث^(٣).
- (٦) شرف الدين، أحمد بن أحمد بن نعمة بن أحمد المقدسي الشافعي (٦٢٢-٦٩٤هـ)، كان بارعاً في الأصول، والفقه، والعربية، ولي القضاء بدمشق نيابة، ودرس بدار الحديث النورية، وأذن في الإفتاء لجماعة من الفضلاء وكان منهم ابن تيمية رحمهما الله تعالى^(٤).
- (٧) زين الدين أبو البركات: المنجا بن عثمان بن أسعد بن المنجا التتوخي الدمشقي (٦٣١-٦٩٥هـ)، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي بالشام في وقته، أخذ عنه ابن تيمية الفقه^(٥).
- (٨) شمس الدين: أبو عبد الله، محمد بن عبد القوي، ابن بدران المقدسي، (٦٠٣-٦٩٩هـ)، فقيه، محدث، قرأ عليه ابن تيمية العربية^(٦).
-
- (١) انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧، ص(٦٦٣)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٧، ص(٣٦١).
- (٢) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج٤، ص(١٤٤)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٨، ص(١٤٣)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٧، ص(٢٩٠).
- (٣) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج٤، ص(٢٤١)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧، ص(٧٩٣).
- (٤) انظر: المصدر السابق، ج٧، ص(٣٤٢)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ص(٣٩٥).
- (٥) انظر: المصدر السابق، ج١٤، ص(١٣٣)، وابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج٤، ص(٢٧١).
- (٦) انظر: المصدر السابق، ج٤، ص(٣٠٧)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧، ص(٧٨٩).

٩) شمس الدين أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن أبي سعد بن علي، الشيباني الأموي المصري، (٦٨٧-٧٠٤هـ)، كان عالمًا، فاضلاً، أديبًا، ذا معرفة بالحديث، والتاريخ، والسير، والنحو، حدث وسمع منه جماعة منهم ابن تيمية^(١).

١٠) شمس الدين أبو العباس: أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني السروجي الحنفي، (٦٣٧-٧١٠هـ)، كان نبيلًا، وقورًا، كثير المحاسن، ولي القضاء بالقاهرة مدة ثم عزل، له رد على ابن تيمية بأدب وسكينة، ورد عليه بن تيمية في مجلدات وأبطل حجته^(٢).

وأما تلاميذه، فإن عالمًا كابن تيمية جلس للتدريس والإفتاء ولم يتجاوز العشرين إلا بقليل، نادرًا حياته، ووقته للتعليم، والدعوة والجهاد في سبيله، فإن من الصعب الإحاطة بتلاميذه، وخاصة أن كتبه ومنهجه تحولوا إلى مدرسة كبرى لها تلاميذها حتى يومنا هذا، لكنني سأكتفي بالإشارة إلى بعض أشهر تلاميذه الذين عاصروه ولازموه وأكثروا من الأخذ عنه وهم:

١. المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف بن الزكي أبو محمد القضاعي الكلي المزي، محدث الديار الشامية في عصره، ولد بطلب سنة ٦٥٣هـ، مهر في الحديث، ومعرفة رجاله، وصنف كتبًا، توفي سنة ٧٤٢هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٣).

٢. الحافظ شمس الدين المقدسي: محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد، ابن قدامة المقدسي، مقرئ، فقيه، أصولي، نحوي، محدث، مفسر، ولد سنة ٧٠٥هـ، وتفقه على يد ابن تيمية، توفي سنة ٧٤٤هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٤).

(١) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج ٤، ص (٣٥٢).

(٢) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٦٧)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (صيد آباد- الهند)، ط ٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ج ١، ص (١٠٣)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٩، ص (٢١٢).

(٣) انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٣٦)، وابن شاکر، فوات الوفيات، ج ٤، ص (٣٥٣).

(٤) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٢٢١)، والذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج ١، ص (٢٠٢)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٤٥).

٣. أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: محمد بن أحمد، ابن قايمار بن عبد الله التركماني الأصل، الدمشقي، مؤرخ الإسلام وشيخ المحدثين، عمدة في نقد الرجال والجرح والتعديل، ولد سنة ٦٧٣هـ، وتوفي سنة ٧٤٨هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(١).
٤. ابن فضل الله العمري: شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن يحيى بن فضل الله بن مجلي بن خلف العدوي العمري الشافعي، صاحب النظم، والنشر، والمآثر، ولد سنة ٦٩٧هـ، وسمع الحديث وقرأ على الشيوخ، عمل لابن تيمية ترجمة أنيقة أوسعها فوائد وعلمًا، توفي سنة ٧٩٤هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٢).
٥. زين الدين الحراني: أبو حفص، عمر بن سعد الله الحراني الدمشقي، فقيه، خبير بالفقه والعربية، سمع الكثير وتخرج على يد الشيخ ابن تيمية، ولد سنة ٦٨٥هـ، وتوفي سنة ٧٤٩هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٣).
٦. البزار: عمر بن علي بن موسى بن خليل البغدادي البزار، سراج الدين أبو حفص، ولد سنة ٦٨٨هـ، كان حسن القراءة وصنف في الحديث والرقائق، جالس ابن تيمية وأخذ عنه، توفي سنة ٧٤٩هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٤).
٧. ابن الوردي: عمر بن المظفر بن عمر بن المعري الحلبي، لغوي، نحوي، مؤرخ، ولد بسورية وولي القضاء بحلب، توفي سنة ٧٤٩هـ، رحمه الله رحمة واسعة^(٥).
٨. ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي، المجتهد، المفسر، المتكلم، النحوي، المحدث، ولد سنة ٦٩١هـ، وتوفى سنة ٧٥١هـ، لازم ابن تيمية بعد عودته من الديار المصرية عام ٧١٢هـ، إلى أن مات^(٦).

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٥، ص (٦٦)، وابن شاکر، فوات الوفيات، ج ٣، ص (٣١٥).

(٢) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٣٩٣هـ، ص (١٨)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٧٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ٨، ص (٢٧٧)، وابن رجب الحنبلي ذيل طبقات الحنابلة، ج ٥، ص (١٤٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج ٥، ص (١٤٦)، وابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص (٢١١)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٧٨).

(٥) انظر: المصدر السابق، ج ٨، ص (٢٧٥)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص (٢٢٨-٢٢٩)، وابن شاکر، فوات الوفيات، ج ٣، ص (١٥٧).

(٦) انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، ج ٥، ص (١٧٠)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٣٠٨)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٢٧٠).

رحمه الله رحمة واسعة.

٩. شمس الدين بن مفلح: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح المقدسي الدمشقي، فقيه أصولي، محدث، ولد ونشأ ببيت المقدس، وحضر عند الشيخ ابن تيمية، ونقل عنه كثيراً، وكان يقول له: ما أنت ابن مفلح بل أنت مفلح، توفي سنة ٧٦٣هـ^(١)، رحمه الله رحمة واسعة.

١٠. أبو العباس بن قاضي الجبل: أحمد بن حسن بن عبد الله بن عمر بن قدامة المقدسي، صاحب ابن تيمية، وسمع منه وتفقه عليه، ولد سنة ٦٩٣هـ، وتوفي سنة ٧٧١هـ^(٢)، رحمه الله رحمة واسعة.

١١. الحافظ ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي الدمشقي، محدث، مؤرخ، مفسر، ولد سنة ٧٠١هـ، وتوفي سنة ٧٧٤هـ^(٣)، رحمه الله رحمة واسعة.

٢ - الشيوخ والتلاميذ عند الغزالي:

أما شيوخه رحمه الله:

فبعد ما سعى الغزالي في مبدأ حياته إلى التعليم لتأمين رزقه، والذي سبق الإشارة إليه، سرعان ما أصبح العلم ديدنه وغايته، وأوصلته علوم عصره إلى مرحلة الشك منها، ثم الخلوة والعزلة والانقطاع عن الناس والتدريس ثم إلى مرحلة اليقين حين حطت به الرحال إلى التصوف الذي ارتضاه لنفسه طريقاً إلى اليقين، فلا عجب أن يكون للغزالي شيوخ كثر على أنماط مختلفة، واتجاهات متباينة، ولم يكن يرضى من الشيوخ إلا من شهر وتفوق، وعلى شهرته بالآفاق، فإذا ما ارتشف العلم في بلد انتقل إلى بلد آخر يأخذ عن شيوخه، وكان أخذه بالتلقين تارة وبالتدوين أخرى، وبالتعليم كذلك، وكذلك بالتدقيق كما فعل

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١٤، ص (٣٣٥)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٣٤٠)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٦، ص (١٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (١٣٨)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٣٧٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص (٣٩٧)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ١، ص (٤٤٥)، والذهبي تذكرة الحفاظ، ج ٤، ص (٢٠١).

مع الصوفية، ولم يكن الغزالي كابن تيمية من المكثرين من المشايخ، فجميع المصادر تروى أنه أخذ من مجموعة من المشايخ عددهم محدود وهم كالتالي:

١. أبو حامد الراذكاني: أحمد بن محمد الطوسي، وهو أول من درس عليه الغزالي علم الفقه في طوس، وتنسب إليه راذكان إحدى قرى طوس، وهي بليدة تخرج منها جماعة العلماء، وقيل أن الوزير نظام الملك ينتسب إليها، لم أجد له تاريخ وفاة ولا ميلاد^(١).
٢. أبو القاسم الإسماعيلي: إسماعيل بن سعدة بن إسماعيل بن أبي بكر الجرجاني، هو الذي سافر له الغزالي إلى جرجان، وكانت أول رحلاته في طلب العلم، وقد تلقى عنه علم الفقه والأصول، وهو من صنف عنده التعليقة في فروع المذهب التي كانت أول مصنفاته، كان إماماً وفتياً شافعيًا، محدثاً وأديباً، وداره مجمع العلماء، ولد سنة ٤٠٤ هـ وقيل ٤٠٧ هـ، وتوفي سنة ٤٧٧ هـ، وقيل ٥٤١ هـ^(٢).
٣. إمام الحرمين الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوة النيسابوري.

وقد رحل الغزالي إليه في نيسابور حيث كان شيخاً لنظاميتها، وقد تخرج عليه الغزالي في فترة وجيزة، وكان الطلبة يستعيدون منه في حضور أستاذه، ويبدو أن الأستاذ قد ذاق ذرعا بتلميذه أبي حامد في أخريات حياته، حيث قيل عنه: "وكان الإمام مع علو درجته وسمو عبارته، وسرعة جريه في النطق والكلام، لا يصغى نظره إلى الغزالي سترًا لأناقته عليه في سرعة العبارة، وقوة الطبع ولا يطيب له تصديه للتصانيف، وإن كان متخرجًا به منتسبًا إليه، كما لا يخفى من طبع البشر، ولكنه يظهر التبجح به والاعتداد بمكانه ظاهرًا خلاف ما يضمرة"^(٣)، وقد ذكر كذلك عن الملاحاة بين الشيخ وتلميذه مما يؤكد هذا الفتور الناجم عن التنافس الخفي بين الأستاذ وتلميذه، وكذلك اعتداد أبي حامد بنفسه، حيث قيل: "ويحكى أن الإمام الجويني قال يومًا للغزالي، يا فقيه، فرأى في وجهة التغيير، كأنه استقل

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص (٩١)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص (٢١٧)، والحموي، معجم البلدان، ج ٣، ص (١٣).

(٢) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٤٣٨)، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت-لبنان)، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م، ج ٩، ص (١٣٣).

(٣) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان)، ط ٣، ١٤٠٤ هـ، ص (٢٧٨)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢٠٥).

هذه اللفظة على نفسه فقال له: افتح هذا الباب، ففتح مكاناً فوجده مملوءاً بالكتب فقال له: ما قيل يا فقيه، حتى أتيت على هذه الكتب كلها^(١).

٤. محمد بن أحمد بن عبد الله بن منصور، التوثي المروزي، المعروف بفقيه التوث، ولد بقرية توث من قرى مرو في حدود سنة ٤٦٠هـ، كان محدثاً فقيهاً، مترهداً متقشفاً، وتوفي سنة ٥٣٠هـ. ذكر عند الحديث عن توث مسقط رأسه، وذكر أنه يقال لها التوذ^(٢).

٥. أبو محمد عبد الجبار محمد بن أحمد الخواري، ولد سنة ٤٤٠هـ، بخوار وهي مدينة كبيرة تابعة للري، وقيل أنها تتبع بيهق من نواحي نيسابور، وقيل أنها ينتسب إليها أبو محمد عبد الجبار الخواري البيهقي، إمام المسجد الجامع بنيسابور، وأنه تتلمذ على الجويني والبيهقي، وأبي سهل المروزي، ونصر الحاكمي الطوسي، وكان محدثاً، أخذ عن الغزالي، توفي -رحمه الله تعالى- سنة ٥٣٦هـ^(٣).

٦. الحاكم أبو الفتح: نصر بن علي بن أحمد الحاكمي الطوسي، أورده السبكي في طبقاته قائلاً عن الغزالي: "وقد سمعت أنه سمع من سنن أبي داود السجستاني عن الحاكم أبي الفتح الطوسي وما عثرت على سماعه، توفي -رحمه الله تعالى- سنة ٤٩٠هـ^(٤).

٧. نصر بن إبراهيم بن داود المقدسي: فقيه شافعي، وعالم بأمر الدين محدث، تنتقل بين صور وديار بكر، وبيت المقدس، واستقر به المقام بدمشق، مفتياً بها تسع سنوات، تفقه عليه الغزالي بدمشق، حتى توفي -رحمه الله تعالى- سنة ٤٩٠هـ، وولد سنة ٤١٠هـ. من أشهر مصنفاته الحجة على تارك المحجة، والتهذيب في المذهب^(٥).

(١) المصدر السابق، ج ٥، ص (١٨٥)، وانظر: جمال الدين الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١٦، ص (٢٤٤-٢٤٧)، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٣٠١)، والصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١٩، ص (١١٦-١٢٠)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص (١٦٥).

(٢) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص (٥٥)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٧٩-٨٠).
(٣) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص (٣٩٤)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٧، ص (١٤٤)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص (١٨٥).

(٤) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢١٢).
(٥) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ٥، ص (١٧١-١٧٢)، والصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢٧، ص (٣٣)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص (٣٥١-٣٥٣)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٥، ص (٣٩٦).

٨. أبو علي: الفضل بن محمد بن علي الفارمدي، الطوسي، ولد بقرية فارمد من أعمال طوس، سنة ٤٠٧ هـ، وتفقه على الغزالي الكبير وغيره من العلماء الكبار، وانفرد في عصره بالتذكير وكان متكلمًا، قيل فيه في معرض الكلام عن الغزالي: " فابتدأ بصحبة الفارمدي، وأخذ عنه استفتاح الطريقة، وامتل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات، والإمعان في النوافل، واستدامة الأذكار، والجد والاجتهاد، طلبًا للنجاة إلى أن جاز تلك العقبات، وتكلف تلك المشاق"^(١)، توفي -رحمه الله تعالى- سنة ٤٧٧ هـ^(٢).
٩. يوسف النساج الطوسي: أبو علي يوسف بن عبد الله، الزاهد الذي كان له تأثير كبير على أبي حامد، والذي وصفه الغزالي بأنه لم يزل يصقله بالمجاهدة حتى حظي بالواردات، وذلك عندما كان في بداية أمره منكرًا لأحوال الصالحين، ومقامات العارفين، حتى صحب يوسف النساج الطوسي، لم أعر له على كثير ترجمة ولا تاريخ وفاة^(٣).
١٠. أبو الفيتان الرؤاسي: عمر بن عبد الكريم بن سعدوية الدهستاني حافظ، محدث، جامع، مصنف، جوال، ولد بدهستان سنة ٤٢٨ هـ، وسمع من شيوخ كثيرين بعدة بلدان، كنيسابور وبغداد ودمشق ومصر، وحران، روى عنه أبو حامد الغزالي والفقيه نصر بن إبراهيم المقدسي، وغيرهما، توفي سنة ٥٠٣ هـ، رحمه الله تعالى رحمة واسعة^(٤).
١١. محمد بن يحيى بن محمد الشجاعى الزوزني، وقيل السجاعي، لم أجد له كثير ترجمة، ولا تاريخ ميلاد ولا وفاة، إلا أنه ذكر من شيوخ الغزالي^(٥).

(١) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص(٢٩٠)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٠٩).

(٢) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص(٢٨٨)، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٧ هـ، ج١، ص(٢٠٥).

(٣) انظر: الواسطي، الطبقات العلية في مناقب الشافعية، تحقيق: عبد الأمير الأعمش، ملحق ضمن كتاب: " الفيلسوف الغزالي"، دار الأندلس، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٧٤ م، ط٢، ١٩٨١ م، ص(١٩٣)، وطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، ج٢، ص(٣٠٣).

(٤) انظر: الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١٧، ص(١١٨)، والذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر زعلوك، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ج٢، ص(٣٨٥)، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص(٢٤)، والصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢٢، ص(٣١٨).

(٥) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٢٠)، والزيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، (بيروت-لبنان)، ١٤١٤ هـ-١٩٩٤ م، ج١، ص(١٩).

وأما تلاميذه:

فهم كثر لا يسع المقام لذكرهم جميعاً، ولكن سأعرج على أشهرهم كما سيأتي:
 (١) خلف بن أحمد النيسابوري، له عن الغزالي تعليقة، وذكر أنه توفي قبل الغزالي^(١).

(٢) القاضي أبو نصر: أحمد بن عبد الله الخمقري، ويكنى أبو شمر البهوني، ولد بقرية بهونة سنة ٤٦٦هـ، إحدى قرى "ينج ديه" كان إماماً فاضلاً، وأديباً شاعراً، تفقه على الغزالي، وذكر أنه اختل آخر عمره، توفي سنة ٥٤٤هـ رحمه الله تعالى^(٢).

(٣) مجد الدين أبو منصور، محمد بن أسعد بن محمد بن الحسين القاسم العطاري الطوسي، الملقب بحفدة، ولد بطوس سنة ٤٨٦هـ، وسكن نيسابور، وفي طوس تفقه على الغزالي، قيل أنه سافر طلباً للعلم إلى بخارى وأذربيجان والجزيرة، ثم سافر إلى العراق، ثم غادرها إلى تبريز وظل بها إلى أن توفي سنة ٥٥٦هـ رحمه الله تعالى^(٣).

(٤) أبو الفتوح: أحمد بن علي بن محمد بن الوكيل بن برهان، ولد سنة ٤٧٩هـ، وكان في بداية أمره حنبلياً، ثم تحول إلى مذهب الشافعي، تفقه على الغزالي، ووصف بالذكاء، والمواظبة على تحصيل العلم، اسند إليه التدريس بالانظامية ثم عزل منها، توفي سنة ٥١٨هـ رحمه الله تعالى^(٤).

(٥) أبو سعد، محمد بن أسعد النوقاني، ولد في نوقان^(٥)، إحدى قرى طوس، ذكر السبكي أنه تفقه على الغزالي، وقتل في مشهد سنة ٥٥٦هـ، وكان يلقب بالسديد^(٦).

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٧، ص(٨٣)، وابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، تحقيق: عبد المنعم خليفة بن أحمد بلال، دار كنوز اشبيليا، (السعودية)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ج١، ص(١٢).

(٢) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج١، ص(٥١٧)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٠).

(٣) انظر: ابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، المقدمة، ص(٢٥)، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص(٨٦)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٩٢-٩٣)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٦، ص(٣٩٧).

(٤) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨، ص(٦٩٧)، وابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، المقدمة، ص(٢٢)، والسبكي، "طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٣٠)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص(٢٤٠).

(٥) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج٥، ص(٣١١).

(٦) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٩٤).

٦) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المهدي، نشأ في المغرب، وارتحل إلى المشرق طلباً للعلم، وكان داعية للسلطان ملك المغرب، تفقه على الغزالي^(١). لم أجد له كثير من ترجمة ولا تاريخ وفاة ولا ولادة.

٧) أبو حامد: محمد بن عبد الملك بن محمد الجوسقاني الإسفراييني، ينسب إلى جوسقان، محلة في اسفرايين، إذ هي قرية من اسفرايين حتى كأنها محلة منها، وصف بأنه إمام فاضل تفقه على الغزالي، توفي سنة ٥٤٠ هـ رحمه الله تعالى^(٢).

٨) أبو سعيد: محمد بن علي بن عبد الله بن أحمد بن حمدان الجاواني الحلوي، ينسب إلى جاوان، إحدى القبائل الكردية التي سكنت الحلة، ولد سنة ٤٦٨ هـ، تفقه على الغزالي، وحدث بكتاب الغزالي إجماع العوام، سكن البوازيج^(٣)، ثم ارتحل إلى اربل^(٤)، وسكنها فترة، ثم غادرها إلى بلاد العجم، حين توفي، حمل جنمانه إلى البوازيج ودفن بها سنة ٥٤٠ هـ رحمه الله تعالى^(٥).

٩) أبو سعيد محمد بن يحيى النيسابوري: ولد سنة ٤٧٦ هـ، وتلمذ على الغزالي، نعت بالإمام المعظم الشهيد، بسبب أنه قتل في فتنة الغز^(٦) أثناء ثورتهم على السلطان

(١) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص (٢٨٨)، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص (٦٥٤)، والذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ٢، ص (٤٢١)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٠٩).

(٢) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص (١٨٤)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٤٨).

(٣) بلد قرب تكريت، على قسم الزاب الأسفل، حيث يصب في دجلة، وهو من أعمال الموصل، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص (٥٠٣).

(٤) هي قلعة حصينة، ومدينة كبيرة، ولها خندق عميق، على تل عالٍ من التراب، بها أسواق ومنازل للرعية، وجامع للصلاة، تشبه قلعة حلب، بين الزابيين، وتعد من أعمال الموصل، ينظر: الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص (١٣٧-١٣٨).

(٥) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٥٢)، وابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، المقدمة، ص (٢٤).

(٦) الغز هم قبائل تركية مسلمة تسكن ما وراء النهر، ثم تركوها إلى بلخ، بدأت هذه الفتنة سنة ٥٤٨ هـ، ثم طاردهم حاكم بلخ فحاربوه، فاستنجد بالسلطان سنجر فأعد لهم جيشاً ضخماً، لكنهم هزموه وأسروه مع أمرائه، ثم أعمالوا النهب والقتل والسبي، وقتلوا العلماء، وأحرقوا المكتبات، وكانوا سبب في القضاء على دولة السلاجقة بالمشرق، ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، حوادث سنة ٥٤٨ هـ، ج ١، ص (١٩٩-٢٠٠).

السلجوقي سنجر بن ملكشاه سنة ٥٤٨هـ، وقيل سنة ٥٤٩هـ، من أشهر مصنفاته المحيط في شرح الوسيط، وهو من وصف الغزالي بأنه الشافعي الثاني^(١).

١٠) علي بن محمد بن حمويه: الملقب بأبي الحسن بن أبي عبد الله الصوفي، صحب أبا حامد الغزالي بطوس، وتفقّه عليه، ولد سنة ٤٤٠هـ، وتوفي سنة ٥١٣هـ^(٢).

١١) أبو الفتح الكمال: نصر الله بن منصور بن سهل، الجنزي الدويني، فقيه شافعي، ينسب إلى دوين من قرى أذربيجان، تفقّه على الغزالي ببغداد، ثم انتقل إلى نيسابور، ثم إلى مرو، ثم توفي ببلخ سنة ٥٤٦هـ^(٣).

ثانياً: الآثار العلمية بين الإمامين

(١) الآثار العلمية عند ابن تيمية:

ترك ابن تيمية -رحمه الله- للأمة الإسلامية من بعده آثاراً علمية ضخمة، وكنوزاً مهمة في فنون عدة من فنون المعرفة، إذ من الله عليه بقلم سيال وبديهية حاضرة، ومعلومات غزيرة، إضافة إلى سرعته في التحرير والكتابة، وبركة في الوقت حتى إنه يكتب في الجلسة الواحدة عدة كراريس، وكذلك إذا سئل عن مسألة أجاب عنها من فورهِ بما يشفي الغليل، بخط سريع في غاية لا يستطيع أحد بعده أن يجد ما يكتبه، مغلقاً المسألة اغلاقاً تاماً^(٤).

وإن مما يميز مؤلفات ابن تيمية -رحمه الله- أنها ألّفت في معترك الحياة وأوساط العامة، فالمطالع لها يستطيع أن يحيط بأحوال العصر الذي ألّفت فيه، وعقلية المجتمع الذي عاش فيه المؤلف وأخلاقه^(٥).

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢٠٢)، وج ٧، ص (٢٥-٢٦)، وابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، المقدمة، ص (٢٤).

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٧، ص (٢٣٠)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، ص (٢١٩).

(٣) انظر: الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص (٤٤١)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٧، ص (٣٢٢).

(٤) انظر: ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المطبعة الحيدرية، (النجف-العراق)، ط ٢، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ج ٢، ص (٤٠٨) وما بعدها.

(٥) يظهر هذا جلياً في بعض كتبه كافتضاء الصراط المستقيم والجواب الصحيح ومنهاج السنة.

كما أنها تشير إلى أن أسلوبه كان مرتبطاً بالحياة من حوله، يتحسس مواطن الداء في جسم الأمة، ليصف الدواء المناسب عن خبرة ودراية^(١).

هذا وقد ذكر العلماء أن من الصعوبة بمكان حصر مؤلفات ابن تيمية -رحمه الله- وهو ما صرح به تلميذه البزار وغيره، حيث قال: "وأما مؤلفاته ومصنفاته فإنها أكثر من أن أقدر على إحصائها، أو يحضرنى جملة أسمائها، بل هذا لا يقدر عليه غالباً أحد لأنها كثيرة جداً"^(٢).

وقيل كذلك: "وللشيخ من المصنفات والفتاوى والقواعد والأجوبة والرسائل وغير ذلك من الفوائد ما لا ينضب، ولا أعلم أحداً من متقدمي الأمة ولا متأخريها جمع مثل ما جمع، ولا صنف نحو ما صنف ولا قريباً من ذلك"^(٣)، وكذلك نقل عن الذهبي أنه قال: "جمعت مصنفات شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية رحمه الله فوجدتها ألف مصنف، ثم رأيت له أيضاً مصنفات أخر"^(٤).

ومهما يكن من أمر فالمتفق عليه عند الجميع كثرة كتبه ورسائله، بقي منها ما بقي، وضاع بعض منها لأسباب أهمها: المحن التي كان يتعرض لها الشيخ وأتباعه، حتى وصل الأمر بأتباعه أن يخافوا من إظهار كتبه في بعض الأحيان، وربما كتب الكتاب أو أملاه على بعض طلابه، ثم إذا أراد استرجاعه نسي أين ذهب^(٥).

ونظراً لضيق المقام، سأقتصر على أشهر كتبه، وهي:

١- الاستقامة^(٦).

(١) انظر مثلاً: ابن تيمية، تفسيره لسورة الإخلاص، بل وأغلب كتبه عبارة عن إجابات لمشاكل من أفراد مجتمعة طرحت عليه في أسئلة عبرت عن واقع معيشتهم دينياً واجتماعياً.

(٢) البزار، الأعلام العلية، ص(٢٥).

(٣) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص(٢٤).

(٤) ابن ناصر الدين، الرد الوافر، ص(٣٥).

(٥) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص(٧٢-٧٣).

(٦) طبع في مجلدين، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع على نفقة الشيخ عبد العزيز الموسى، بإشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- ٢- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم^(١).
- ٣- الإيمان^(٢).
- ٤- بغية المرتاد، المسمى "السبعينية"^(٣).
- ٥- الرسالة التدمرية^(٤).
- ٦- التسعينية^(٥).
- ٧- تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء^(٦).
- ٨- تفسير سورة الإخلاص^(٧).
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح^(٨).
- ١٠- الرسالة الحموية^(٩)، أو الفتوى الحموية الكبرى.

-
- (١) طبع في مجلدين، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، نشرته دار إشبيليا، ومكتبة الرسالة، الرياض-السعودية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
 - (٢) طبع فب مجلد، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
 - (٣) طبع في مجلد، تحقيق: موسى بن سلمان الدويش، نشر في مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة-السعودية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
 - (٤) طبع في مجلد، تحقيق: محمد بن عودة السعودي، نشرته شركة العبيكان، الرياض-السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
 - (٥) طبع في ثلاث مجلدات، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف، الرياض-السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
 - (٦) طبع في ثلاث مجلدات، تحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة، نشرته مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
 - (٧) نشر في مجموع الفتاوى، عناية وتخريج: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة-مصر، ١٤١٦هـ-١٩٩٧م، ج١٧.
 - (٨) طبع في سبع مجلدات سابعا للفهارس، تحقيق: على بن حسن بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، الرياض-السعودية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
 - (٩) طبعت في مجلد، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض-السعودية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، وطبعت بتحقيق: شريف محمد فؤاد هزاع، دار فجر التراث، شبين الكوم، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، وطبعت على نفقة كل من محمد عبد المحسن التركي والشيخ محمد عمر عبد الهادي، مطبعة المدني، القاهرة-مصر.

- ١١- درء تعارض العقل والنقل^(١).
- ١٢- الرد على المنطقيين^(٢).
- ١٣- شرح الأصفهانية^(٣).
- ١٤- الصفدية^(٤).
- ١٥- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان^(٥).
- ١٦- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية^(٦).
- ١٧- العقيدة الواسطية^(٧).
- ١٨- نقد أساس التقديس "بيان تلبيس الجهمية"^(٨).
- ١٩- قاعدة جلية في التوسل والوسيلة^(٩).

- (١) طبع في أحد عشر مجلد، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض-السعودية، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- (٢) طبع في مجلد، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكثير، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، وطبع ونشرته إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- (٣) طبع في مجلد، تحقيق: محمد بن عودة السعودي، مكتبة ودار المنهاج، ودار عودة، الرياض-السعودية، ١٤٣٠هـ، وطبع بتحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ.
- (٤) طبع في مجلدين، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ١٤٠٦هـ، وأعدت نشره دار الهدى النبوي، المنصورة-مصر، ودار الفضيلة، الرياض-السعودية، بنفس التحقيق.
- (٥) طبع في مجلد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الكريم الجحى، مكتبة ودار المنهاج، الرياض-السعودية، ١٤٢٦هـ، وطبع بتحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق-سوريا، ومكتبة المؤيد، الرياض-السعودية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، وطبع بتحقيق: أبو الوفا محمد دويش، مطابع الرياض، السعودية، ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.
- (٦) طبع في تسع مجلدات، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- (٧) نشر في مجلد واحد، مكتبة المعارف، الرياض-السعودية، من دون طبعة ولا عام نشر، وطبع في مجلد كذلك، تحقيق: أبو محمد أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض-السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- (٨) طبع في مجلد، تحقيق: موسى بن سلمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة-السعودية، ١٤٢٥هـ.
- (٩) طبع في مجلد، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، طبع بإشراف رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض-السعودية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، وطبع بتحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، مكتبة الفرقان، عجمان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٠- الأسماء والصفات^(١).

٢١- نقض المنطق^(٢).

هذا وقد حاول بعض المترجمين لحياة ابن تيمية من المتقدمين تقصي أسماء مؤلفاته، وكان على رأسهم تلميذه ابن القيم والذي ألف كتاب في هذا الصدد^(٣).

(٢) الآثار العلمية عند الغزالي:

خلف أبو حامد الغزالي -رحمه الله- تراثاً ضخماً من المؤلفات الكثيرة في علوم متنوعة، وقد اهتم بعض الباحثين برصد مؤلفاته، وحصرتها، وتصنيفها، كان من أبرزهم عبد الرحمن بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي، فقد تكلم فيه عن القوائم التي عملها من قبله المترجمين والباحثين في مؤلفات الغزالي، ثم قدم عمله الذي يعرض فيه بتفصيل مؤلفات الغزالي مبيئاً المطبوع منها والمخطوط، وأماكن وجودها، مع التثبت من صحة النسب إلى المؤلف، واختلاف العناوين، وكون المذكور كتاباً مستقلاً، حيث أوصل عددها إلى أربعمائة وسبع وخمسين مؤلفاً شملت أكثر علوم عصره، الفقه، والكلام، والفلسفة، والمنطق، والأخلاق، والتصوف، كما تناولت الردود المختلفة على كثير من الفرق والمذاهب الدينية والفلسفية منها، إسلامية كانت أو غير إسلامية^(٤).

ونظراً لأن الغزالي قد نسبت إليه كتب، وشك فيها أنها له، وكتب يترجح أنها ليست للغزالي، بالإضافة إلى مخطوطات في المكتبات منسوبة إليه كذلك، فإنني سأقتصر على

(١) طبع في مجلد، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة-مصر، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م، وأعدت نشره دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، بنفس التحقيق.

(٢) طبع في مجلدين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

(٣) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص(٢٦) وما بعدها، واسم الكتاب هو: أسماء مؤلفات ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م، ص(٩-١٩) وانظر: الغزالي، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، (الرياض-السعودية)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص(١٦).

أشهر المؤلفات التي قطع بصحة نسبتها إليه وهي كثيرة فاقت السبعين كتابًا إلا أن المقام يضيق لذكرها جميعًا، وهو ما سيجعلني اقتصر على أشهرها فقط وهي:

١. التعليقية في فروع المذهب، وهي مذكرات ونقول أخذها عن شيخه أبي نصر الإسماعيلي، وقد سبق الإشارة إلى قصته مع اللصوص في سرقتها، ولم أعثر لها على مطبوع ولا مخطوط، إلا أنها كانت أول كتب الغزالي التي أشار إليها المؤرخون^(١).

٢. المنخول من تعليقات الأصول، ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين، وكان متأثرًا فيه بآرائه^(٢).

٣. الوجيز في الفقه الشافعي^(٣).

٤. شفاء القليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل^(٤).

٥. المستصفي من علم الأصول، وهو كتاب يميل فيه الغزالي إلى التوسط بين الإخلال والإملا^(٥).

٦. مقاصد الفلاسفة، وقد سمي بالمقاصد في بيان اعتقاد الأوائل، والمقصود به مقاصد الفلاسفة^(٦)، وقد ألفه الغزالي سنة ٤٨٨هـ، ويبحث الكتاب في المنطق والإلهيات والطبيعيات، ولم يتعرض فيه بالطعن، وإنما التزم نقل الآراء مرجعًا نقده إلى كتابة التهافت^(٧).

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٩٥).

(٢) طبع في مجلد واحد، تحقيق: محمد حسين هيشو، دار الفكر، دمشق-سوريا، ونشرته دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(٣) طبع في مجلدين، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن الأرقم، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٤) طبع في مجلد واحد، تحقيق: حمد الكبيسي، مكتبة الإرشاد، بغداد-العراق، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

(٥) طبع من أربع مجلدات، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، السعودية، ١٤١٣هـ، لا توجد دار نشر، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، وطبع في مجلدين، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، وطبع في مجلدين، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٢هـ، من غير تحقيق وطبع من عدة مجلدات، تقديم: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن الأرقم، بيروت-لبنان، عثرت على المجلد الأول فقط.

(٦) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢٢٥).

(٧) طبع في مجلد واحد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق-سوريا، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٧. تهافت الفلاسفة، وهو الكتاب الذي نقد فيه الفلاسفة، متناولاً أبحاثاً في علم الكلام، وهو من الكتب التي عالج فيها الغزالي مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً، وهو أول معول وجه إلى الأفكار الفلسفية، إلا أنه لم يسلم من الانتقاد، كما فعل ذلك ابن رشد^(١).
٨. معيار العلم في المنطق، وقيل أنه معيار النظر^(٢)، وهذا الكتاب أشار إليه الغزالي في كثير من كتبه^(٣).
٩. محك النظر في المنطق، وقد أشار إليه الغزالي في كثير من كتبه^(٤).
١٠. المنقذ من الضلال، والمفصح عن الأحوال، ألفه الغزالي بعد أن تولى التدريس بنظاميه نيسابور، وقد أرخ فيه لحياته الفكرية، وهو من الكتاب ذات الأهمية الكبرى لمن أراد البحث عن الغزالي، وتطور حياته الفكرية^(٥).
١١. ميزان العمل، أوضح فيه الغزالي السعادة التي لا تنال إلا بالعلم والعمل، مبيئاً شرف العمل والعلم والتعليم، وقد أشار إليه في كثير من كتبه^(٦).
١٢. إحياء علوم الدين، بدأ تأليفه في القدس سنة ٤٨٩هـ، ويعتبر أوسع كتبه انتشاراً ورواجاً، مزج فيه بين الفقه والتصوف، والتهذيب بأسلوب سهل مما جعل الناس يقبلون
-
- (١) طبع في مجلد واحد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: محمود بيجو، دمشق-سوريا، ١٩٩٤م، بدون دار نشر.
- (٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٢٥).
- (٣) طبع في مجلد واحد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، وطبع على نفقة: محيي الدين صبري الكردي، المطبعة العربية، مصر، ١٣٤٦هـ-١٩٣٧م، وطبع في مجلد واحد، شرح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- (٤) طبع في مجلد واحد، تحقيق: أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، وطبع في مجلد واحد، دار المنهاج، بيروت-لبنان، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، من غير تحقيق.
- (٥) طبع ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، وطبع في مجلد واحد، تقديم: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: محمود بيجو، دمشق-سوريا، ١٩٩٢م، من غير دار نشر، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: جميل صليبا وكامل على، دار الأندلس، بيروت-لبنان.
- (٦) طبع في مجلد واحد، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م، وطبع في مجلد واحد، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة-مصر، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م، من غير تحقيق.

- عليه، وبيالغون في الثناء عليه، رغم المآخذ الكثيرة التي وجهت إليه^(١)، وقد تناوله بالشرح والتعليق كثير من العلماء المحققين ما بين مدافع وناقد، أخص بالذكر منهم ابن تيمية - رحمه الله - الذي ألف فيه كتاباً بعنوان "قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل"^(٢).
١٣. بداية الهداية، كتاب مختصر في الموعظة، ذكر فيه ما لا بد منه للعامة من المكلفين من العبادات والعبادات^(٣).
١٤. كيمياء السعادة، ألفه الغزالي على نفس النسق للأقسام الأربعة في كتاب الإحياء، وهو ترجمة موجزة للإحياء^(٤).
١٥. أيها الولد، ويسمى كذلك الرسالة الولدية^(٥).
١٦. نصيحة الملوك، ويسمى كذلك وبه اشتهر: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، وكذلك سمي بـ"فريدة السلوك في نصيحة الملوك"^(٦).
١٧. الرسالة اللدنية^(٧).

- (١) طبع من خمس مجلدات، تصحيح: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت-لبنان، وطبع في مجلد جامع، تخريج: زين الدين العراقي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، وطبع في خمس مجلدات، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، من غير تحقيق.
- (٢) طبع في مجلد واحد، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن شبل، دار الصميعة، الرياض-السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- (٣) طبع في مجلد واحد، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: عبد الحميد محمد الدرويش، دار صادر، بيروت-لبنان، ١٩٩٨م، وطبع في مجلد واحد، دار المنهاج، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، من غير تحقيق: وطبع في مجلد واحد، تحقيق: محمد سعود العيني، مطبعة الهاني، بغداد-العراق، ١٩٨٨م.
- (٤) طبع في مجلد واحد، على نفقة: محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٣هـ.
- (٥) طبع في مجلد واحد، تحقيق: علي محيي الدين علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، ١٤١٣هـ-٢٠١٠م.
- (٦) طبع في مجلد واحد، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، وطبع في أربع مجلدات، تحقيق: نجوى مصطفى كامل، وليبية إبراهيم مصطفى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة-مصر، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- (٧) طبع في مجلد واحد، تحقيق: أبو سهل نجاح عوض صيام، دار المقطم، القاهرة-مصر، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

١٨ . مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار^(١).

١٩ . المستظهر في الرد على الباطنية، ويسمى أيضاً، فضائح الباطنية، وقد نسبه الغزالي إلى الخليفة المستظهر سنة ٤٨٧هـ، وأنه كلفه بوضعه، ويتحدث عن تاريخهم، ومعتقداتهم، متصدياً للرد عليهم، ومبيناً شروط الإمامة ووظائفها^(٢).

٢٠ . جواهر القرآن، يتضمن هذا الكتاب آيات من القرآن الكريم وردت في ذات الله وصفاته، أطلق عليها الجواهر، وتمثل القسم العلمي للكتاب، أما القسم العملي فهو لبيان الصراط المستقيم والحث عليه، وليس الكتاب تفسيراً للقرآن، بل هو بيان لسره ومقاصده، وغاياته الاعتقادية والعملية^(٣).

٢١ . الأربعين في أصول الدين، وهو عبارة عن القسم الثاني الذي أشير إليه في جواهر القرآن، إلا أنه كتاب مستقل سمي كتاب الأربعين في أصول الدين، ويشتمل على أربعة أقسام: المعارف، والأعمال الظاهرة، والأخلاق المذمومة، والأخلاق المحمودة، وكل قسم يتشعب إلى عشرة أصول، وبهذا تكون أربعين^(٤).

أكتفى بهذا القدر، لأن كتب الغزالي كثيرة كما سبق الإشارة إليها، متوجهاً إلى المكانة العلمية، وثناء العلماء على الإمامين.

(١) طبع في مجلد واحد، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ١٤٠٧هـ-

١٩٨٦م، وطبع في مجلد واحد، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة-مصر.

(٢) طبع في مجلد واحد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة الكتب الثقافية، الكويت، ونشرته: الدار القومية، القاهرة-مصر، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م، نفس المحقق، وطبع في مجلد واحد، عناية ومراجعة: محمد علي قطب، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٣) طبع في مجلد واحد، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت-لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٤) طبع في مجلد واحد، على نفقة: محيي الدين صبري الكردي، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ، وطبع في مجلد واحد، عناية وتصحيح وتخريج ومراجعة: عبد الله عبد الحميد عرواني ومحمد بشير الشقفة، دار القلم، دمشق-سوريا، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

ثالثاً: المكانة العلمية وثناء العلماء على الإمامين:

(١) المكانة العلمية وثناء العلماء على ابن تيمية:

تبوأ ابن تيمية -رحمه الله- في وقته مكانة ومنزلة عظيمة لم يبلغها أحد من علماء عصره، مما جعلت العلماء يثنون عليه ثناء عظيمًا، ولعل المقام يضيف عن استقصائها، مكتفياً بذكر نماذج من ثناء أشهر العلماء من تلاميذه وغيرهم.

فقد قال الحافظ الذهبي، وهو أحد تلاميذه عنه: " كان يتوقد ذكاء وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فيه، وأما نقله للفقه ولمذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له نظير، وبدري جملة صالحة من اللغة، وعربيته قوية جداً، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر بتجاوز الوصف"^(١).

ثم قال: " فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أنني ما رأيت بعيني مثله، ولا والله رأى هو مثل نفسه في العلم"^(٢).

وقال عنه تلميذه ابن الوردي: " وكانت له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث ... مع حفظه لمتونه الذي انفرد به، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند بحيث يصدق عليه أن يقال: " كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث، ولكن الإحاطة لله تعالى، غير أنه يغترف فيه من بحره، وغيره من الأئمة يخرفون من السواقي"^(٣).

وقال عماد الدين الواسطي^(٤) بعد ثناء طويل عليه: " فو الله ثم والله، لم ير تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية، علمًا وعملاً، وحالاً وخلقاً، وإتباعاً، وكرمًا، وحلمًا،

(١) ابن ناصر الدمشقي، الرد الوافر، ص(٣٣).

(٢) المرجع السابق، ص(٣٥).

(٣) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج٢، ص(٢٧٧).

(٤) هو عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي المعروف بابن شيخ الخزامين، كان رجلاً صالحاً ورعاً، كبير الشأن، توفي سنة ٧١١هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج١، ص(١٠٣)، وابن

وقيامًا في حق الله تعالى عند انتهاك حرماته، أصدق الناس عقدًا، وأصحهم علمًا وعزمًا، وأنقذهم وأعلاهم في انتصار الحق وقيامه همة، وأسأهم كفاً، وأكملهم إتباعاً لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ما رأينا في عصرنا هذا من تستجلي النبوة المحمدية وسننها من أقواله وأفعاله إلا هذا الرجل، يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الإِتباع حقيقة" (١).

وقال عنه ابن سيد الناس (٢) في جوابه عن سؤال ورد إليه: "ألفيته ممن أدرك العلوم حظًا، وكاد يستوعب السنن والآثار حفظًا، إن تكلم في التفسير فهو حامل رأيته، وإن أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو بالحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته، ولا أرفع من درايته، برز في كل علم أبناء جنسه، ولا رأت عيني مثل نفسه" (٣).

وسئل ابن دقيق العيد (٤) بعد اجتماعه في مصر، سنة ٧٠٠م، كيف رأيته فقال: "رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما شاء، فليل له: فلم لا تناظران؟ فقال: لأنه يحب الكلام وأحب السكوت" (٥).

ناصر الدمشقي، الرد الوافر، ص (٧١)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٤٥)، وابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص (٣٠٦).

(١) خير الدين الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تقديم: على السيد صبح المدني، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص (٢٣)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٦)، لكنه زاد بعد فو الله ثم والله، "ثم والله".

(٢) هو الإمام الحافظ، الفقيه، الأديب، البارع، أبو الفتح محمد بن محمد بن أحمد بن سيد الناس اليعمرى الأندلسي، الشافعي، ولد في القاهرة سنة ٦٣١هـ، وتوفي سنة ٧٣٤هـ، ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص (٢٧٩)، وابن ناصر الدمشقي، الرد الوافر، ص (٢٦)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٥، ص (٩٢-٩٣)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٨٩).

(٣) الألوسي، جلاء العينين، ص (٢٢)، وابن ناصر، الرد الوافر، ص (٢٦)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ١، ص (١٨٢-١٨٣)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٥).

(٤) هو: محمد بن علي بن ذهب بن مطيع أبو الفتح، تقي الدين القشيري، ابن دقيق العيد، قاضي من كبار العلماء بالأصول، مجتهد، محدث، حافظ، فقيه، أديب، خطيب، ولد سنة ٦٢٥هـ، وولي القضاء بالديار المصرية سنة ٦٩٥هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ، ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١١-١٢)، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص (٣١)، وابن ناصر، الرد الوافر، ص (٥٨-٥٩)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٥، ص (٣٤٨).

(٥) الألوسي، جلاء العينين، ص (٢٤)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٦).

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بالفضل والتقدم وسعة العلم، بل كذلك خصومه، لم يسمعهم إلا أن يعترفوا بمكانته، ويشيدون بمهارته في شتى العلوم، وتفوقه فيها رغم العداوة بينهم، ورغم طعنهم في عقيدته أحياناً، فما هو أحد معاصريه، الإمام كمال الدين ابن الزمكاني^(١) الذي كان خصمه في عدة مناظرات، وكان على خلاف كبير معه في كثير من المسائل، لا يسعه إلا أن يشيد به ويفضله فيقول: " كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في منصبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع منه، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها، إلا فاق فيه أهله والمنسويين إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف"^(٢).

وها هو تقي الدين السبكي^(٣)، خصمه الشهير الذي ألف في الرد على ابن تيمية، لم يسعه إلا أن يعترف له بالفضل وسعة العلم، حيث قال في رسالة له موجهة إلى الحافظ الذهبي: "المملوك يتحقق كبير قدره، وزخارة بحره، وتوسعه في العلوم الشرعية والعقلية، وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه في كل ذلك مبلغ الذي لا يتجاوزه الوصف، والمملوك يقول ذلك دائماً وقدره في نفسي أعظم من ذلك"^(٤).

-
- (١) هو محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم، الأنصاري، الشافعي، ولد سنة ٦٦٧هـ، كان كثير الفضل سريع الإدراك، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي في عصره، توفي سنة ٧٢٧هـ. ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٥، ص (٣٢٨)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٠).
- (٢) ابن ناصر الدمشقي، الرد الوافر، ص (٥٨)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٥)، وابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص (٢٣-٢٤)، وابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج ٢، ص (٢٧٧).
- (٣) هو: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف الأنصاري، السبكي، الشافعي، أشعري عاصر ابن تيمية، ولد بسبك العبيد، بمصر، ولي قضاء الشام، توفي بالقاهرة، سنة ٧٥٦هـ.
- ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص (٢١٥)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ٤، ص (٧٤)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (٢٠٨-٢٠٩).
- (٤) ابن ناصر الدمشقي، الرد الوافر، ص (٥٢)، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج ١، ص (١٨٦)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٨، ص (١٤٦)، والألوسي، جلاء العينين، ص (٢٤).

(٢) المكانة العلمية وثناء العلماء على الغزالي:

وكذلك الغزالي برع في علوم كثيرة لاسيما علم الفقه وأصوله، والمنطق والجدل والخلاف، مما جعله يتمتع بمكانة متقدمة في صفوف علماء عصره، فصار مقصد الكثير من طلبة العلم، يجلسون إليه وينتفعون به، ومقصد المستفتين يرجعون إليه في الفتوى، دعي للتدريس عدة مرات في أكثر من مدرسة حظي فيها بالإعجاب والتقدير والاحترام، وكان إسهامه بالتأليف في تلك العلوم سبباً في ذيوع صيته وشهرته ومكانته، حيث انتشرت مؤلفاته في أنحاء العالم الإسلامي، ودخلت مناهج التدريس في المدارس، حتى أنه ذات يوم والغزالي داخل إلى إحدى تلك المدارس في دمشق وجد المدرس يقول: قال الغزالي وهو يدرس من كلامه -رحمه الله-^(١).

حتى بعد وفاته حظيت مؤلفاته بالعناية والتقدير ممن أتى بعده، فقد انكب عليها الكثيرون بالدراسة والشرح والتعليق، كما أنه حتى في العصور المتأخرة والحديثة اهتم الباحثون بمؤلفاته وجمعها كما فعل عبد الرحمن بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي.

وقد أثنى عليه كثير من العلماء، وكان على رأسهم إمام الحرمين، شيخه الذي قال فيه: "الغزالي بحر مغدق"^(٢).

وقال تلميذه محمد بن يحيى: "الغزالي هو الشافعي الثاني"^(٣).

وقال فيه ابن عساكر: "إمام الأئمة في الدين، من لم تر العيون مثله لساناً وبيئاً ونطقاً وذكاء"^(٤).

وقال ابن النجار: "إمام الفقهاء على الإطلاق، ومجتهد زمانه، ومن اتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه وتوقيره وتكريمه"^(٥).

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(١٩٩).

(٢) المصدر السابق، ج١، ص(١٩٦)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ج١٩، ص(٣٣٦).

(٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢٠٢).

(٤) ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج٥٥، ص(٢٠٠).

(٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٦، ص(٢١٦).

وقال كذلك: " مجتهد زمانه وعين أوانه، برع في المذهب والأصول والخلاف، والجدل، والمنطق، ... وكان شديد الذكاء، قوي الإدراك، ذا فطنة ثاقبة، وغوص على المعاني"^(١).

وقال ابن خلكان: "لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله"^(٢).

وقال عنه الذهبي: "صاحب التصانيف، والذكاء المفرط... برع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، حتى صار عين المناظرين"^(٣)، وقال عنه كذلك: "أحد الأعلام ... صنف التصانيف، مع التصون والذكاء المفرط، والاستبحار في العلم، وفي الجملة ما رأى الرجل مثل نفسه"^(٤).

وقال عنه السبكي: " حجة الإسلام، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، وجامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول، منها والمفهوم... كان ﷺ ضرغامًا إلا أن الأسود تتضاءل بين يديه وتتوارى، وبدراً تماماً إلا أن هداه يشرق نهاراً وبشراً من الخلق ولكنه الطود العظيم"^(٥).

وقال عنه أيضاً: "قدم بغداد في سنة أربعة وثمانين وأربعمائة، ودرس بالنظامية وأعجب الخلق حسن كلامه، وكمال فضله، وفصاحة لسانه، ونكته الدقيقة، وإشادته اللطيفة، وأحبوه، وأقام على التدريس وتدریس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة، عظيم الجاه، زائد الحشمة، عالي الرتبة، مسموع الكلمة، مشهور الاسم، تضرب به الأمثال، وتشد إليه الرحال"^(٦).

ومما قيل فيه كذلك أنه لا إلى معرفته وفضله إلا من بلغ أو كاد أن يبلغ الكمال في نقله"^(٧).

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ج ١٩، ص (٣٣٥).

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص (٢١٦).

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ج ١٩، ص (٣٢٣).

(٤) الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج ٢، ص (٣٨٧).

(٥) السبكي طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (١٩١-١٩٢).

(٦) المصدر السابق، ج ٦، ص (١٩٧).

(٧) انظر: المصدر السابق، ج ٦، ص (٢٠٤).

كما قيل: " وظهر اسمه في الآفاق، وارتفق بذلك أكمل الارتفاق ... وأعجب الكل بتدريسه ومناظرته، وما لقي مثل نفسه"^(١)، وقال عنه الإسفراييني: "هو شيخنا، إمام الدين، ناصر السنة صدقاً، أبو القاسم، كان أوحد عصره في الأصول والفروع، ومجتهد زمانه، وفريد وقته في تفسير القرآن والمذهب... صنف كثيراً وكان زاهداً، ورعاً، سمع الكثير"^(٢).

وقال عنه النووي: " هو من الصالحين المتمكنين، كانت له كرامات كثيرة ظاهرة"^(٣).

وقال فيه ابن الصلاح: " أظن لم أر في بلاد العجم مثله، كان ذا فنون، حسن السيرة، جميل الأمر"^(٤).

وقيل فيه من أهل المغرب أبيات في مدحه منها:

أبا حامد أنت المخصص بالحمد *** وأنت الذي علمتنا سنن الرشيد
ووضعت لنا الإحياء تحيي نفوسنا *** وتتقذنا من رقة المارد المردي^(٥)

وقيل فيه كذلك: "كان في العلم بحراً زاخراً، وبدراً زاهراً، أشرقت غرائبه في المشرقيين والمغربيين"^(٦).

كما مدحه الصوفية وقالوا فيه: "تاهيك به أنه من رؤساء الطريقة وساداتهم"^(٧). وكذلك الفلاسفة حيث قالوا: "ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة"^(٨).

(١) المصدر السابق، ج ٦، ص (٢٠٥).

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ج ٢٢، ص (٢٥٣)، وابن قاضي شهبه: طبقات الشافعية، ج ٢، ص (٧٦).

(٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ج ٢٢، ص (٢٥٣).

(٤) المصدر السابق، ج ٢٢، ص (٢٥٣).

(٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٦، ص (٢٥٤).

(٦) الأصفهاني تاريخ دولة آل سلجوق، طبع على نفقة: شركة طبع الكتب العربية، (مصر)، ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م، ص (٧٣).

(٧) الزبيدي إتحاف السادة المتقين، ص (١٠).

(٨) ابن الطفيل، حياى بن يقطان، تحقيق: مكتب النشر العربى، مطبعة ابن زيدون، (دمشق-سوريا)، ١، ١٣٥٤هـ-١٩٣٥م، ص (١٨).

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) نشأ ابن تيمية في عائلة علمية متميزة ساعدته، وهيأت له الطريق إلى الوصول إلى ثوابت علمية، جعلته نجماً لامعاً في الأفق، وموضع ثقة للناس، يسألونه عن كل ما يستجد لهم من حوادث ومشكلات محيرة.

(٢) بعده عن المناصب وأخذ الرواتب من الحكام جعلته أكثر عرضة للمحن، وجعلته أكثر قرب من العامة، يصف الدواء لمواضع الداء عن خبرة وتمعن.

(٣) لم يكن ابن تيمية بالقابع في بيته، المتفرغ للإفتاء والتدريس والتأليف، بل كان رابطاً العلم بالعمل، يحمله عمله على تحمل مسئولية القيام بالدعوة إلى الله تعالى، والصبر على الأذى فيه، والجهاد في سبيل الله، وردع أهل الباطل باللسان والسنان، ومواقفه من السلاطين من أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر خير شاهد، وكذلك حثهم على الجهاد، وتجهيز الجيوش كما فعل أيام التتار.

(٤) إن الدارس لحياة ابن تيمية، والمطلع على جوانب حياته يكاد يجزم بأنه لم يبق من وقته فراغ، تدريس ووعظ وإفتاء، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، كما كان محارباً في مساحات الوغى، ومع ذلك أذى وسجن مرات عديدة حتى مات وهو رهين السجن.

(٥) ما تركه ابن تيمية من آثار علمية تؤكد أنه ليس بالإنسان العادي، بل إننا أمام عالم من العلماء الذين ندر وجودهم، الذين ورثوا الأنبياء، وكانوا خير دواء لأعظم داء في الأمة.

(٦) ترك لنا ابن تيمية تراثاً ضخماً عجز العلماء عن حصره، فضلاً على أن يأتوا بمثله، جعل العلماء في دهشة وعجب من فرط ذكائه، وقوة عزمته، وقدرته على التأليف والكتابة بهذا الكم الهائل، والأسلوب الرائع، والعبارة السهلة التي تعالج مشاكل العصر، فلا عجب من اندهاشهم إذا قورن بما تركه من مؤلفات، وإذا قورن بأقرانه وعلماء زمانه.

(٧) زعم محنه وسجنه من قبل السلاطين والقضاة إلا أنه لم يكن منه إلا أن سار على نهج ثابت مبني على الكتاب والسنة، لا يحرض على ولاية الأمر، ولا يشق لهم عصا الطاعة رغم محبة الناس له وقدرته على تحريكهم وتهيجهم، بل ما كان منه إلا نصحهم وحثهم على كل فضيلة ونهيه عن المنكر، وكان خير عون لهم، مع أنه لم يكن صاحب منصب، ولا رجل دولة، كما كان خير صديق يعتمد عليه وتقبل مشورته، شاهداً لذلك موقفه مع السلطان الناصر.

(٨) خاض ابن تيمية الأجواء السياسية، والمعتكف الثقافي، والمناظرات العلمية، ولم يفقد فيها شيئاً من ذاته، ولم يتخل عن شيء من منهجه إلا في فرائد من العلم، إذا استبان له الحق في غيرها، ولا يخجل من إتباع الحق والرجوع عن رأيه، وكان غالباً ما يخرج من مناظرة خصومه منتصراً، لما وهبه الله تعالى من بيان الحجة، وصريح العبارة، والثبات على الحق.

(٩) لم يكن ابن تيمية مقلداً في منهجه، بل كان مستقل الرأي، حر الفكر، خرج على كثير من الآراء المألوفة في عصره، باحثاً منقّباً، وعالمًا مطلعاً على أقوال السلف والسابقين له، فنفذت بصيرته إلى لبها، وتغلغل في أعماقها، يناقش الأفكار، ويحاور العلماء، وفق ضوابط وقواعد لم تعرف قبله، وصارت منهجاً بعده.

(١٠) اتصف ابن تيمية كما يتضح من حياته العلمية والشخصية بقوتين، قوة عملية قام من خلالها بترويض نفسه بالعبادات، والذكر، والأخلاق الفاضلة، وقوة علمية استطاع من خلالها نقد كثير من المفاهيم والأفكار، ومناقشة كثير من العلماء والمفكرين.

(١١) إن الاستبداد بشقيه السياسي والعلمي، والهيمنة الثقافية لبعض الأفكار والمذاهب، والتقاليد الموروثة بما فيها من بدع، وتعصب، وتقليد، كانت أبرز التحديات التي واجهت ابن تيمية في حياته العلمية، وكانت سبباً فيما تعرض له من محن.

(١٢) أجمع المؤرخون أن ابن تيمية توافرت فيه شروط الاجتهاد، وبلغ رتبة الإمامة في كل فن مارسه، وأنه كان أتبع الناس للكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين المقتفين آثار النبوة، وكان شجاعاً جريئاً لا يرهب قوة، ولا يخش بطشاً من ذي

سلطان، مما جعله عالمًا وقائدًا موفقًا، يصح أن يلقب بمجدد الأمة، ومحبي الكتاب والسنة.

(١٣) ناظر كبار قضاة الدولة وفقهائها في القضايا المختلف فيها بينه وبينهم فأفحمهم على رؤوس الأشهاد، فزج في السجن مرات عديدة شفاء لغيظهم حينًا، وتقريبًا إلى الحكام حينًا أخرى، وبذلك تعتبر كتاباته، ومؤلفاته وأقواله وحججه نادرة من نواذر التأليف والنشر.

(١٤) أما الغزالي فقد نشأ في أسرة فقيرة، لأب يميل إلى التصوف، مات موصيًا لرجل صوفي بالاعتناء بولديه، كما كان شيخه متكلمًا وصوفيًا، وكذلك أخوه، حيث عاش حياته الأولى بين الكلام والتصوف وبقي أثر التصوف على فكره ولشيوخ التصوف أثر واضح في حياته حتى رجع إليه في نهاية الأمر.

(١٥) كان شغوفًا بالعلم منذ صغره، متطلعًا إلى المعرفة، تائرًا على التقليد والجمود، فلم يكتف بالعلم الذي تحصل عليه في طوس، مما جعله يرحل إلى عدة أماكن طلبًا لزيادة العلم.

(١٦) كان الغزالي طموحًا متطلعًا إلى الجاه والمال، فانخرط في مجلس الوزير نظام الملك، فبرز وتفوق في مجال الجدل والمناظرة، وتبوأ مركزًا مرموقًا في نظامية بغداد التي كانت مطمح العلماء وأمل كل مفكر، فانتسعت دائرة نشاطه، وأقبل عليه التلاميذ.

(١٧) مع تحقيقه للشهرة والجاه إلا أنهما لم يمنعا من البحث عن الحقيقة، فبعد رحلته الطويلة مع علم الكلام والفلسفة ومن الزهد والتصوف، خاض غمار صراع نفسي حاد مقررًا فيه مغادرة بغداد إلى دمشق معتكفًا في مسجدها زمنًا، ثم متحولًا إلى القدس مواصلاً فيه رياضته الروحية، منعزلًا وخاليًا عن الناس، ثم راحلاً إلى الحجاز مؤديًا الحج وزائرًا لرسول الله ﷺ ثم عائداً إلى بغداد ثم إلى موطنه الأصلي مواصلاً فيه حياة العزلة.

١٨) أن الغزالي تلقى علومه في مراكز عدة كطوس وجرجان ونيسابور مما يؤكد تطلعه إلى الزيادة في المعرفة ولم يكتفي بما نهله في بلده، مركزاً في دراسته على الفقه والأصول وعلم الكلام، مما أثر عليه جلياً في مؤلفاته فيما بعد.

١٩) لم تكن دراسته للحديث ذات بال، ويبدو أن هذا العلم على أهميته لم يجد الاهتمام الكافي في نفسه، مما جعله يخطئ أخطاءً فادحة في استشهاده بالأحاديث الضعيفة والموضوعة أحياناً، فجعله يعترف بهذا الخطأ وينكب على دراسة الحديث في أواخر عمره حتى مات وهو يطالع الصحيحين.

٢٠) لم تكن دراسته في الفلسفة على يد شيوخ، ولم يأخذها بالسماع والتلقين، فلا يعتر من بيت شيوخه على من اشتغل في هذا المجال، مما يؤكد أنه تعلم الفلسفة بنفسه.

٢١) تجمع حول الغزالي كثير من التلاميذ، ينهلون من علمه، ولولا ضيق المقام لذكرتهم جميعاً، بخلاف شيوخه الذين لم أعتز على غيرهم، ويبدو أنه كان تلميذاً متعالياً معتداً بنفسه كل الاعتداد، ولم يكثر من الشيوخ، كما جعل أشهر شيوخه وأساتذته الجويني يعرض عنه، ويسود الفتور في العلاقة بينهما، ولا شك أنه كان تلميذاً متطلعاً، كما كان أستاذاً لامعاً لكثير من العلماء من بعده، ولعل هذا ما جعله لم يكثر من الشيوخ.

٢٢) غطت مؤلفات الغزالي معظم علوم عصره وخاصة الفقه وأصوله والعقيدة، وعلم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والأخلاق والجدل، كما مثلت مصنفاً المراحل الفكرية التي عاشها الغزالي مما جعلت التعارض واضحاً في مؤلفاته، والذي يرجع إلى طبيعة الحال في قلب أطواره الفكرية، فبدأ بالفقه وأصوله، ثم تثنى بعلم الكلام ثم المنطق والفلسفة مختتماً بالتصوف، وخاتماً حياته بمطالعة الصحيحين كأنه أراد أن يستدرك ما أخطأ فيه.

٢٣) تميزت مؤلفاته بأنها نتاج دراسة واعية عميقة، معتمدة على أصول ومصادر، وأسلوبه تميز بالسهولة والبساطة، والبعد عن التعقيد، أكثرًا من التشبيهات والتمثيل، وأسلوبه خطابي في معظم الأحيان، ومما يؤخذ عليها أنها لا تعتمد على

السنة الصحيحة في الاستشهاد والاستدلال، مما عرضه لكثير من النقد والظعن،
ومما جعل بعض مؤلفاته في نهاية حياته توضح عودته في كثير من آرائه إلى
منهج السلف.

(٢٤) كان الغزالي من الشخصيات التي ندر وجودها في زمانها، فهو صاحب ذكاء
وفطنة، ورجاحة عقل، مهتمًا بالعلم والتعلم، وطبيعي أن يخرج من عاش في بيئة
صوفية وشافعية أشعرية متأثرًا بمنهجهم، وناقلاً لمعظم أفكارهم إلا أنه غير قواعد
المنهج، وكانت له بصمته الخاصة التي أهلته لكي يصبح من أسياد الموقف في
عصره، وجعلت من جاء بعده لا يسعه إلا السير على ما جاء به.

(٢٥) كان الغزالي مضرب مثل في الأواسط العلمية، يمتدحه في ذكائه ورجاحة عقله
المحبون والمبغضون، امتدحه كثير من العلماء، وزاد في مدحه تلاميذه وأقرانه
وأهل زمانه، وغالى في مدحه بعض من تأثر بكلامه، وسار على منواله، ورغم
ذمه في منهجه من الحديث إلا أنه امتدح بأنه لو عاش لفاق في دراسته أهل
زمانه، مختتمًا حياته بعلم الحديث والميل إلى أقوال السلف وكأنه أراد أن يبين أن
لا نجاة إلا فيهما، وأنهما الطريق إلى السلامة من البدع والضلالات.

الفصل الثاني

الحدود الأرسطية بين الإمامين

المبحث الأول: الحدود الأرسطية عند ابن تيمية:

- أولاً : الجانب النقدي لابن تيمية على الحدود الأرسطية.
- ثانيا : البديل الإسلامي من ابن تيمية على الحدود الأرسطية.

المبحث الثاني: الحدود الأرسطية عند الغزالي:

- أولاً: قواعد الحدود عند الغزالي .
- ثانيا : الحدود المفصلة عند الغزالي .

المبحث الأول

الحدود الأرسطية عند ابن تيمية

أولاً / الجانب النقدي للحدود الأرسطية عند ابن تيمية

يتمثل الجانب النقدي عند ابن تيمية للحد الأرسطي في رده لما يقوم عليه المقام السالب من قول المناطقة: أن التصورات لا تتال إلا بالحد، وفي رده لما يقوم عليه المقام الإيجابي من قولهم: أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وقد اعتمد في رده لهذين المقامين على مجموعة من الحجج والبراهين التي أوردها في كتبه المنطقية وغيرها، وسأتناول في هذا المطلب العناصر الآتية.

(١) نقد المقام السالب:

ويتمثل هذا النقد في رد قولهم: أن التصورات غير البديهية لا تتال إلا بالحد، وقد نقد ابن تيمية هذا القول في عدة أوجه، إلا أنه تم انتقاده في هذا معتبرين أنه استمد حججه من حجج الشكاك اليونانيين ضد المنطق الأرسطي، وأنه أقام نقده كما أقامه الشكاك من قبل على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء، وهي مسائل وضعها السفسطائيون وتعارفوا عليها ثم صاغها الشكاك في مذهب منهجي^(١)، إلا أن هذا القول قد غفل عن قول ابن تيمية الذي أشار فيه إلى أنه إلى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء إلا أخذ به البعض ونازعه البعض، حيث يلزم من ذلك ألا يكون أحد إلى الآن عرف شيئاً من الأمور، ولا يبقى لأحد انتظار صحته، معللاً ذلك أنه بذكر الحد يحتاج إلى معرفة بغير الحد وهي متعددة، مما ينتج عدم المعرفة بشيء بالنسبة للإنسان وهذا من السفسطة والمغالطة^(٢).

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٦٧).

(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، عناية وتخريج: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، (المنصورة-

مصر)، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط ٢، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ط ٣، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٩م، ج ٩، ص (٢٧).

وفي نفس الوقت نجد من وجه هذا النقد قد أشاد بابن تيمية في غير هذا الموضوع قائلاً: "إلا أن محاولة ابن تيمية النقدية للمنطق تستمد قيمتها وقوتها من استنادها على أصالة التراث الإسلامي المعتمد على الكتاب والسنة"^(١).

كما وصف ابن تيمية بأنه من مفكري الإسلام الذين اعتمدوا في فلسفتهم على الكتاب والسنة، معبرين تعبيراً حقيقياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي يعيشون فيه^(٢).

وفيما يلي الحجج التي ساقها ابن تيمية في نقد هذا القول وهي:

الحجة الأولى:

نقد فيها ابن تيمية المقام السالب، معتبراً إياه أنه مقام غير بديهي، وغير البديهي يستلزم الاستدلال على صحته حتى يكون صادقاً، وليس للمناطق دليل على صدق قولهم، معللاً قوله بأنهم أسسوا العلم على قضية سالبة لا يوجد عليها دليل، قائلاً، "ولم يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره"^(٣).

إلا أن قول ابن تيمية هذا لم يسلم من النقد، معتبرين أن ما ذهب إليه هو نقد للمنطق من أساسه، وأن المناطق في هذا المقام لم يكونوا بإزاء قضية نظرية حتى يتم مطالبتهم بالدليل، لأنهم بصدد مصطلح يقوم عليه البناء الفكري لمنهجهم، معللين هذا بأنه من قبيل المسلمات التي لا يطلب عليها الدليل، وهي مبادئ خاصة لكل علم لا يتم بناؤه بدونها، معتبرين إياها قضايا أولية غير قابلة للبرهنة، يجب التسليم بها من غير برهان^(٤).

الحجة الثانية:

ذهب فيها ابن تيمية إلى أن المناطق مرادهم من الحد هو القول الدال على ماهية المحدود، والذي يعني أنه تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال وليس المراد به نفس المحدود^(٥).

(١) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٦٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص (٦٥).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٩).

(٤) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٦٨).

(٥) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٩).

وقد رد عليهم قائل: "إذا كان الحد قول الحاد، فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد وإما أن يكون عرفه بغير حد، فإذا كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء"^(١).

ثم رد على ذلك أنه إذا كان عرفه بغير حد يبطل قولهم الذي اشترطوا فيه أنه لا يعرفه إلا بالحد^(٢).

وقد اعترفوا بأن الحد لا يراد به نفس المحدود بل يراد به ماهية المحدود، إذ لو كان نفس المحدود لكان المُعرِّف معلوم قبل المُعرَّف والشيء لا يعلم قبل نفسه، والذي لا بد أن يكون فيه المحدود مقصودًا قبل الحد حتى يكون ذلك الحد كاشف له عند الاستفهام مساوٍ له من حيث العموم والخصوص، "ولا أعم لقصوره عن إفادة التعريف، ولا أخص لكونه أخفى فهو مساو لها في العموم والخصوص"^(٣).

أما عن تساؤل ابن تيمية الذي أشار فيه إلى كيفية تصور الحاد لماهية المحدود حتى يكون حده صحيحًا، فإن كان تصورها بحد فسوف يؤدي إلى الدور، وإن لم يكن قد تصورها بحد فقد ثبت أن التصورات ليست مقصورة على المحدود، إلا أنه تم نقده باعتبار أن المناطق يخرجون من هذا المأزق حيث يقرون أن التصورات ليست كلها نظرية تطلب بالتعريف بل منها من هو بديهي ومنها من هو نظري، والبديهي أساس النظري فينقطع عندها التسلسل والدور الذي أشار إليه رحمه الله^(٤).

الحجة الثالثة:

أن الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا أئمة النحو ولا

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٩)، وابن تيمية، نقض المنطق، ص(١٨٤).

(٣) قطب الدين الرازي، شرح القطب على الرسالة الشمسية، المطبعة الأميرية، ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م، ص(٣٣٤).

(٤) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٦٩).

الطب ولا الحساب، ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود"^(١).

وقد سبق ابن تيمية في هذا مجموعة من فلاسفة العصر الحديث والمعاصر، إلا أنه لم يسلم من النقد باعتبار أننا لا نستطيع أن نعد ذلك حكماً عاماً يصدق على الجميع، معللين ذلك باحتياج البعض إلى قانون صناعي يستفيد من خلاله فاقد الحكمة الغريزية من واجدها، باعتبار أن الحكمة الغريزية لا يملكها الجميع، وعلى من يملكها أن يصدرها في قوانين يتعلمها فاقد هذه الحكمة"^(٢).

الحجة الرابعة:

أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ... حتى أن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً، وكلها معترضٌ عليها على أصلهم، وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، والمتكلمة، معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل منتفياً.

فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بنى آدم علم في عامة علومهم. وهذا من أعظم السفسطة"^(٣).

وقد رد عليه بأن اختلاف النحاة والأصوليين في حد كل من الاسم والقياس ليس دليلاً على بطلان توقف التصورات الحقيقية على الحدود الحقيقية، معللين ذلك بأن تعريف العلوم المختلفة ليس من قبيل التعريف الحقيقي، إذ الحد عند أرسطو وجميع المناطق هو القول الدال على ماهية الشيء"^(٤)، وقد اشترطوا أن يكون للشيء تعريف حقيقي واحد لأن

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٩ - ٥٠)، ومجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٤٨).

(٢) انظر: البغدادي، المعتبر في الحكمة، ص (٧)، وعفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٧٠).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٥٠)، ومجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٤٨).

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج ٢، ص (٤٧٤).

الماهية واحدة، أما العلوم ومسائلها فتحد بالرسوم، إذًا الحد بالرسم يختلف من فرد لآخر مما يسبب الاختلاف والتعدد في حد الأشياء^(١).

وفي هذا قيل: "لابد من تصور العلم برسمه ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه، فإنه إذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله إجمالاً، حتى أن كل مسألة ترد عليه على أنها من ذلك العلم، كما أن من أراد سلوك طريق لم يشاهده، لكن عرف أماراته فهو على بصيرة في سلوكه^(٢)."

الحجة الخامسة:

أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل، وهذا الحد إما متعسر أو متعثر، كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً، وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء التصورات عن الحد^(٣).

ولعل ابن تيمية هنا لم يكن له السبق، بل قد سبقه الرواقيون قديماً، حيث اعترضوا على الحد التام، واعتمدوا على الحد بذكر خواص الشيء، واحصاء الفروق التي تميزه عن غيره، فهم في التعريف لا يبحثون عن جنس ولا نوع ولا ماهية، كما هو الشأن في المنطق الأرسطي، الذي جعل الحد مكون منها معتبرين ذلك غير ممكن، فأصبح التعريف عندهم لغوياً بعد أن كان قبلهم ميتافيزيقياً^(٤).

كما أشار إلى ذلك غير الرواقيون قائلًا: "ولا يكفي أن يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه، فيقال: إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرف الجميع ذاتياتها. فإذا انقح

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٢).

(٢) محمود بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، ص(٥).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٥٠)، ومجموع الفتاوى، ج٩، ص(٤٨ - ٤٩).

(٤) انظر: عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة - مصر)، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م، ص(١٥٥).

جواز ذاتي آخر لم يدرك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة. فتبين أن الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك^(١).

وكلام ابن تيمية فعلم استغناء التصورات عن الحد إن كان يقصد به الحد الحقيقي فهو متعذر ومتعسر. وقد اعترف به غيره بل واعترف به المناطقة أنفسهم، وإن كان يقصد به غير الحقيقي، فالمناطقة يخرجون من هذا؛ لأنهم يقرون بأن من الأشياء ما لا تتصور بذاتياتها، بل بأعراضها، وأن هناك طرق أخرى تصور الأشياء، ولكنهم لا يجعلون لها القيمة العلمية في نظرهم كما للحد الحقيقي^(٢).

لكن ابن تيمية يثبت في هذه الحجج أن الناس في غير حاجة إلى الحد الحقيقي الذي جعلوا له كامل القيمة العلمية، لأن الحد بالرسم يوصل إلى ما يحتاجه الناس من غير عناء البحث عن الحد الحقيقي.

الحجة السادسة:

أن الحدود عندهم إنما تكون بالحقائق المركبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، فأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس، كما مثله بعضهم بالعقل فليس له حد وقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم استغناء التصور عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حد فمعرفة تلك الأنواع أولى، لأنها أقرب إلى الجنس وأشخاصها مشهورة.

وهم يقولون: إن التصديق لا يتوقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، وتصور العقل من هذا الباب، وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي^(٣).

ثم أشار إلى أن الموقوف عليه تصور العقول هو التصور التام أو تصور الحقيقة، وأن أي تصور يلزمه تصور أتم منه، وأنه لا نستطيع تصور الشيء بجميع لوازمه حتى لا

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، طبع بطهران سنة ١٣٧٣م، ص(٢١).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٢).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص(٤٩)، والرد على المنطقيين، ص(٥٠-٥١).

يشد عنا منها شيء، وأنا كلما تصورنا صفات المتصور أكثر يكون التصور أتم، مبيئاً أن جعل بعض الصفات داخلية في حقيقة الموصوف وبعضها خارجها لا يعود بنا إلى التصور الحقيقي، وإنما يعود إلى ما دل عليه اللفظ بالتضمن، وما دل عليه باللزوم، بحيث تعود الصفات الداخلة في الماهية إلى دخولها في مراد المتكلم بلفظه، والصفات الخارجة عنها إلى مراده في لفظه وهو أمر يتبع مراد المتكلم ولا يعود منها شيء إلى الحقيقة الثابتة في النفس، معتبراً أن الماهية تعود إلى تقدير الأذهان لا إلى ما يتحقق فيه الأعيان، والمقدر في الذهن يكون حسب ما يقده كل من خطر في ذهنه، بحيث يتمتع أن تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك^(١).

وقد كانت أطول حجج ابن تيمية في الرد على الحدود الأرسطية، وكلام ابن تيمية في الجزء الأول من حجته لا ينكره المناطقة، فهم يقرون ويعترفون بأن الحقائق البسيطة لا يكون تعريفها من قبيل التعريف الحقيقي، حيث يكون تعريفها بالتعريف الاسمي الذي تكفي فيه ذكر خواص وصفات الشيء المعروف. كما يجوزون أن يكون التعريف بذكر مثال له إذا لم يوجد سبيل إلى ذكر خواصه وصفاته^(٢)، فقد نقل عن أرسطو أن قال في تعريف المادة: "هي بالنسبة للجوهر ما يكون البرونز بالنسبة للتمثال"^(٣).

إلا أنه لم يسلم من الانتقاد كما تم نقده في الحجج السابقة، معتبرين أن قوله: فعلم استغناء التصورات عن الحد فيه مغالطة واضحة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى معتبرين أنه وقع في تناقض واضح فيما نقله عن المناطقة في الجزء الأخير، حيث يصطدم بما نقله عنهم في الحجة الأولى من حججه، وهذا تعميم منه غير سليم^(٤)، إلا أنه لا يوجد مخالفة ولا تصادم ولا تناقض في كلامه؛ لأنه يقول في آخر الحجة أنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، ونحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشد عنا منه شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم، إذ التناقض

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٥١).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٣).

(٣) زكي نجيب محفوظ، المنطق الوضعي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة- مصر)، ١٩٥١م ص(٧٦).

(٤) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٣-٧٤).

هنا غير وارد؛ لأن كلامه كله منصب على الحد الحقيقي الذي يبحث عن الماهية للشيء، أما غيره من الحدود فهو ما يريد أن يثبت في قوله: فعلم الاستغناء التصورات عن الحد، أي الحد الحقيقي الموصوف بأنه يبين حقيقة وماهية الشيء، وقد نوه إليه في هذه الحجة بقوله: "وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي"، ولا أدري هل غفلوا عن هذا، أو هو مجرد نقد في غير محله.

الحجة السابعة:

أن سامع الحد إن لم يكن عارف قبل ذلك بمفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيه المفردة، لم يمكنه فهم الكلام، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى وموضوع له مسبوق بتصوير المعنى، وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه، امتنع أن يقال: إنما تصوره بسماعه^(١).

ثم زاد: لأن في ذلك دوراً قبلياً، إذ يستلزم أن يقال: "لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه، ولم يكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك". وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه وارد في دلالة الحدود على المحدودات. إذ كلاهما إنما يدل على معنى مفرد، لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال^(٢).

ثم أشار إلى تفصيل المناطقة للصفات المشتركة والمختصة وأن للمتكلمين طريق آخر في الحد، إذ اعتمدوا على الخاصة المميزة الفاصلة دون المشتركة، مانعين التركيب الذي يوجبه المناطقة، معتبراً أن كلام المتكلمين في هذا الصدد هو الأقرب إلى الصواب، إذ المقصود من الحدود التمييز لا التصوير، والتمييز يكون بالميز فقط دون المشترك، لأنه كلما كان أوجز وأخص كان أحسن، فالحد في الحقيقة عنده اسم من الأسماء أو اسمين أو ثلاثة، ثم استدل بتعليم آدم الأسماء كلها أي حدودها، وأنها من جنس الحدود

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٤٩)، والرد على المنطقيين، ص (٥٠-٥١).

(٢) المصدر السابق، ص (٥٢).

التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَأَجْدُرُ الْأَيْعَلْمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ رَسُولَهُ﴾ [سورة التوبة: الآية ٩٧] (١).

فإن من الملاحظ في هذه الحجة أن ابن تيمية لا يهدم فلسفة أرسطو، بل يهدم فلسفة المثل عند أفلاطون، الذي تصور وجود المثل الكلية في مقابل الألفاظ الكلية، فلما لم يجد لها مقابلة في هذا العالم الخارجي، تصور أفلاطون وجودها في عالم آخر سماه عالم المثل، كما يهدم كل فلسفة تقيم وجود الموجودات على أساس استخدامنا للألفاظ التي لا بد من وجود مسميات تقابلها في نظرهم في العالم الخارجي أو غيره (٢).

وقد سار على منهج ابن تيمية في هذه الحجة فلاسفة العصر الحديث، وبالأخص فلاسفة التحليل حيث أشاروا إلى أن استخدام الاسم لا يستلزم بالضرورة القول بوجود ما يسميه وإلا كنا بمثابة من يعكس الوضع المعتاد فيضع العربية أمام الحصان، وأكثر المشاكل الفلسفية عندهم وخاصة منها ما يتعلق بمعنى الوجود إنما تنشأ عن استدلال الوجود من اللفظ وليس العكس، منوهين إلى أن ذلك ناتج عن عدم معرفتنا باللغة على حقيقتها، إذ لو عرفناها على حقيقتها لزال أغلب المشكلات الفلسفية وخاصة الميتافيزيقية منها، معتبرين أن أغلب مشكلات الفلسفة إنما تنشأ عن سوء استخدام منطق اللغة (٣).

أما عن الدور والتسلسل الذي أشار إليه ابن تيمية في هذه الحجة اعتبره بعض النقاد ليس واردًا لأن التصور الذي يتقدم دلالة اللفظ دلالة بحسب الحقيقة، والذات هو تصور بحسب الاسم لا بحسب الذات، أما التصور بحسب الذات فهو بعد العلم بوجود الشيء والتصديق به، معتبرين قول القائل: إذا كان الحد لا يفيد التصور إلا بعد العلم بالوجود والتصديق به، والتصديق به لا يمكن إلا بعد التصور، فالحد لا يفيد التصور إلا بعد التصور وهو دور لا يستقيم لأن التصور الذي يفترق إليه التصديق هو تصور معنى الاسم والمراد به، فإنه من لا يفهم المراد بلفظ الحد لا يمكنه الحكم بوجوده أو عدمه، أم التصور بحسب الذات فلا يشترط تقدمه على التصديق بل هو بعده.

(١) انظر: المصدر السابق، ص (٥٢).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٧٤ - ٧٥).

(٣) انظر: دفع فتجنشتين: نوابغ الفكر العربي، ترجمة: عزمي إسلام، دار المعارف، (القاهرة-مصر)، ص (١٣٧-١٤٢).

فمطلق التصوير لا يتوقف على الحدود الحقيقية، منوهين إلى أن التسلسل الذي يذكره ابن تيمية كان من الممكن أن يكون صحيحًا لو كان المنطقة يدعون أن الحد الحقيقي يصور شيئًا مجهولًا لنا من كل وجه، وهم لا يدعون ذلك^(١)، إذ يذهبون إلى القول: "كل تعريف وتعرف يستدعي معرفة سابقة فلم يعرف صورة الشيء بالحد إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله، إما بنفسه لوضوحه وإما بتحديد آخر إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها"^(٢).

الحجة الثامنة:

إذا كان الحد قول الحاد، فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلية فكيف يقال: لا تتصور المفردات إلا بالحد؟!^(٣).

وقد زاد في الرد على المنطقيين: "الذي هو قول الحاد"^(٤).

إلا أن حجته هذه التي بناها على قوله: فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ اعتبرت مغالطة عند من انتقده، معللين قولهم بأن التصور المنطقي بخلاف ذلك، إذ المعروف أن الحد يقع جوابًا عن السؤال عن الماهية، والطالب للحقيقة إنما يطلبها ببيان الألفاظ الدالة عليها، حيث قال الفارابي: "وأما موضوعات المنطق وهي التي فيها تعطي القوانين فهي المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات، وذلك لأن الرأي إنما نصحه عند أنفسنا بأن نتفكر ونروي ونقيم في أنفسنا أمورًا ومعقولات شأنها أن تصح ذلك الرأي، ونصحه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التي من شأنها أن تصح ذلك الرأي"^(٥).

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٥-٧٦).

(٢) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٦٠).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص(٤٩)، والرد على المنطقيين، ص(٥٢).

(٤) المصدر السابق، ص(٥٢).

(٥) الفارابي، إحصاء العلوم، ص(٣٣-٣٤).

الحجة التاسعة:

أن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات، أو الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكرهه وأمثال ذلك، وكل هذه غنية عن الحد^(١).

ثم زاد في الرد على المنطقيين فقال: والعلم والجهل وأمثال ذلك، وكل الأمرين قد يتصوره معيناً، وقد يتصوره مطلقاً أو عامّاً، وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد، ولا يمكن تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما يشاهده^(٢).

وهنا يجدر الإشارة إلى الفريق من الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها، وهم يُدعون بالحسيين أو التجريبيين متى دار الكلام عن المعرفة، وبالماديين متى دار الكلام على الوجود، وذلك لقولهم لا وجود لغير المادة ولا معرفة دون الإحساس، كما يُدعون بالاسميين أو اللفظيين لقولهم ما المعاني إلا أصوات في الهواء، أو أسماء وألفاظ وحسب، إذ أن ابن تيمية يقف بين الفلاسفة الحسيين قديماً وحديثاً الذين يطلقون على الوجود معنأ مادياً ولا يقرون إلا بالحواس كطريق للمعرفة^(٣).

كما أن الرازي قد سبق ابن تيمية في هذه الحجة حيث قال: القول في التصورات وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين:

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأنه ما لا شعور به البتة لا تصوير النفس طالبة له. وإن كان مشعوراً به استحال طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال. فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو مشعور به فالأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٤٩)، والرد على المنطقيين، ص (٥٢-٥٣).

(٢) المصدر السابق، ص (٥٣).

(٣) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي، (القاهرة- مصر)، ٢٠١٢م، ص (٨).

والثاني: أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلاً فيها، أو بما يكون خارجاً عنها، أو بما يتركب من الأخيرين. أما تعريفها بنفسها محال لأن المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال. وأما تعريفها بالأمر الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لأنه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال^(١).

ثم قال: "إن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه، أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصور البتة؛ والاستقراء يحققه"^(٢)، إلا أن الرازي قد ناقض كلامه الأول حين قرر أن التصورات كلها ضرورية ثم عاد هنا فقال أن ما يركبه العقل كتركيبه للحيوان والناطق لتصور ماهية الإنسان داخل ضمن التصورات، وليس التصور المكتسب إلى هذا النوع، وقد اعتبر أن اعتراف الرازي بتصور المركب الذي يركبه العقل، ولا يراه بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك ها هنا مناقض لمذهبه في التصورات، معللين ذلك بأن الأجناس العالية التي لا تدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهية ولا بالتركيب العقلي أنها بسائط في العقل، ويمكن تصورها بالرسوم، وتحليل ما يتم تصوره عن أمثالها^(٣).

كما اعتبرت أن محاولة ابن تيمية عدم احتياج التصورات إلى الحدود في هذه الحجة غير وارد على التصورات المنطقية، معللين ذلك بأن ابن تيمية لم يفرق بين التصور بمعناه النفسي، والتصور بمعناه المنطقي، كما فعل أصحاب النزعة النفسية في دراسة المنطق، والذي يقوم منهجهم على إدراك الحس المباشر للأشياء، سواء كانت هذه المدركات إحساسات ظاهرة أو باطنة، وهم يعزلون هذا التصور عن الحدود، ويسمونه

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية، (القاهرة- مصر)، ط١، ص(٣-٥).

(٢) المصدر السابق، ص(٥).

(٣) انظر: تعليق الطوسي، المصدر السابق، هامش، ص(٥)، وانظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية،

ص(٧٨).

باللامعروفات، في حين أن التصور المنطقي هو تصور ماهية الشيء ذا الحقيقة المركبة^(١).

الحجة العاشرة:

أنهم يقولون للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض في الطرد أو في المنع وبالمعارضة بحدٍ آخر، فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة تارة أخرى، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود، علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب^(٢).

ثم نوه إلى أن النقض يكون إما بالطرد أو بالعكس، فالطرد عنى به أنه حيث وجد الحد وجد المحدود، فيكون الحد مانعاً، فإذا بُين وجود الحد، ولا محدود، لم يكن مطروداً ولا مانعاً بل دخل فيه غيره، أما العكس فعنى به أنه حيث انتفى الحد ينتفى المحدود لكون الحد جامعاً، فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود، منوهاً أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص، ولا بد أن يكون مطابقاً للمحدود ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو منه، وإن كان أحدهما أعم كان باطلاً بالاتفاق وسمي نقضاً^(٣).

وقد اعتبرت هذه الحجة التي قدمها ابن تيمية مغالطة، معللين ذلك بأن المعروف أن من يطعن على الحد بالنقض والمعارضة هو ما يرى أنه مشتمل على دعوة الحاد، هذا بينما يرى المناطقة أن الحد ليس دعوى بل مهمته الكشف عن ماهية المحدود وتصورها من غير حكم عليها. إذ مبنى هذه المسألة على النظر إلى الحد، فمن نظر إليه على أنه دعوى الحاد أي بأن هذا اللفظ وهو الحد موضوع بإزاء المحدود أو أن ذات المحدود محكوم عليها بالحد فقد جوز نقضه ومعارضته، أما من نظر إلى أن قول الحد هو إشارة إلى الماهية المتصورة من غير حكم عليها بنفي أو إثبات فلا يجوز معارضته^(٤).

- (١) انظر: عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة- مصر)، ط ٣، ١٩٦٨م، ص(٢٤-٢٨)، وص (٨١)، وعفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٧٨-٧٩).
- (٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص(٤٩)، والرد على المنطقيين، ص(٥٣-٥٥).
- (٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٥٣).
- (٤) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ج ١، ص(١٢٧).

وقد قرره المناطقة حين قالوا: "الحاد إنما يذكر المحدود ليتوجه الذهن إلى ما هو معلوم بوجه ما، ثم يرسم فيه صورة أخرى أتم من الأولى، لا يحكم عليه الحد، إذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له"^(١).

ومما يوضح وجهة نظر المناطقة في أن الحد الحقيقي لا ينقض ولا يعارض باعتباره تصويراً للماهية، فهم مجمعون على أن الحدود الحقيقية لا تعدد فيها لأن ذاتياتها محصورة على عكس الحد بالرسم والحد باللفظ فيجوز التعدد فيها لتعدد لوازم الرسم، ولأن للمعنى الواحد مترادفات كثيرة، ومثال ذلك وصف الحركة بأنها النقلة أو الزوال أو الذهاب من جهة إلى أخرى^(٢).

الحجة الحادية عشر:

أنهم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد، وحينئذ فيقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً من الأمور النسبية الإضافية، فقد يكون النظري عند رجل بديهياً عند غيره لوصله إليه بأسبابه من مشاهدة أو تواتر أو قرائن. والناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا ينضبط فقد يصير البديهي عند هذا دون ذاك بديهياً، كذلك -أيضاً- بمثل الأسباب التي حصلت لهذا ولا يحتاج إلى حد^(٣).

ثم زاد في الرد على المنطقيين ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور والتسلسل^(٤).

ثم أجاب عن قول القائل فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهة حصلت له بالحد، قيل كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً في جنس النظريات لجنس الناس، وهذا خطأ واضح، ومن تقطن لما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبديهة يمكن أن

(١) عبد الرشيد الجونغوري الهندي، شرح الرشيدية على الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة، تحقيق: على مصطفى الغرابي، مكتبة الإيمان، (القاهرة - مصر)، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص (٤٦).
 (٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص (١٣٨)، وعفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٨٠).
 (٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٤٩)، والرد على المنطقيين، ص (٩٥).
 (٤) المصدر السابق، ص (٥٥).

تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: لا يعلمها إلا بالحدود^(١).

من الملاحظ أن الفكرة التي تدور حولها هذه الحجة هي نسبية البداهة والنظر في التصورات، والمعروف أن السفسطائيون قد قالوا بهذه النسبية في نقضهم لأصول المعرفة حين قالوا: "فالإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"^(٢).

ثم أخذ بها الشكاك بعد ذلك وطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحي العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة بل كل شيء في تغير مستمر^(٣).

مما أنتج أن تصور البعض النسبية هنا هي النسبية التي عرفت لدى السفسطائيين وأن ابن تيمية سار على نهجهم الشكي فلم يكن معبراً عن الروح الإسلامية^(٤).

وعلى العموم فقد اعتبرت حجج ابن تيمية هنا أنها لم تأت بجديد وأنه اصطنع حجج السفسطائيين والشكاك التي نفذت إلى العالم الإسلامي، وعرفت لدى مفكره، إلا أن موقفه هنا يختلف تماماً عنهم، فهم يقولون بنسبية الحقائق وأن الإدراك الشخصي هو الذي يملئ على الحقيقة الثبوت أو عدمها، فكأنه لا ثبات للحقيقة في الواقع ونفس الأمر، وابن تيمية يرى أن الحقائق ثابتة في الواقع ونفس الأمر، والنسبية إنما تكون في إدراكها، بحيث يختلف الناس في إدراكها حسب استعدادهم ومواهبهم، لذلك استخدم هذه الحجج في براءة كوسيلة فقط لهدم المنطق الأرسطي باعتباره منهج غريب عن الروح الإسلامية، والفرق بينه وبين السفسطائيين أن غايتهم هدم الحقائق والشك عندهم هو الوسيلة والغاية معاً^(٥).

ويلخص آراء الشكاك القول الآتي: "أن الشكاك يبطلون كل برهان وكل معيار وعلامة، ويبطلون العلة والحكم والعلم ووجود الخير والشر في ذاتهما"^(٦).

(١) المصدر السابق، ص(٥٦).

(٢) محاورة ثياتيتوس لأفلاطون، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، (القاهرة-مصر)، ص(١٢-١٥).

(٣) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكرة الإسلام، ص(١٩١).

(٤) انظر: المرجع السابق، ص(١٩١-١٩٢).

(٥) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٨١-٨٢).

(٦) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥، ص(١١٧).

ولا مبرر لمن يقول بغرابة حجج ابن تيمية عن الروح الإسلامية، خصوصاً أنه أثبت الخلاف بين ابن تيمية وبين الشكاك في الغاية^(١).

ولعل ابن تيمية تأثر بحجج الشكاك ضد المنطق، ووظفها في خدمة أغراضه وذلك لهدم منهج معين لا هدم المعرفة كما فعل الشكاك والسفسطائيون، وهدم هذا المنهج المنطقي جاء بدافع أنه لا يتمشى مع الكتاب والسنة، وليس في هذا غرابة على الروح الإسلامية، فالفكر الإنساني سلسلة مترابطة الحلقات يأخذ لاحقها عن سابقها ويضيف إليه، ولعل النص الآتي يعبر عن هذا حيث قيل: "وتبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة"^(٢).

كما أن إثبات التأثير بينه وبين الشكاك لن يقلل من أصالته ولا من استقلاله الفكري بل على العكس، ذلك لأننا أينما نكون بصدد الحديث عما نقله فلان عن فلان من ضروب الفكر فليس مهم ماذا أخذ عنه، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذة لا يكفي وحده للدلالة على شخصية المتلقي في أي نوع هي؟، بل لابد أن ينظر إلى إضافاته هو وماذا فعل مع ما تلقاه من الآخرين، لأنك قد تنتقل الثقافة الواحدة عن رجلين، وكل واحد منهما يعطيك نتائج بخلاف ما يعطيك الآخر^(٣).

وقد عبرت الدكتورة عفاف الغمري في نهاية الحجج عن ابن تيمية قائلة: "وهذا ما أراه متحققاً في فكر ابن تيمية هنا، فالتأثر والتأثير بينه وبين الشكاك ثابت وواضح في هذه الحجج التي وجهها إلى الحد في المقام السالب، لكن هذه الحجج تنتج عن كل منها أثراً يختلف عما أنتجته عند الآخر"^(٤).

(١) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(١٩١-١٩٢).

(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، (القاهرة-مصر)، ط٣، ١٩٧٦م، ج١، ص(٢٦).

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩١٠م، ص(٣).

(٤) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٨٣).

٢) نقد المقام الموجب:

يتمثل هذا المقام في رد قولهم: "أن الحدود تفيد العلم بالتصورات"، حيث قال في هذا المقام: "هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟"^(١).

وقد ناقش في هذا المقام بعض أراء المشتغلين بالمنطق كالعزالي وغيره من مشاهير الفلاسفة والمتكلمين من جميع الطوائف، معتبراً أن الحد المنطقي مخالف لصريح العقل، وأن المناطقة سواها بين المختلفين وفرقوا بين المتماثلين معتبرين ذلك أصل صناعة الحدود الحقيقية، وقد قال في ذلك: "فأما حدود المنطقيين التي يدعون أنهم يصورون بها الحقائق، فإنها باطلة يجمعون بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين ... ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها حقيقية تفسد العقل"^(٢).

وقد قسم ابن تيمية كلامه في هذا المقام على قسمين هما:

الأول: الحجج التي واجهها إلى هذا المقام.

الثاني: نقد عناصر الحد.

القسم الأول: الحجج التي واجهها إلى المقام الموجب.

في دعوى المناطقة: "أن الحدود تفيد تصوير الحقائق"، وقد وجه إلى هذا القسم تسعة حجج هي:

الحجة الأولى:

أن الحد مجرد قول الحاد ودعواه، فقوله مثلاً: حد الإنسان حيوان ناطق، قضية خبرية، ومجرد دعوى خالية عن حجة، فإما أن يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول أولاً، فإذا كان الأول، ثبت أنه لم يستقد هذه المعرفة بهذا الحد. وإن كان الثاني عنده، فمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه لا يفيد العلم، وكيف يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله، فتبين على التقديرين أن الحد لا يفيد معرفة المحدود.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص(٥٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٧٣-٧٤).

فإن قيل: يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه ذلك المسئول عنه مثلاً أو غيره.

قلنا: فحينئذ يكون مجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه، وهذا تحقيق ما قلناه: من أن دلالة الحد كدلالة الاسم، ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع، فكذلك الحد^(١).

ويتضح هنا أنه يحكم على الحد أنه قضية خبرية محتملة الصدق والكذب، وأنها دعوى لا دليل عليها، وقد سبق الإشارة إلى أن المناطق لا يعدون الحد دعوى^(٢)، بل مهمته الكشف عن ماهية الشيء المعرف وتصويرها دون الحكم عليها، معتبرين أن جواز نقضه ومعارضته إنما ينظر إليه كونه دعوى الحاد، ومن كونه مركب تركيب يشبه القضية، هذا ويعد الحد عند المناطق من قبيل المركب التقيدي لا المركب الخبري، حيث قيل: " فالقول هو اللفظ المركب ... وتركيب اللفظ على أنحاء وما يهمنها منها في غرضنا هو تركيب التقييد، وهو أن يقيد بعضه ببعض بحيث يمكن أن يقع بين أجزائه لفظه (الذي هو) مثل قولنا الحيوان الناطق المائت أي الحيوان الذي هو ناطق الذي هو مائت ومثل هذا المركب يسمى المقيد ويفيد التصور لا محالة"^(٣).

والمركب المقيد ليس خبراً مطلقاً أي أن الحمل في الحد صوري لا حقيقي حتى يحكم على الحد بأنه دعوى، إذ أنه القول الدال على ماهية الشيء ولهذا قيل: "والحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء فيعلم من هذا اللفظ المفرد لا يكون حدًا، إذ القول هو المركب، وكذلك يعلم أن ما لا تركيب في حقيقته وماهيته فلا حد له"^(٤).

وقد عد ادعاء ابن تيمية في هذه الحجة التي تكلم عنها بالمفرد الذي لا يفيد فالمعروف أن مطلوب السائل عن الماهية حصول صورة لها في الذهن معبراً عنها بأكثر

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥١)، والررد على المنطقيين، ص (٧٩-٧٤).

(٢) انظر: ، المصدر السابق ص (١٠).

(٣) الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق: محمد عبده، مطبعة الصاوي، (القاهرة-مصر)، ص (٧١).

(٤) المصدر السابق، ص (٧٢).

من لفظ كقولنا حيوان ناطق في حد الإنسان، فالإنسان والحيوان الناطق متساويان من حيث المفهوم، واختلافها لفظياً فقط، إذا المدلول مفرد والبدال مركب والحمل بينهما صوري^(١).

كما عد قوله أن الحد إذا كان يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك، فحينئذ تكون دلالة الحد كدلالة الاسم ومجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره غير صحيح، إذا المعروف أن دلالة الحد الحقيقي عند المناطق ليست كدلالة الاسم يقصد به مجرد التمييز بل المقصود به هو تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التمييز يتبعه لا محالة^(٢).

كما قيل: "إن قول من قال أن الحد الحقيقي يراد للتمييز ليس بشيء إذا لو كان الغرض التمييز الذاتي دون تحقق ذات الشيء كما هو لكان قولنا أن الإنسان جوهر ناطق حداً، لأنه مميز للإنسان بذاتيته عما سواه وهذا إنكار على من يطلب من الحد تصور الشيء وتحققه كما هو ثم يكتفي بالتمييز"^(٣).

والمناطق لا ينكرون على من اكتفى بالحدود المميزة على غيرها إلا من جهة الأولى، ومن جهة أن كون الحد دالاً على الماهية مفيداً لتصور الذات إنما هو بالقياس إلى من يعلم وجود الشيء، أما من لا يعلم وجوده فهو في حقه دال على ما يعني الاسم.

ولذلك قيل: "أما من لا يطلب منه إلا التمييز فلا إنكار عليه في إثارة إلا بتركه ما هو الأولى من تصور ذات الشيء، فإن التمييز يحصل تبعاً لهذا الغرض، فمعرفة حقيقة الشيء مع تمييزه أولى من معرفة تمييزه دون حقيقته"^(٤).

أما من جهة كون الحد دال على الماهية مفيداً لتصور الذات إنما هو بالقياس.. إلخ، فقد قيل: "واعلم أن كون الحد دالاً على الماهية مفيداً لتصور الذات إنما هو بالقياس إلى

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٨٦).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر في المنطق، عناية: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج، (بيروت-لبنان)، ط٥، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ص(١٨٠).

(٣) الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص(٧٦).

(٤) المصدر السابق، ص(٧٦).

من يعلم وجود الشيء، أما من لا يعلم ذلك فهو في حقه دال على معنى الاسم شارحاً لمفهومه، فإذا حصل له العلم بوجوده صار هذا القول بعينه في حقه دالاً على الماهية بحسب ذات الشيء^(١).

إلا أن ابن تيمية لم يغفل الرد على مثل هذه الاعتراضات حيث بين أن مجرد دعوى المدعي أن الحد مجرد المفرد المقيد كدعواهم أن التصور الذي هو أحد نوعي العلم هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات، معللاً ذلك بأنه لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، إذ لو خطر في بال إنسان شيء ولم يخطر له انتفاؤه ولا ثباته على أي وجه في الوجود ولم يكن ذلك علماً أصلاً، ممثلاً ذلك، بمن خطر في باله جبل ياقوت أو بحر زئبق من دون أن يتصور ثبوتها في الخارج هل كان ممتنعاً أو ممكناً، فإنه يكون في هذه الحالة من باب الوسواس لا من باب العلم^(٢).

الحجة الثانية:

أنهم يقولون: أن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة. فيقال: إذا لم يكن الحاد قد أقام دليل على صحة الحد، امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوز عليه الخطأ، فإنه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله، وقوله محتمل الصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله.

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصل العلم بالمركب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي، يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب. ثم يعييون على من يعتمد على الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم، وخبر الواحد وإن لم يفد العلم، لكن هذا بعينه قولهم في هذا الحد، فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن عندهم إقامة الدليل على صدقه، فلم يكن الحد مفيداً لتصور المحدود. ولكن إن كان

(١) المصدر السابق، ص(٧٧).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٧٩).

المستمع قد تصور المحدود قبل هذا أو تصوره معه أو بعده بدون الحد، وعلم أن ذلك حده علم صدقه في حده، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصور وهذا بين.

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحد^(١).

ثم زاد في الرد على المنطقيين: "ومن قال أنا أريد بالحد المفرد لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً، فإن المتكلم بالاسم المفرد لا يفيد المستمع شيئاً، بل إن كان تصور المحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوره بدون هذا اللفظ المفرد، وإن لم يكن تصوره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوره لا قبله ولا تصوره به"^(٢).

وقد عدت هذه الحجة مجرد تكرار للحجة التي سبقتها، إذا أنها قائمة على فرضية أن الحد قضية خبرية تحتل الصواب والخطأ والصدق والكذب، وأنها دعوى لا يوجد عليها دليل^(٣).

الحجة الثالثة:

لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد، أن يقال: لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد، فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فمن الممتنع أن يعلم المعرف المحدود قبل العلم بصحة المعرف، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد المخبر، وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر، والمخبر ليس هو من باب الإخبار عن الأمور الغائبة^(٤).

وقد عد موقف ابن تيمية في هذه الحجة وضعاً للمناطقة أمام دور فاسد لا انفكاك عنه، منكرًا فيه التصور والعلم القائم عليه، مفيدًا قوله أنه ليس هناك تصور مطلقاً لأن

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥٢)، والرد على المنطقيين، ص (٧٩-٨٠).

(٢) المصدر السابق، ص (٨٠).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٨٨).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٨٠-٨١)، ومجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥٢).

هناك دور كما عد قوله أنه مخالف لصريح العقل والشهادة والوجدان، بحجة أنه ينبغي أن تكون هناك مبادئ متفق عليها لا يطلب العقل أي شيء وراءها^(١).

ولابد من أن تنتهي إلى مقدمات غير مفتقرة في نوعها إلى البيان بشيء آخر، ولذلك قيل: "والإلزام منه امتناع بيان شيء دون أن يبين قبله ما لا نهاية له"^(٢).

الحجة الرابعة:

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط، أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية والعرضية ويسمونها أجزاء الحد، وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلية فيها، ونحو ذلك من العبارات، فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع تصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد، فثبت أنه على التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد، وهذا بين فإنه إذا قيل: الإنسان هو الحيوان الناطق، ولا يعلم أنه الإنسان، احتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن لم يكن متصورًا لمسمى الحيوان الناطق احتاج إلى شئئين: تصور ذلك، والعلم بالنسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان قد تصور الإنسان بدون الحد^(٣).

ثم نوه إلى أن الحد قد ينبه تنبيهًا حيث قال:

نعم الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافل عن الشيء، فإذا سمع اسمه وحده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم والحد، فيتصور فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات... وحقيقة الحد في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصور المحدود^(٤).

ثم نوه إلى أن فائدة الحد هي في بيان مسمى الاسم وأن التسمية أمر لغوي، مشيرًا إلى أن الفقهاء يعدون من الأسماء ما يحد بالشرع ومنها ما يحد بالعرف، مستنتجًا من ذلك

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٨٨).

(٢) الساوي، البصائر النصيرية، ص(٢٨٢).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٨١)، ومجموع الفتاوى، ج٩، ص(٥٢).

(٤) المصدر السابق، ص(٥٢-٥٣)، والرد على المنطقيين، ص(٨١-٨٢).

أن الحدّ تارة يكون للاسم، وتارة يكون للمسمى، وأن أئمة المصنفين في صناعة المنطق يعترفون عند التحقيق بهذا، ويبينون أن فائدة الحدود من جنس فائدة الاسم، كما بين أن تعريف الشيء إنما يكون بتعريف عينه أو ما يشبهه، منوهاً إلى أن من عرف عين الشيء لا يحتاج إلى معرفته إلى الحد، ومن لم يعرفه يستطيع أن يعرفه بما شابهه ولو من بعض الوجوه، وختم حجته بقوله: "ومن تدقق هذا وجد حقيقته، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب، وبطل قولهم في الحد"^(١).

وقد عدت هذه الحجة مغالطة إذ المشهور عند المناطقة ذهابهم إلى أن لفظة الحد تقال بالتشكيك على خمسة أشياء، فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم وهو الذي لا يلتفت فيه إلى حد الشيء في نفسه، فإذا صح وجود الشيء علم أنه لم يكن بحسب الاسم فقط، ومن ذلك الحد بحسب الذات^(٢).

كما أن المعروف أن الحد الحقيقي عندهم ليست كدلالة الاسم يقصد به مجرد التمييز، بل المقصود بالحد الحقيقي عندهم تصور كنه الشيء وحقيقته، ولذلك قال الغزالي: "والمخلصون في رأي المناطقة إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم"^(٣).

الحجة الخامسة:

أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن يعلم بالحد؛ لأن الذهن إن كان شاعرًا بها امتنع الطلب، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإن لم يكن شاعرًا بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور.

فإن قيل، الإنسان يطلب تصور الملك والجن والروح وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها. قيل: قد سمع هذه الأشياء، فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظها لا يفهم

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٨٢-١٠٣)، ومجموع الفتاوى، ج٩، ص(٥٣-٥٤).

(٢) انظر: الساوي، البصائر النصيرية، ص(٧٧)، والغزالي، معيار العلم، ص(٢٦١-٢٦٢).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٥٤-٢٥٥).

معانيها تصور معانيها، وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماه بهذا الاسم، إذ لو تصور حقيقة، ولم يكن ذلك الاسم فيها، لم يكن تصور مطلوبة، فهنا المتصور ذات وأنها مسماه بكذا، وهذا ليس تصورًا بالمعنى فقط، بل للمعنى ولإسمه، وهذا لا ريب أنه يكون مطلوبًا، ولكن لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبًا، وأيضًا، فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد، بل لابد من تعريف المحدود بالإشارة إليه أو غير ذلك، مما لا يكتفي فيه بمجرد اللفظ، وإذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة، فإما أن تكون حاصلة، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها، ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد في ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم، والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم^(١).

هذا وتعد هذه الحجة من الحجج المشهورة عند أكثر المناطق، وقد أوردها غير ابن تيمية في كتبهم، وبيدوا أنه استمدها منهم، فقد ذكرت في غير مصدر من مصادر المنطق، وذكر أنها وضعت ضد سقراط في إبطال الاكتساب، كما نسبت إلى الإمام الرازي، وقيل أنه استمدها من الشكاك، حيث أنه من الثابت أنها وجدت لديهم موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقيين^(٢).

والرازي وهو يرفض التصورات المكتسبة قال: "القول في التصورات وعندي أن شيئًا منها غير مكتسب لوجهين: الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعورًا به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان مشعورًا به استحال طلبه لأن تحصيل الحاصل محال، فإن قلت هو مشعور به من وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به. فالأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضًا لكونه غير مشعور مطلقًا"^(٣).

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥٤)، والرد على المنطقيين، ص (١٠٣-١٠٤).

(٢) انظر: البيهقي، المعتمد، ج ١، ص (٦٤-٦٩)، وعلي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص (١٩٤-١٩٥).

(٣) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص (٣-٤).

إلا أن كلامه عد مغالطة حيث قيل: "في هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس أحد الوجهين المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان، وذلك هو الذي ليس غير مشعور به مطلقاً، وليس مشعور به مطلقاً بل هو قسم ثالث.

كما اعتبر أن الرازي: "لم يقم هنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل، وإنما بين اتساع القسمين الأولين فقط"^(١).

والرازي صرح بهذا النوع الذي أشير إليه قائلاً: "المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي"^(٢).

إذ اعتبر أن هذا اعتراف من الرازي بوجود النوع الثالث المشار إليه إلى جانب القسمين الممتنعين عنده مما يثبت تناقضه^(٣).

الحجة السادسة:

أن يقال: المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام المؤلف من الذاتيات، دون العرضيات. ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي، وهو يقولون: الذاتي ما كان داخل الماهية، والعرضي ما كان خارجاً عنها، وقسموه إلى لازم للماهية، ولازم لوجودها.

وهذا الكلام الذي ذكره مبني على أصليين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها.

فالأصل الأول: قولهم أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وهذا شبيه من يقول: "المعدوم شيء، وهو من أشد ما يكون، وأصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك...

(١) المصدر السابق، تعليق الطوسي، ص(٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٧٠-٧١).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٩٢).

والأصل الثاني: وهو الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له، فإنه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن الصفات اللازمة، وأمكن أن يجعل الوجود الذي في الخارج مجرداً عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها، كان هذا بمنزلة أن يقال: هذا الوجود بلوازمه وهما باطلان.... وما ذكره من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم بصورة في الذهن، فباطل من وجهين: أحدهما: أن هذا خبر عن وضعهم، إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا، وهذا حكم محض. وكل من قدم هذا دون ذلك، فإنما قلدهم في ذلك.

ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخرًا يكون هذا في الخارج كذلك...

والثاني: أن كون الوصف ذاتياً للموصوف، هو أمر تابع لحقيقته التي هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره، فلا بد إذا كان أحد الوصفين ذاتياً دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجية الثابتة بدون الذهن، وإما أن تكون بين الحقائق الخارجية ما لا حقيقة له إلا مجرد التقدم والتأخر في الذهن، فهذا لا يكون إلا أن تكون الحقيقة والماهية هي ما يقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج، وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن، وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والتوهيمات الباطلة، وهذا كثير في أصولهم^(١).

ولقد تطرق ابن تيمية هنا إلى مشكلة صادفت المناطقة وهي بالتفريق بين الذاتي المقوم واللازم، والتي عبر عنها الغزالي بقوله: "ولعلك تقول الفرق بين العرضي المفارق وبين الذاتي واضح، لكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ربما يشكل فهل لك معيار يرجع إليه"^(٢).

إلا أن المناطقة حاولوا أن يجدوا الفرق بينهما في وجوه ثلاثة لعل المقام لا يتسع لذكرها^(٣).

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥٤-٥٦)، والرد على المنطقيين، ص (١٠٤-١١٥).

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص (٦٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٦٦-٦٨)، والساوي، البصائر النصيرية، ص (١٤-١٧).

وهنا يوجه ابن تيمية نقدًا في غاية العمق نوه فيه إلى تناقض المناطقة في هذا المقام حيث ذكر أنهم بعد أن أوضحوا الفروق الثلاثة بين الذاتي واللازم، رجع أغلبهم إلى الطعن فيها ونقضها حيث قال: "طعن محققهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة وبينوا أن لا يحصل به الفرق بين الذاتي وغيره"^(١).

ومما يبين صدق ما قاله ابن تيمية هنا طعن المناطقة أنفسهم في الوجه الأول حيث ذكروا أن من اللازم من هو ظاهر اللزوم للشيء لا تستطيع رفعه مع استثنائات الملزوم وجودًا ووهماً، فإن الإنسان يلزمه البياض أو السواد ملازمة لا تستطيع رفعها عنه في الوجود ولا الوهم مع أن اللونية هنا لازم لا ذاتي حسب قولهم^(٢).

كما طعن بعضهم في الوجه الثاني حيث قيل: "وهذا الوصف أيضًا مما تشركه فيه اللوازم التي تلزم الشيء لماهيته لا في وجوده مثل كون الثلاثة فردًا أو المثلث مساوي الزوايا القائمتين، فليست الفردية موجودة لعلة أفادتها بل الثلاثة في نفسها وماهيته لا تكون إلا فردًا، فإذا أوجدت علة ثلاثة فقد أوجدت فردًا، لا أنها أوجدت الفردية للثلاثة"^(٣).

أما الوجه الثالث فقد عده المناطقة خير فرق ولم يوجه إليه النقض، معتبرين أنه مستحسن حيث قيل: "وهذا هو الوصف الذي لا يشاركه فيه شيء من اللوازم، وهي الخاصة التي لا يشاركه فيه شيء من اللوازم"^(٤).

إلا أن هذا الوجه إن كان قد استحسن من قبل مناطقة المسلمين فإننا نجد من اعترض عليه من غير ابن تيمية كالبغدادي مثلاً^(٥).

الحجة السابعة:

أن يقال: هل يشترطون في الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟، فإن شرطوا، لزم استيعاب جميع الصفات،

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٠٥).

(٢) انظر: الساوي البصائر النصيرية، ص(١٥).

(٣) المصدر السابق، ص(١٧).

(٤) المصدر السابق، ص(١٦).

(٥) انظر: البغدادي، المعبر، ج ١، ص(٢٤).

وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض، وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو يحذف جميع الأجناس، لم يكن لهم جواب، إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم، ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، فقد تبين أن ما ذكره هو من باب الوضع والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف، وهذا عين الضلال والإضلال كمن يجيء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً، وهذا عالماً وهذا جاهلاً، وهذا سعيداً وهذا شقيماً، من غير افتراق بين ذاتيهما بل مجرد وضعه واصطلاحه، فهم مع دعواهم القياس العقلي - يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات^(١).

وقد عد قول ابن تيمية أن المناطقة قالوا بضرورة إيراد جميع الذاتيات في الحدود التامة غير صحيح لأن الجنس القريب يدل عليها بالتضمن، لذلك يشترط المناطقة في الحدود الحقيقية أن يكون الذاتيان قريبين بالنسبة للمعرف، حتى لا يختل الحد، فالذاتي القريب متضمن للذاتي البعيد ولا عكس، وقد ضرب لذلك مثلاً في تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق، فذكر الحيوان متضمن للجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، وهذه كلها ذاتيات للمحدود، أما إذا ذكر الجنس البعيد فلا يتضمن ذكره القريب، فمتى ذكر الجسم فلا يتضمن الحيوان لأنه أعم منه^(٢).

إلا أن ابن تيمية نوه أن المعتبر في التعريفات هو دلالة المطابقة والتضمن، لأنهم إن اكتفوا بدلالة التضمن لزم الحذف وإن لم يكتفوا لزم التفصيل^(٣).

كما عد قول ابن تيمية بكفاية الفصل في الحد عند عدم اشتراط ذكر جميع الذاتيات بالمطابقة غير صحيح بالنسبة للحدود التامة، لأن الفصل وظيفته التمييز فقط، والتمييز لا يتحصل إلا بعد الاشتراك، فلا بد من اعتبار المشترك أولاً حتى يتصور التمييز، وعلى هذا فذكر الجنس والفصل القريبين يعتبر مادة الحد، وترتيبها على الوضع الطبيعي - أي ذكر

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٥٦)، والرد على المنطقيين، ص (١١٥-١١٨).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٩٥).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (١١٨).

الجنس أولاً وذكر الفصل ثانياً- يعتبر صورته، والإخلال بالمادة أو بالصورة أو بهما معا يؤدي إلى الإخلال بعملية الحد^(١).

إلا أن ابن تيمية يعتبر أنه الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره، لأن التمييز يحصل به، معتبراً أنه الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص لأنه يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه، منوهاً إلى أن هذا هو الحد الذي عليه نظار المسلمين^(٢).

الحجة الثامنة:

أن اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي غير ممكن، إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله ذاتياً مميزاً، ويمكن الآخر أن يجعله عرضياً لازماً للماهية^(٣).

ويبدو أن ابن تيمية سبق في هذه الحجة، حيث أورد البغدادي أن كون الذاتي والعرضي ليس من قبيل الحقائق الثابتة كما يدعى المناطق بل هما من قبيل الأوصاف الاعتبارية بالنسبة للماهية، حيث قال: "الحاد إنما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه ففي كل حد ويحسب كل اسم صفات ذاتية وإن كانت لذلك الشيء المحدود ويحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية، وتكون أيضاً ذاتيات ذلك الحد الذي بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد، ويسمى بهذا الاسم الآخرين، فإن الكاتب كما هو عرضي للإنسان من حيث هو إنسان أعني حيواناً ناطقاً، كذلك الإنسان أعني الحيوان الناطق عرضي للكاتب من حيث هو كاتب"^(٤). كما نوه إلى أن الأسماء والحدود داخلية في المواصفات والمواطات، وأنه يجوز اختلاف الناس فيها باختلاف مواصفاتهم ومواطاتهم إذ لا يلزمهم من ذلك الجهل والتناقض.

(١) انظر: جلال الدين الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوابع الأتوار، دار الكتبي، ص(١٢-١٣).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١١٧).

(٣) المصدر السابق، ص(١١٨)، ومجموع الفتاوى، ج ٩، ص(٥٦).

(٤) أبو البركات البغدادي، المعنبر، ج ١، ص(٦٢).

مما ينتج أن للشيء الواحد أسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة، كما أن له حدود كثيرة بحسب أسماء كثيرة، وأن كل ذلك بحسب نعوت وأوصاف كثيرة، ممثلاً ذلك بأن للإنسان من حيث أنه جسم وحيوان وكاتب وطبيب وعالم وجاهل له بكل اسم وصف منها حد^(١).

الحجة التاسعة:

أن فيما قالوه دوراً فلا يصح، وذلك أنهم يقولون: أن المحدود لا يتصور إلا بذكر صفاته الذاتية، ثم يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية، ولا يعرف أن الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها، فتتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات، وتتوقف معرفة الذاتيات على معرفة الذات، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات، وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم، ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق، لكن قالوا: هذا ذاتي، وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره، فإذا لم يعرف المحدود إلا بالحد، والحد غير ممكن لم يعرف، وذلك باطل^(٢).

وهو هنا يوضح أن قولهم بأن الشيء لا يحد حدًا حقيقيًا إلا بذكر صفاته الذاتية يستلزم التفريق بين الصفات الذاتية والعرضية، إذ أن الذاتي ما لا تتصور الحقيقة إلا به، معتبراً أن الشخص إذا كان لا يعرف الحقيقة لا يستطيع أن يعرف الصفات التي تتوقف عليها الحقيقة، وإذا لم يعرف الصفات التي تتوقف عليها الحقيقة لم يعرف الصفات الذاتية منها والعرضية وهو ما يثبتته ابن تيمية هنا، إذ أن الفرق بين الصفات اللازمة والعارضة هو الفرق الحقيقي الذي وصفه بأنه ثابت في نفس الأمر^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٦٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٩، ص(٥٧)، والرد على المنطقيين، ص(١١٩-١٢٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٢).

وهذا ما يعترف به المناطقة ويصرحون به وخاصة الغزالي^(١).

الحجة العاشرة:

أنه يحصل بينهم في هذا الباب نزاع لا يمكن فصله على هذا الأصل، وما استلزم تكافؤ الأدلة فهو باطل^(٢).

وهذه الحجة أوردها ابن تيمية في مجموع الفتاوى ولم ترد في غيره من مؤلفاته المنطقية، وهو فيها يؤكد أن المناطقة متنازعون في الحد فمنهم من يجعله عسير ومنهم من يجعله صعب الوصول إليه، ومنهم من يكرر كلام المناطقة من غير النظر إلى أنه صعب أو عسير الوصول إليه، مما يستلزم منهم الدليل على صحة كلامهم وهذا ما رده ابن تيمية وكرر تأكيده في حججه التي أوردها في الرد عليهم.

القسم الثاني: نقد عناصر الحد

يتكون الحد التام، وهو المفيد لتصور الحقيقة عند المناطقة من الذاتيات دون العرضيات، وهذا التكوين يستند إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود وهي الجنس والفصل، ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض واللازم إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، وبنوه ابن تيمية هنا إلى أنهم بنوا هذا على ماهيات الأشياء حيث قال: "على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج وأن الصفات الذاتية تكون مقدمة على الموصوف أي على ما هي ذاتية له في الذهن والخارج، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الوصف في الوجودين الذهني والخارجي"^(٣).

(١) عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ج ٢، ص (٦٢٥-٦٣١)، والغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص (٤٧).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩، ص (٣٧).

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات مطبعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (الرياض-السعودية)، ط ٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج ٣، ص (٣٢١).

منوهاً أن هذا الكلام يستند على أصليين فاسدين بنيت عليه نظريتهم في حد الحقيقة وهما الفرق بين الماهية ووجودها، والفرق بين الذاتي لها واللازم لها^(١).

أما الأصل الأول وهو الفرق بين الماهية ووجودها، فيرى ابن تيمية أن الماهية يستحيل أن تكون موجودة في الواقع الخارجي شأنها شأن الأشياء الجزئية، ولا مكان آخر مثل عالم المثل عند أفلاطون، بل هي موجودة في الأذهان فقط، وإن كانت متمثلة في الموجودات الخارجية فبلا ثبوت.

وابن تيمية في رد على أصلهم هذا يستخدم منهجاً تحليلياً لا يقل دقة ووضوحاً عن تحليلات الفلاسفة والمناطق التحليليين في العصر المعاصر، حيث ربط بين قول الفلاسفة بأن للماهية ثبوتاً في الخارج غير وجودها، وبين قول المعتزلة في أن المعدوم شيء حيث زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود كما أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود نوات وأعيان وحقائق. وأن تأثير التفاعل ليس في جعلها نوات، بل جعل تلك الذوات موجودة^(٢).

وقد أشار ابن تيمية لقول المتكلمين معتبراً الحقيقة التي قال بها نظار المتكلمين أنه لا ماهية ولا شئئية للمعدوم ثابتة في الخارج تخالف الوجود، بل الوجود وهو عين الماهية، والنفي والعدم هي النفي والشيء هو الوجود، حيث أن المعدوم ليس له ذات في الخارج قبل وجوده، منوهاً إلى أن الفلاسفة أتباع أرسطو كابن سينا لا يعتبرون أن كل معدوم من الأشياء وغيرها له ثبوت في الخارج، وإنما هو قول المعتزلة والشيعة^(٣).

وعند الرجوع إلى أصل الموضوع وهو أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، اعتبر ابن تيمية ذلك من أفسد ما يكون، وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز، حيث قال: 'فقالوا: ولم لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أننا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها بالخارج فنتخيل

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٠٥-١٠٦).

(٢) انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص(٣٨).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٠٧-١٠٨).

الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج، والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن هذا الذهن"^(١).

معتبراً أن المقدر في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان، ولا وجود له ثابت خارج الذهن، وأن التفريق بين الوجود والثبوت مع الادعاء أنهما في الخارج غلط عظيم، كذلك التفريق بين الوجود والماهية، كما نوه إلى أن هذا نشأً بشبهة تعتبر أن ما يوجد في الذهن يسمى ماهية، وما يوجد في الخارج يسمى وجوداً.

معللاً ذلك بأن الماهية مأخوذة من قولهم ما هو؟، كما نوه إلى أن المستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه فيكون الجواب عن استفهامه هو المقول في جواب ما هو بما يصور الشيء في نفس المستفهم، وهو ما يسمى بالثبوت الذهني، والمقول في جواب ما هو والمعبر عنه بالثبوت الذهني سواء كان موجوداً في الخارج أو لا، يعتبر أمر اصطلاحياً في نظر ابن تيمية، مشيراً إلى أنه الوجود إذ قيد وأطلق عليه الوجود الذهني عنى به الماهية الموجودة في الذهن، وإذا أطلق عليه ماهية الشيء في الخارج عنى به نفس وجوده في الخارج^(٢).

هكذا أشار ابن تيمية إلى القول بوجود الماهيات وقد تحققت تحققاً عينياً في الخارج، معتبراً ذلك باطل وأنه من صنع العقل شأنه شأن الكليات التي هي من صنع العقل أيضاً، مما يجعل ابن تيمية يكاد يتفق مع فلاسفة ومناطقة التحليل المعاصرين، إذ اعتبر أنه حل مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية بشكل غاية في البساطة، فلا يرى الوجود سابقاً على الماهية كما يراه الوجوديون^(٣).

ولا يرى الماهية سابقة على الوجود كما يراها أفلاطون وغيره^(٤).

وابن تيمية يرى أن وجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته في الخارج معللاً ذلك بأنه إذا أريد بالماهية ما في الذهن وبالوجود ما في الخارج، كانت هذه الماهية غير

(١) المصدر السابق، ص(١٠٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٦-١٠٧).

(٣) انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص(٩٦).

(٤) انظر: المرجع السابق، ص(٥٧-٥٩).

الوجود، لكن ذلك لا يقتضى وجود الماهيات التي فيها الخارج زائداً عليها في الخارج، وأن يكون لها ثبوت في الخارج غير وجودها هي في الخارج، قاصداً بالثبوت تحقق الماهيات تحقيقاً كاملاً عينياً شأنها شأن الموجودات الجزئية في العالم الخارجي^(١).

بعد ذلك يشير ابن تيمية إلى أقوال الفلاسفة في الوجود والثبوت، ثم يبين الأصل في فسادها، فأصحاب فيثاغورث كانوا يظنون أن الأعداد أمور موجودة في الخارج غير المعدودات، وقد أدرك أصحاب أفلاطون فساد هذا وحاولوا إثبات المثل الأفلاطونية أي إثبات حقائق كلية خارجة عن الذهن غير مقارنة للأعيان الموجودة، ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك أيضاً في المادة والمدة والمكان، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج وهي الهيولي الأولية التي بنوا عليها قدم العالم كما أثبتوا مدة وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها، وأثبتوا أيضاً خلاء وجودياً خارجاً عن الأجسام وصفاتها، وقد أدرك أرسطو وأتباعه أن هذه كلها أمور مقدرة في الأذهان لا ثابتة في الأعيان كالعدد مع المعدود، ثم زعم أرسطو وجود مادة في الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته، وماهيات كلية للأعيان مقارنة لأشخاصها في الخارج^(٢).

ويرى ابن تيمية أن هذا الذي ذهب إليه المناطقة خطأ، وذلك لأن الماهية في اصطلاحهم اسم لما يتصور في الأذهان والوجود اسم لما يوجد في الأعيان، والفرق بين ما في الذهن وما في الخارج لا يناع فيه عاقل فهمه، إلا أنهم ظنوا أن في الخارج ماهية للشيء الموجود مغايرة للشخص الموجود في الخارج وهذا خطأ، بل ما في النفس سواء سمي وجوداً ذهنياً أو ماهية ذهنية أو غير ذلك هو مغاير لما في الخارج سواء سمي وجوداً أو ماهية أو غير ذلك، وفي هذا يقول: "وأما أن يقال أن في الخارج في الجوهر المعين الموجود كالإنسان مثلاً جوهرين أحدهما ماهية والآخر وجوده فهذا باطل، كبطلان قولهم أن فيه جوهرين أحدهما مادته والآخر صورته، وكقولهم أنه مركب من الحيوانية والناطقية، فإن الحيوانية والناطقية إن أرادوا أنها جوهران وهما الحيوان والناطق، فالشخص المعين هو الحيوان وهو الناطق، وليس هنا شخصان أحدهما حيوان والآخر ناطق، وإن أرادوا نفس الحياة والنطق فهاتان صفتان قائمتان للإنسان، وصفة الموصوف قائمة به قيام

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عن ابن تيمية، ص(١٠٠).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٠٨ - ١٠٩).

العرض والجوهر، والجوهر لا يتركب من أعراضه القائمة به، ولا يكون وجود أعراضه سابقاً لذاته"^(١).

هكذا يرى ابن تيمية أن وجود الماهية في الأذهان لا في الأعيان، ولا يوجد منها في الخارج إلا الأفراد والشخصيات، فليست هناك في الخارج فرسية أو إنسانية، ولكن هناك فرس وزيد... كما أنه ليس في الخارج أعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون، ولا ماهيات مجردة كما يرى أفلاطون، ولا ماهيات مطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو، ولا معدومات ثابتة كما يرى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين.

والملاحظ أن نقد ابن تيمية هذا يتصل بمذهبه العام فهو ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية، والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إثبات ماهية في الخارج غير أفرادها يترتب عليه أفكار تخالف التوحيد الإسلامي ولها خطورتها على إلهيات المسلمين^(٢).

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل: الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام، وما ذكره من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين والموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات"^(٣).

ويرى ابن تيمية أن ذلك قد أدى بمناطقة الإسلام إلى أن يجعلوا الموجود الواجب وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق كما قال طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، (بيروت -

لبنان)، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص(١٢٤)، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص(٢٩٢ - ٢٩٤).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٥١).

(٣) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ١، ص(٢١٧).

كلها كما قال ابن سينا وأمثاله، أو بشرط الإطلاق كما قال ملاحدة المتصوفة كابن عربي والقونوي وابن سبعين، كما يجعله المعتزلة ذاتاً مجردة من الصفات^(١) مع العلم بصريح العقل أن كل ذلك يمتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود^(٢)، فالمتفلسفة منهم من يقول بوجود المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عن أتباع أرسطو صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح، فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا أو هذا أو يوجد في هذا أو هذا، أو يشترك فيه هذا أو هذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبه عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية^(٣).

ويقول ابن تيمية أيضاً أنه: "علم بصريح العقل أن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يكون في الخارج، إنما هو أمر يقدر في العقل، ولكنهم زعموا مع ذلك أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق لا يتعين ولا يتخصص بحقيقة يمتاز بها عن سائر الموجودات...، وهذا من أبين التناقض والاضطراب والجمع بين النقيضين، حيث جعلوا بموجب البرهان والحق موجوداً في الخارج وبموجبه سلب الصفات، وهو التوحيد الذي تخيلوه معدوماً في الخارج،

(١) يربط ابن تيمية بين قول المعتزلة بنفي الصفات وبين قول أفلاطون وشيعته بوجود مادة خالية عن جميع الصور، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "لو جاز خلو الموصوف من جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لا صفة لها وهو وجود جوهر بلا عرض يقوم به، وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجوهر عن الأعراض وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات وذلك بمنزلة أن يقدر المقدر جسمًا لا متحركًا ولا ساكنًا ولا حيًا ولا ميتًا... ولهذا أطلق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على إنكار زعم من زعم تجويز وجود جوهر خالي عن جميع الأعراض وهو الذي يحكي عن فقهاء الفلاسفة من تجويز وجود مادة خالية عن جميع الصور ويذكر هذا عن شيعة أفلاطون، وقد رد ذلك عليهم أرسطو وأتباعه"، انظر: ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص(١٢٣).

(٢) انظر: ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ١، ص(٢١٧).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص(٢١٦ - ٢١٧).

فصار قولهم مستلزمًا لوجوده وعدمه، وكذلك قول من سلك سبيلهم من القرامطة الباطنية، فصار قولهم كأصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم من الاتحادية أهل وحدة الوجود كابن سبعين وابن عربي ونحوهما، بل وسبيل نفاة الصفات من أهل الكلام كالمعتزلة وغيرهم، بل وسبيل سائر من نفي شيئاً من الصفات فإن لازم كلامه تعطيله ونفيه مع إقراره بثبوتها فيكون جامعاً بين النقيضين"^(١).

ولعل هذا التناقض فيما يقول ابن تيمية: "هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده ولا ثبوت حق ولا انتقائه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات"^(٢).

هكذا ينكر ابن تيمية الميتافيزيقا التي يمكن أن تنشأ على أسس منطقية فالقول بالأجناس والأنواع والتصورات الكلية الثابتة قد أكد المعنى الميتافيزيقي والقائل بوجود الماهيات الثابتة، وينقد ابن تيمية فكرة الماهية الثابتة وقوله بعدم وجود الماهيات، وكذلك الكليات إلا في الأذهان أصبح من الميسور نقض فكرة الأجناس والأنواع من حيث هي مستخدمة في التعريف، وخاصة التعريف بالحد، وهو بهذا يضع بداية لفلسفة تحليلية تقوم على تحليل عبارات وألفاظ الفلاسفة والمناطقة تحليلاً منطقيًا وفلسفيًا لبيان تهاافت الميتافيزيقا القائمة على أسس منطقية"^(٣).

أما الأصل الثاني وهو التفريق بين الذاتي واللازم^(٤):

(١) ابن تيمية، "العقيدة الأصفهانية"، ص (٩٦ - ٩٧).

(٢) ابن تيمية، موافقة صريح العقول لصحيح المنقول، ج ١، ص (٢١٨).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (١٠٤).

(٤) يرى ابن تيمية: أن "تفريق المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سموها نفسية وذاتية وما سموها معنوية يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتياً مقوماً داخلياً في الحقيقة وما سموه عرضياً خارجاً عن الذات مع كونه لازماً لها وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية". انظر: ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ٣، ص (٢٨).

فيرى ابن تيمية: أن الأصل الثاني من الأصليين الفاسدين اللذين قام عليهما بناء الحد المنطقي هو تفريق المناطقة بين الذاتي واللازم ويعتبر أن هذا الفرق لا حقيقة له فتقسيم المناطقة لصفات الماهية إلى ذاتي مقوم داخل في الماهية وجزء منها وإلى عرضي خارج عنها ليس مقومًا، ثم تقسيمهم العرضي إلى "لازم" و"عارض" واللازم إلى "لازم للماهية" ولازم لوجودها تقسيم خاطئ في رأى ابن تيمية، كذلك فإن تفريقهم بين الذاتي المقوم واللازم الخارج - في رأيه - تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين^(١).

فالفرق بينهما فرقًا ذهنيًا اعتباريًا لا فرقًا حقيقيًا، فهو يرجع إلى اعتقاد المعتقدين لا إلى حقائق موجودة في الخارج^(٢)، وذلك لأنهم كما يقول ابن تيمية: "جعلوا الذاتي ما لا تتصور الماهية بدون تصوره، والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره وليس هذا بفرق في نفس الأمر، وإنما يعود إلى ما تقدره الأذهان، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم نامي حساس متحرك بالإرادة ناطق، وإن أرادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره وإن قالوا نريد به: "التصور التام للصفات الذاتية" عادت المطالبة بالفرق فيبقى الكلام دورًا، وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها أو يقف تصور الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورًا، كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات إن قدر أن هناك سبقًا وإلا فهما متلازمان، وإذا قيل هي أجزاء قيل إن كانت جوهرًا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة، وإن كانت أعراضًا فهي صفات، فإذا قيل الإنسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضًا فهي صفات

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص (٣٢٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص (٣٢٣ - ٣٢٦).

الإنسان، وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم... ومعلوم فساد هذا، وحقيقة الأمر أنها لما يتصور في الأذهان وصفات لها هو موجود في الأعيان، وأن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات"^(١).

ويشير ابن تيمية إلى اعتراف أئمة المنطق بفساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم وفي هذا الصدد يقول: "يعترف حذاق أئمة أهل المنطق كابن سينا وأبي البركات صاحب المعبر وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا، وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحاً، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله نبه على ما ذكره أرسطو وأصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعتة"^(٢).

وإذا كان التفريق بين الذاتي والعرضي تقريباً خاطئاً كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة والحد كما يفهمه الأصوليين تفريق خاطئ، لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد تصور الصفات مفصلة، فإن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلة فإن كونه جسمًا ناميًا حساسًا متحركًا بالإرادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة بل مجملة، وإن أرادوا بالتصور التصور سواء كان مجملًا أو مفصلاً معلومًا أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان والناطق كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فيكون اسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان، مثل ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان، فإذا كان المناطقة في تعريفهم الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفات الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء وكان ما جعلوه حدًا من جنس ما جعلوه اسمًا، فإذا كان أحدهما دال على الذات فكذلك الآخر وإلا فلا يجوز جعل أحدهما مصورًا للحقيقة دون الآخر. وغاية ما يقال أن في هذا الكلام من

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص (٢٣٦ - ٣٢٨).

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص (٣٢٣ - ٣٢٤).

تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر، فإن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الإنسان، فيقال وكذلك في لفظ النامي من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان، والمناطق لا يوجبون ذلك، وكذلك لفظ الحساس والتحرك بالإرادة فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة معقولة وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية^(١).

وأخيراً ينكر ابن تيمية فكرة تقدم تصور الذاتي على العرضي في الذهن من ثلاثة وجوه هي:

الوجه الأول: أن هذا التقدم والتأخر "خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا" وهذا تحكم محض من المناطق لسببين:

١- في الواقع، لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا وليست تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا هي التابعة لها، فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر يجعل هذا متحققاً في الخارج. بل أن جميع البشر الذين لم يقلدوهم في هذا لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير.

٢- في الفطرة، إن هذا التقسيم ليس فطرياً وإلا أدركته الفطرة بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية. والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للوصف وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الإنسان أعلم بالموصوف وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل "أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلياً في الذات فهذا تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة"^(٢).

الوجه الثاني: إن فكرة تقدم الذاتي على العرضي فكرة خاطئة لأن الوصف - في رأى ابن تيمية - لا يكون ذاتياً للموصوف طبقاً لما في أذهاننا، بل طبقاً لحقيقته الخارجية التي هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره، ومن ثم فإذا كان أحد الوصفين ذاتياً دون الآخر كما يدعى المناطق - فلا بد - في رأى ابن تيمية أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجية الثابتة بدون الذهن، أما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجية لا

(١) انظر: المصدر السابق، ج ٣، ص (٣٢٣ - ٣٢٥).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (١١٣).

حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر في الذهن فهذا لا يكون حقًا إلا أن تكون الحقيقة والماهية هي ما تقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن وحينئذ يعود حاصل هذا الكلام - كما يقول ابن تيمية - إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والأوهام الباطلة، وهذا كثير في أصول المناطق في بيان ما ذكره في الهيولي والعقول والماهيات وغير ذلك^(١).

الوجه الثالث: ومما يظهر فساد فكرتهم عن تقدم الذاتي على العرضي أيضًا هو أنهم قالوا الذاتيات هي أجزاء الماهية، وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج، والأجزاء هي هذه الصفات، وجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليها في الخارج، وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه - في رأى ابن تيمية - لأن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءًا من الكلام متقدمًا على سائر الجملة في التصور والتعبير وهو في الذهن واللسان جزء من الجملة التي هي في الحقيقة وما به الماهية عندهم، فلما كان يشتبه عليهم ما في الأذهان وما في الأعيان ظنوا أن صفات الأعيان المقدمة لماهياتها الثابتة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج، وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا^(٢).

وبانتهاء القسم الثاني من نقد ابن تيمية للمقام الموجب، فإنه يتقرر أن ابن تيمية كان أكثر موضوعية وابتكارًا في نقده لهذا المقام من نقده للمقام السالب، حيث لوحظ اعتماد ابن تيمية في القسم الأول من هذا المقام - وهو سلسلة الحجج التي وجهها إلى الحد في مقامه الموجب - على رأى كل من الرازي في ضرورة التصور وأبى البركات البغدادي في أن الحد هو حد للاسم لا للشيء، وأن الذاتي والعرضي من الأمور النسبية، إلا أنه كان أكثر موضوعية وتوفيقًا عندما قرر أن ما ذهب إليه المناطق من التفريق بين الذاتي والعرضي هو مجرد اصطلاح، وليس تابعًا للحقائق في ذاتها كما يزعمون، فوصل إلى ما أراد تقريبًا وهو إلزام المناطق أن مدار أبحاثهم كانت أمور اصطلاحية لا تتبع الحقائق من حيث هي كما يدعون، وأن من حق غيرهم أن يعارضهم باصطلاح آخر، وقد وصل في نقده هذا إلى آراء نقدية سبق بها بعض الفلاسفة والمناطق المحدثين والمعاصرين بما لا يقل عن ستمائة سنة مما جعل لأبحاثه المنطقية قيمتها العلمية.

(١) المصدر السابق، ص(١١٤).

(٢) المصدر السابق، ص(١١٤ - ١١٥).

ثانياً/ البديل الإسلامي للحدود الأرسطية عند ابن تيمية

وهذا يمثل الحد من وجهة نظر ابن تيمية فهو لم ينكر الحدود بصفة عامة، لكنه أنكر الحد الأرسطي - كما سبق أن ذكرت - لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدي اعتناقها إلى مخالفة العقائد الإسلامية، كالتفريق بين الذاتي والعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، حيث يقول ابن تيمية: "أن الفساد دخل في العقول والأديان على كثير من الناس إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت به الرسل التي عند المسلمين واليهود والنصارى بل وسائر العلوم كالتبطل والنحو وغير ذلك^(١)، ولعله يقصد بذلك أن تطبيق الحدود المنطقية في حدود الأحكام الشرعية يفسدها من ناحية أن المنطقة يدعون أن الحدود تصور الحقائق، وقد يكون ذلك هو غير المراد في الشرع إذ تعريف الملك والرسول وتعريف الوجود والجواز والإباحة قد يكون باطلاً لجواز أن تكون حقائق هذه الأسماء والأحكام على خلال ما ذكروا لأن معرفة ذاتيات هذه الأمور يكاد يكون ممتنعاً، فإظهار تلك الحقائق بحددهم وادعائهم أن الحد يصور ذاتياتها باطل، وهذا فساد في الدين ليس باليسير. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن نظريته إلى أن الحاجات الإنسانية لا تستقر بل تتطور باستمرار، وكذلك العلوم تتبدل مع تبدل الحاجات وتطورها لا تتفق مع وضع حدود ثابتة في أي علم من العلوم. لذلك فمن المستحيل قبول الحد التام كقانون يتعرف الإنسان بواسطته على ماهية الأشياء، ومن هذا المنطلق وضع ابن تيمية نقده للحد الأرسطي، ومنه أيضاً اتجه إلى توضيح آرائه الخاصة بالحد الإسلامي، فجاء من هنا بالبديل الإسلامي عن الحدود الأرسطية التي سبق نقدها، حيث تناول فيه معنى الحد والأشياء المطلوب تعريفها بالحد عنده، كما تناول فيه أقسام الحدود اللفظية.

فهو يرى أن فائدة الحد وتعريفه هو: "التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم"^(٢).

(١) المصدر السابق، ص(٧٣).

(٢) المصدر السابق، ص(٥٦).

وإذا كان المقصود بالحد "التمييز بين المحدود وبين غيره كانت الحدود الجامعة المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز، وإذا كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقاً ولا يمتنع بها مطلقاً، بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الأوقات دون بعض كما يحصل بالأسماء، فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد"^(١).

وإذا قيل أن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد وبمجرد قوله - كما يذهب إلى ذلك بعض المناطقة- فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن يسمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ"^(٢).

ومعنى ذلك أن ابن تيمية يوافق - معظم متقدمي المتكلمين وبعض متأخريهم - على أن فائدة الحد في التمييز بين المحدود وغيره لا تصوير الماهية كما يدعى المناطقة أتباع أرسطو، ويذكر ابن تيمية عن أمام الحرمين أنه قال: "القصود من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"^(٣)، كما أنه يوافق على أنه "إذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس منه، فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس، والطرده هو تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد"^(٤).

وواضح أن تعريف المتكلمين وابن تيمية للحد يخالف الحد الأرسطي، لذلك يشير ابن تيمية في أكثر من موضع إلى رفض المتكلمين للحد الأرسطي فيقول: "أما سائر طوائف النظائر من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود

(١) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج ٣، ص (٣١٩ - ٣٢٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٣٢٠).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٥٨).

(٤) المصدر السابق، ص (٥٩).

وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سمي جنسا أو عرضا عاما، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره"^(١)، ويقول أيضا: "لم يكن قداما المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو زيغ عن سواء الطريق"^(٢). أما عن موقف متأخري المتكلمين فيقول: "وهؤلاء الذين تكلموا في الأصول بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني"^(٣).

فرأي ابن تيمية في الحد يوافق رأي معظم متقدمي المتكلمين وبعض متأخريهم - كما يشير هو إلى ذلك - ويختلف في نفس الوقت عن الحد الأرسطي فهو يحرص على مناقشة رأي مشاهير مفكري الإسلام المتابعين لأرسطو وبطيل وقفته مع الإمام الغزالي لأنه على الرغم من قوله بتهافت آراء الفلاسفة إلا أنه يؤمن بالمنطق معيارا للعلم أو ميزاناً^(٤).

ويدلل ابن تيمية على أن تعريفه للحد أصوب من تعريف المناطقة المتابعين لأرسطو فيقول أن: "أئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون - عند التحقيق - بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء كما ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في كتابه (معيار العلم) والفارابي في كتابه (البرهان) وابن سينا في (الشفاء) وفي هذا الصدد يقول: "وهكذا يقول حذاقهم في تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم، فيقولون لا يمكن تحديد تعريف لماهيتها، بل تحديد تنبيه وتمييز"، فابن سينا ذكر في (الشفاء): "أن هناك أموراً كثيرة لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهيتها، بل تحديد تنبيه وتمييز، وذلك كالأمور العامة مثل الموجد والشيء وما إلى ذلك، ويبين أن هذه الأمور وأمثالها إنما هي متصورات لذاتها، فإذا أردنا تحديدها كان ذلك تنبيها وإخطارا. ويقول ابن تيمية عن كلام

(١) المصدر السابق، ص (٥٦ - ٥٧).

(٢) المصدر السابق، ص (٧٣).

(٣) المصدر السابق، ص (٥٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٦٤ - ٧٢).

ابن سينا هذا أنهم قد تلقوه عنه بالقبول"، فأقره أبو حامد والرازي والسهورودي وغيرهم ونتيجة اعترافهم هذا يمكن أن يقال لهم - في رأى ابن تيمية - بأن الذي ذكروه في حدود هذه الأمور مع أنها تنبيهات، وليست تعريفات لما هو مجهول هو موجود في غيرها أي أن غيرها أيضا متصور لذاته، فإن حد كان ذلك الحد تنبيها وإخطارا، وغاية ما هنالك أن الأمور إما أن تكون بينة لكل أحد كالأمور العامة والحدود في مثل هذه باعترافهم بالتنبيه، وإما أن تكون ظاهرة لبعض الناس كالأمور الصناعية والاصطلاحية، وهذه الأمور بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات إن حدث فيكون حدها أيضا مثل الأمور العامة للتنبيه والأخطار. وإما أن تكون هذه الأمور خفيه عند بعض الناس وهذه الحدود أيضا لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهي^(١).

من هذا يتضح لنا أن فائدة الحد عند ابن تيمية لا تتجاوز فائدة الاسم من حيث التنبيه على تصور المحدود كما ينبه الاسم فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره^(٢)، إلا أن الحد هو: "تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال" وهذا هو رأي أهل الصواب كما يشير إلى ذلك ابن تيمية^(٣).

ويؤكد ابن تيمية على هذا الاتجاه اللغوي للحد قائلاً أنه: "تكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود وللأعيان بالجهات كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، وميزت الأرض باسمها وحدها وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه. فيفيد إدخال الحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم وكذلك حد النوع، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية تارة أخرى وحقيقة الحد في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية أمر لغوي وضعي رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته، ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده "باللغة"

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٨٢ - ٩٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٨١).

(٣) المصدر السابق، ص(٧٥ - ٧٦).

ومنها ما يعرف حده "بالشرع" ومنها ما يعرف حده "بالعرف" ^(١)، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه على أن هذا التفسير والشرح يكون له جانبين عند ابن تيمية هما:

١- الجانب الأول: إذا أريد بهذا التفسير تبين مراد المتكلم فهذا يبني على معرفة حدود كلامه، وفي هذا تصوير لكلامه، وتصوير لكلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان - إما إلى عينه، وإما إلى نظيره - ولهذا يقال: الحد تارة يكون "للاسم" وتارة يكون "للمسمى".

٢- الجانب الثاني: إذا أريد، بالتفسير تبين صحة كلام المتكلم وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة كلامه، وفي هذا تصديق لكلامه ^(٢).

ولعل وجهة نظر ابن تيمية عن الحدود تتضح أكثر عند عرض تفاصيل أكثر عن هذين الجانبين:

أما عن الجانب الأول: فقد عرفنا منه أن توضيح مراد المتكلم يبني في رأي ابن تيمية على معرفة حدود كلامه، وهنا نجد ابن تيمية يبين لنا ما هو المطلوب تعريفه بالحد؟ كما يبين لنا أنواع هذا المطلوب وكيفية تعريفه. ومن خلال ذلك يمكن أن نتعرف على أنواع الحدود عند ابن تيمية.

المطلوب تعريفه بالحد:

يقول ابن تيمية: "المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال ما كذا؟ كما يقول ما الخمر؟ أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالماً بمسماه" ^(٣).

أنواع المطلوب وكيفية تعريفه:

يرى ابن تيمية أن مطلوب السائل يكون على نوعين:

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٨٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٨٢).

(٣) المصدر السابق، ص(٩٠).

الأول: مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه.

الثاني: مطلوب السائل الغير متصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه^(١).

ويتحدث ابن تيمية عن هذين النوعين بالتفصيل، ثم نراه في نهاية حديثه عنهما يشير إلى نوع آخر غيرهما يمكن أن يعتبر النوع.

الثالث: وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى العالم بدلالة اللفظ عليه^(٢).

والسائل في النوع الأول والثالث يكون عالمًا بالمسمى بينما في النوع الثاني يكون جاهلاً بالمسمى والاسم معًا. وإذا كان السائل عالمًا بالمسمى فإما أن يكون جاهلاً بدلالة الاسم عليه - كما هو الحال في النوع الأول - كان التعريف للاسم لمعرفة ما وضع له اللفظ وإما أن يكون عالمًا بدلالة الاسم عليه - كما هو الحال في النوع الثالث - فالسائل والحالة هذه لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه، بل يكون مطلوبة قدرًا زائدًا على التمييز بينه وبين غيره، أما إذا كان السائل غير عالم بالمسمى ولا - بدلالة الاسم عليه - كما هو الحال في النوع الثاني - فهو يحتاج في هذه الحالة إلى حد الاسم والمسمى معًا^(٣).

وفيما يلي تفصيل هذه الأنواع الثلاثة:

النوع الأول:

وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه، فالسائل في هذه الحالة يكون قد تصور المعنى بغير ذلك ولكن لم يعرف أنه يعني بذلك اللفظ فهذا لا يفتقر إلا إلى ترجمة اللفظ كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال، كالخبز والماء والأكل والشرب والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك^(٤). وذلك كالسائل عن اسم في غير لغته أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصودة تحديد مسماه مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية، والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية... وهذا هو الترجمة.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٠ - ١٠٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧ - ١٠٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧).

والترجمة لها أحكامها في رأي ابن تيمية، منها أن المترجم لابد أن يعرف اللغتين التي يترجم منها والتي يترجم إليها، وإذا عرف أن المعنى الذي يقصد به هذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه، كما يترجم اسم الخبز والماء والأكل والشرب والشمس والقمر ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس وما تضمنته من الأشخاص سواء كانت مسمياتها أعيانا أو معاني، وأن تكون الترجمة للمفردات والكلام المؤلف التام، وكثيرا من الترجمة لا تأتي بحقيقة المعنى الذي في تلك اللغة بل ما يقاربه، لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة، لاسيما اللغة العربية فإن ترجمتها في الغالب تقريبية، ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن^(١) والحديث وغيرها بل أن تفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام وهو أول درجاته من هذا الباب، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام^(٢).

إذن الترجمة من الحدود اللفظية، أي أن عمل الحد في رأي ابن تيمية هو الترجمة بلفظ عن لفظ آخر، ويذكر ابن تيمية أن معرفة هذه الحدود من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ)، ثم قد تكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ (سورة التوبة، الآية "٩٧").

والذي أنزل على الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيه أسماء قد تكون غريبة على المستمع كلفظ "ضَيْرَى" (سورة النجم، الآية "٢٢")، و"قِسْرَةَ" (سورة المدثر، الآية "٥١")، و"عَسْعَسُ" (سورة التكوير، الآية "١٧")، وغير ذلك، وقد يكون الاسم مشهوراً لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم "الصلاة" و"الزكاة" و"الصيام" و"الحج"، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناه على سبيل الإجمال فلا يعلمون مسماها على سبيل

(١) عن جواز ترجمة القرآن يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن الأمة مأمورة بتبليغ القرآن لفظه ومعناه، كما أمر بذلك الرسول ولا يكون تبليغ رسالة الله إلا كذلك، وأن تبليغه إلى العجم قد يحتاج إلى ترجمه له، فيترجم لهم بحسب الإمكان، والترجمة قد تحتاج إلى ضرب أمثال لتصوير المعاني، فيكون ذلك من تمام الترجمة"، أنظر ابن تيمية، نقص المنطق، ص(٩٨).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٠ - ٩١).

التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول (صلى الله عليه وسلم). وهي التي يقال عنها "الأسماء الشرعية" كما إذا قيل "صلاة الجنازة" و"سجدتا السهو" و"سجود الشكر" و"الطواف" هل تدخل في مسمى الصلاة في قوله (صلى الله عليه وسلم): "مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم"^(١)، فقيل: كل ذلك صلاة تجب لها الطهارة وقيل لا تجب الطهارة لشيء من ذلك، وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم، كصلاة الجنازة وسجدتي السهو دون الطواف وسجود التلاوة. وكذلك اسم الخمر والربا والميسر وغيرهم تعلم أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد يكون الشيء داخلاً في اسم الربا والميسر، والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك سواء أكان شرعياً أو غير شرعي^(٢).

ويؤكد ابن تيمية على ضرورة الحاجة إلى معرفة هذه الحدود بالنسبة لكل أمة وفي كل لغة، وذلك لأن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي لا بد منه لجميع الناس^(٣)، فالحد اللفظي: "هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب بل في جميع أنواع المخاطبات، فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرها، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة"^(٤).

معنى هذا أن ابن تيمية يرى أن الحد اللفظي هو الوحيد الذي يستخدم في جميع العلوم الدينية وفلسفية وعلمية، ويقول ابن تيمية أن الحد اللفظي هو: "الذي يقال له حد بحسب الاسم"^(٥)، وإلى مثل هذا ذهب أصحاب الوضعية المنطقية الذين يسمون هذا النوع

(١) أخرجه البيهقي في سننه، السنن الكبرى، باب ما يدخل به في الصلاة من التكبير، حديث رقم ٢٢٦١، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ٢، ص (٢٥)، وأخرجه ابن بطال في شرح صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التسليم، حديث رقم ١٨٤، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية)، ٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ٢، ص (٤٥١).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٩١ - ٩٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٩٣).

(٤) المصدر السابق، ص (٩١).

(٥) المصدر السابق، ص (٩٣).

من التعريف الشارح لمعنى اللفظة بما يساويها في الاستعمال القائم التعريف القاموسي، ويأخذون به دون التعريف التقليدي لأرسطو بالحد^(١) والتعريف الاسمي يختلف عن التعريف الأرسطي، فالتعريف الأرسطي شيء يدور حول تحليل الشيء المسمى إلى عنصره الأساسيين جنسه وفصله، وذلك لكي نصل إلى ماهية الشيء وجوهره^(٢)، أما التعريف الاسمي فليس هدفه تحديد جوهر الشيء بل هدفه تحديد معنى الكلمة في الاستعمال، وإن كان كذلك فليست وسيلته أن نحلل عناصر الشيء إلى ما هو جنس وما هو فصل بل وسيلته أن نستبدل بالكلمة أو العبارة المراد تعريفها كلمة أو عبارة أخرى لا تحتاج من السامع إلى إيضاح^(٣).

ويرى جوبلو - كمفكر اسمي - أن التعريف بالأسماء لكونها متغيرة، تخلص العلم والفلسفة دائماً، وهي في تطور دائماً، ويعطي مثلاً لهذا كلمة - خاصة - كانت تعني أولاً صفة خاصة أو نوعية، مقابلة بذلك للصفات العامة أو الجنسية، ثم انتهى الأمر إلى تعبيرها الآن عن أي صفة عامة، ويرى جوبلو أن تعريف العلوم والفلسفة متغيرة أو بمعنى أدق هي تعريفات اسمية اللهم إلا الهندسة التي لم تتغير تعريفاتها منذ أقليدس حتى الآن، أما بقية العلوم فتتغير تعريفاتها بقدر تقدمها، وتوقف تطور تعاريفها معناه - عدمها المطلق... ونحن لا نستطيع أن نحدد اللغة تحديداً كاملاً مطبقاً، اللهم إلا إذا قتلنا الفكر^(٤).

أقسام الحدود اللفظية:

يقسم ابن تيمية الحدود اللفظية من حيث دلالاتها على المعنى إلى ثلاثة أقسام:

(١) انظر: زكي نجيب محمود، "المنطق الوضعي"، ص(٥٩ - ٦٣)، والتعريف القاموسي عند أصحاب الوضعية المنطقية أحد نوعي التعريف الاسمي والآخر هو الاشتراطي، وهو الذي يشترط فيه صاحبه على القارئ أو السامع أن يفهم لفظة معينة بمعنى معين يريد هو. انظر المنطق الوضعي، ص(٥٩ - ٦٦).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(٥٠ - ٥٧).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص(٥٧ - ٧١).

(٤) انظر: علي سامي النشار، المنطق الصوري، دار المعارف الجمعية، مصر، ط٥، ٢٠٠٠م، ص(٢١١ - ٢١٢).

١ - حدود تعرف بالمرادف:

فيعرف اللفظ بلفظ مرادف أوضح في الدلالة على معناه^(١).

وهذا هو أحد طرائق التعريف القاموسي عند المناطقة المحدثين، أي ترجمة اللفظ المجهول إلى ما يساويه من لفظ معلوم، سواء كانت الترجمة من لغة أجنبية إلى اللغة القومية، أو كانت من عبارة إلى ما يساويها في نفس اللغة القومية بعبارة أخرى هي طريقة تفسير اللفظ بما يرادفه معنى، إذا كان هذا المرادف معلوما لمن فسر له اللفظ المجهول... فمثلا إذا سألني طفل ناشئ في تعليم اللغة العربية...

وهذه هي طريقة القواميس، فقواميس اللغة الواحدة تفسر كل لفظ بما يساوه من اللغة نفسها وقواميس اللغتين كالقاموس العربي (العربي الإنجليزي) مثلا تفسر كل لفظ في أحد اللغتين بما يساويه في اللغة الأخرى^(٢).

٢ - حدود تعرف بالمكافئ:

فيعرف اللفظ بلفظ مكافئ له غير مرادف بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى، وبذلك يؤدي معنى المعرف وزيادة كما إذا قيل ما الصراط المستقيم؟ قيل: هو الإسلام وإتباع القرآن، أو (طاعة الله ورسوله) والعلم النافع والعمل الصالح^(٣).

٣ - حدود تعرف بالمثال:

فيعرف اللفظ "بالمثال" كما إذا سأل سائل عن لفظ (الخبز) ورأى رغيفا فيقول له: هو هذا كذلك إذا سأل سائل عن "المقتصد" و"السابق" و"الظالم"، فقيل له المقتصد هو الذي يصلح الفريضة في وقتها ولا يزيد والظالم الذي يؤخرها عن الوقت والسابق الذي يصلحها في أول الوقت ويزيد عليها النوافل ويقول ابن تيمية "ونحو ذلك من التفسير الذي هو تمثيل يفيد تعريف المسمى بالمثال لا خطاره بالبال لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلي في أول

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٣).

(٢) انظر: زكي نجيب محفوظ، المنطق الوضعي، ص(٦٦ - ٦٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٣).

الوقت وفي أثناءه والمؤخر عن الوقت لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة "الظالم" والمقتصد" والسابق" فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من "المقتصر على الواجب" و"الزائد عليه" و"الناقص عليه"^(١)، وهذا أيضا من طرائق التعريف القاموسي عند المنطقة المحدثين وفيه تذكر أمثلة للمواقف أو الأشياء التي يصح للفظ المجهول أن يطلق عليها وبواسطة الأمثلة يعرف السائل معنى اللفظ المراد تعريفه فإذا أردنا مثلا أن نفسر الغيرة لمن لا يعرفها، ذكرنا له أمثلة مثل "عطيل" وطريقة تصرفه في مسرحية شكسبير المعروفة بهذا الاسم... وقد لجأ كارناب إلى هذه الطريقة حين أراد أن يعرف معنى عبارتي "رمز وصفي" و"رمز منطقي" إذ راح بذكر قوائم من الأمثلة التي توضح معنى كل من الرمزين^(٢).

ويؤكد ابن تيمية: في النهاية على أن حدود الأسماء الشرعية ليست حدود لغوية فقط - يكفي في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة وكتب الترجمة- كما يظن البعض، بل الأسماء الشرعية المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف:
 أ) منها ما يعرف حده "باللغة" كالشمس والقمر والكواكب ونحو ذلك.
 ب) ومنها ما لا يعرف إلا "بالشرع" كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا.
 ج) ومنها ما يعرف "بالعرف العادي" - وهو الخطاب باللفظ - كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك^(٣).

وهنا يشير ابن تيمية: إلى مسألة هامة تتصل بفكره الخاص في مسألة الاجتهاد والتأويل وهي كيفية دخول الأعيان الموجودة تحت هذه الأسماء الشرعية فقد يكون دخول فرد معين في مسمياتها ظاهراً كدخول صلاة الظهر في الصلاة المأمور بها شرعاً. وقد يكون دخول الأعيان الموجودة في مسميات الأسماء خفية فيحتاج -في رأي ابن تيمية- إلى اجتهاد وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل فيه الفقهاء وغيرهم. أنهم قد اشتهروا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاوضون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٤).

(٢) انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص(٦٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٤).

المراد بهذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثه فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكما يسبق الطبيب إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء^(١).

وإذا كان دخول الأعيان الموجودة في مسميات الأسماء خفياً فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط^(٢)، فإذا كان الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط "قبول الشهادة" لكونه "ذا عدل" وكما ناط "النفقة الواجبة" بالمعروف" فيتبقى النظر في هذا الشخص هل هو ذو عدل، وفي هذه النفقة هل هي بالمعروف، أمثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص فلا يعلم بمجرد الاسم، وقد يكون الاجتهاد في دخول بعض الأنواع في مسمى ذلك الاسم كدخول الأشرطة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر ومثل هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس وممن ينفيه^(٣).

فإن بعض الجهال يظن - كما يقول ابن تيمية - أن نفي القياس يكفي مجرد العلم باللغة في معرفة مراد الشارع، وهذا خطأ كبير ولهذا قال ابن عباس: :: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، تفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.

والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد اللغة كالأسماء الشرعية ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها التي يفتقر دخولها في المسمى إلى اجتهاد العلماء^(٤)، وهكذا فإن من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره وهذا لا يحتاج في تصويره إلى حد ولكنه يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٥).

(٢) اجتهاد المجتهد في تعريف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط والاجتهاد في تعيين العلة المؤثرة في الحكم إذا كانت هناك أوصاف متعددة لا يتعين أحدهما ابتداء ما يطلق عليه تحقيق المناط، انظر: محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ص(٣٣٢-٣٣٣).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٥-٩٦).

(٤) انظر: شرح مقدمة في أصول التغيير لابن تيمية، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، مكتبة دار المنهاج، (الرياض - السعودية)، ط١، ١٤٣٢هـ، ص(١٦٩)، ومحمد السيد الجليند: قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، المكتبة الأزهرية للتراث، (القاهرة - مصر)، ط٥، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص(٣٩ - ٤٠)، وابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص(٩٦).

عن غيره، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبه الاسم إذا كان عارفاً بمسماه^(١)، ويقول ابن تيمية أيضاً: وقد يكون المختص صفة واحدة، وقد يكون الاختصاص مجموع الصفتين ولو عرف المستمع الذي يخصه كان تصويره بعينه فيكون من القسم الأول الذي يترجم له اللفظ فقط^(٢).

النوع الثاني:

وهو مطلوب السائل الغير متصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه، والسائل في هذه الحالة - في رأيه - يحتاج إلى شيئين:

١- إلى ترجمة اللفظ وتصوير المعنى.

٢- وإلى حد الاسم والمسمى، وذلك مثل من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها، فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه إما في كلام الشارع أو كلام العلماء أو كلام بعض الناس فإنه إذا لم يكن قد تصور ذلك المعنى ولا له في لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل طريقة تعريفه للمعنى عند ابن تيمية هو إما التعيين أو الصفة^(٣).

التعريف بالتعيين:

والمراد بالتعيين أن يكون الشيء المسمى حاضراً ليراه السائل إن كان مما يرى كرؤيته للحيوان الذي لم يألفه ورؤيته للعبادات والأعمال التي لم يكن يعرفها ويصل بذلك إلى الدرجة التي يسميها ابن تيمية: "عين اليقين" أو يذوق السائل أو يلمس الشيء المسمى، كما إذا ذاق الفاكهة أو الحلوى، وبذلك يصل إلى الدرجة التي يسميها ابن تيمية: "حق اليقين"^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٥١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧ - ٩٨)، وانظر: ابن تيمية، رسالة درجات اليقين ضمن مجموعة الرسائل

الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان)، ج ٢، ص(١٥٩).

والتعريف بالتعيين الذي يقول به ابن تيمية هو التعريف بالإشارة الذي أشار إليه جونسون في كتابه "المنطق" ويرى أن هذا التعريف يستعمل لتعليم الأطفال معاني الأشياء فالطفل لا يستطيع أن يصل إلى معرفة شيء بأي طريق من طرق التعريف الأخرى^(١).

التعريف بالصفة:

والطريق الثاني هو طريق وصف المسؤول عنه، فإن ابن تيمية يرى أن الوصف قد يقوم مقام العيان ويؤيد ذلك قول الرسول (ﷺ): "لا تباشر المرأة المرأة فتصفها لزوجها كأنه ينظر إليها"^(٢)، ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة (بالصفة) ولهذا كان التعريف بالوصف وهو التعريف بالحد لا بد أن يشتمل ما يميز الموصوف أو المحدود من غيره بحيث يكون جامعاً لأفراد الموصوف مانعاً من دخول غير أفراد فيه، وهو في الحقيقة تعريف بالقياس والتمثيل، إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره. وذلك لأن التعريف بالوصف مشتمل على الصفات المشتركة بين المحدود وبين غيره بحيث تكون الصفات المشتركة بجملتها مميزة لنوع المحدود عن غيره، فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع، والقدر المشترك إنما يفيد المعرفة للعين "بالمثال" ولا يفيد معرفة العين المختصة، لأن ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز غير أن مجموع الصفات يكون مميزاً للمحدود تمييز "تمثيل" لا تمييز "تعيين" لأن غير نوع المحدود لا تجتمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه "فالحديث يفيد الدلالة عليه لا تعريف عينه"^(٣).

ويقول ابن تيمية: إن الحاد إذا لم يكن متصور له (أي للمحدود) فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود فلا يمكن تعريفه إياه لا بفصل ولا خاصة سواء ذكر

(١) د. علي سامي النشار، المنطق السوري، ص(٢١٢ - ٢١٣)، والجدير بالذكر أن أنواع التعريفات الثلاثة التي ذكرها جونسون في كتابه "المنطق" قد سبقه إليها ابن تيمية وهي:

١- التعريف بالإشارة. ٢- التعريف بالمثال. ٣- التعريف بالمرادف.

(٢) أخرجه النسائي في سننه، باب مباشرة المرأة المرأة، حديث رقم ٩١٨٧، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي وآخرون، مؤسسة الرسالة، (بيروت - لبنان)، ط ٥، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ج ٨، ص(٢٨٨)، والبيهقي في سننه، باب ما يستدل على أن الحيوان يضبط بالصفة، رقم الحديث ١١١٠٨، ج ٦، ص(٣٨).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٩٨ - ٩٩).

الجنس والعرض أو لم يذكر لأن الصفة التي تختص المحدود لا تتصور بدون تصوره. إذ لا وجود لها بدونها، والعقل إنما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟^(١)، لذلك يقول ابن تيمية: "أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه، إنما هي مؤلفة من الصفات المشتركة لا يدخل فيها وصف مختص به إذ المختص - وإن كان لا بد منه في الحد المميز - فهو (أي الحاد) لم يتصوره، وإنما أي الحدود المصورة لا تفيد تعريف عينه فضلاً عن تصوير ما ينتبه له وإنما يفيد تعريفه بطريق التمثيل المقارب"، إذ لو عرف المثل المطابق لعرف حقيقته^(٢). وعلى ذلك فإن من لم يكن متصوراً للحدود يمكنه - في رأي ابن تيمية - أن يتصوره بالتمثيل والتشبيه، ويتصور القدر المشترك بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات والمقدر المشترك ليس فصلاً ولا خاصة، ولكن قد ينتظم من قدر مشترك وقدر مشترك ما يخص المحدود"^(٣). ويضرب لنا أمثلة يوضح بها هذه الفكرة.

مثال ذلك: من يسمع لفظ الخمر وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه فيقال له هو الشراب المسكر فلفظ الشراب جنس للخمر يدخل فيه الخمر وغيرها من الأشربة، وكذلك لفظ المسكر الذي يظن أنه فصل مختص بالخمر. وهو في الحقيقة جنس فيه يشترك الشراب وغيره. فإن لفظ المسكر ومعناه لا يختص بالشراب بل قد يكون الطعام. وقد يحصل بغير طعام ولا شراب فحينئذ لا فرق بين أن يقول "هو المسكر من الأشربة" أو ما اجتمع فيه الشرب والسكر أو يقول "الشراب المسكر" وإنما هو كما يقول رجل طويل أو قصير فإن الرجل أعم من الطويل والطويل أعم من الرجل ولكن باجتماع هذين يتميز^(٤).

وكذلك فإن قول المناطق في حد الإنسان بأنه الحيوان الناطق "يمكن نقضه بالملك" فإذا قيل أن اسم الحيوان عندهم مختص بالنامي المتغذي وهذا "يخرج الملك" فإن الناطق أعم من الإنسان إذ قد يكون إنساناً وغير إنسان. كما أن الحيوان أعم منه فإذا زادوا على الحيوان الناطق "المائت" كما فعل المتأخرون منهم، فهي أيضاً زيادة فاسدة في رأيه، فإن

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٠١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٩٩ - ١٠١).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٩٩).

كونه مائتاً ليس بوصف ذاتي له إذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة فضلاً عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو إنسان كامل وهو حي أبداً ويقول في النهاية: "وهب أننا نقبل فصلهم بالمائت" فتقول المائت أيضاً ليس مختصاً بالإنسان، بل هو من الصفات التي يشترك فيها الحيوان، وعلى ذلك فإن كل صفة من هذه الصفات "الحيوان" و"الناطق" و"المائت" ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان، فيظل قولهم أن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة (بالنوع) فضلاً عن كونها ذاتية، وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع إما الوصفين أو الثلاثة، هذا إذا جعل الفصل مصوراً للمحدود في نفس من لم يتصوره، وأما إذا جعل الفصل مميزاً له عن غيره فلا يرب أنه يكون بالصفات المختصة^(١).

وعلى ذلك فإن من لم يكون متصوراً للمحدود فلا يمكن تعريفه له بخواصه، فإذا قيل في الفرس أنه حيوان "صاهل" وفي الحمار أنه حيوان "تاهق"... وأمثال ذلك فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفاً بها، فمن لم يعرف الفرس لا يعرف الصهيل، ومن لم يعرف الحمار لا يعرف النهيق، أعنى لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ، فإذا أريد تعريف النهيق فقل له: صوت الحمار فيلزم الدور. إذ قد يكون قد عرف الحمار بالنهيق والنهيق بالحمار، وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لمن لم يكن قد عرف^(٢).

فتبين أن تعريف الشيء إنما هو تعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه. فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد، ومن لم يعرفه إنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرفة^(٣). وتحت هذا النوع الأخير من التعريف يدخل ابن تيمية معرفتنا لحقائق الغيب التي أخبر عنها الرسل من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب، وكذلك معرفتنا لله تعالى وصفاته، فكل هذه الحقائق لا نستطيع أن نعرفها معرفة عينية، وإنما تكون معرفتنا لها عن طريق التمثيل والتشبيه، بل ونستطيع أن نعرف لما قال

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٠ - ١٠١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٠١ - ١٠٢).

كثير من السلف عن المتشابهة هو الوعد والوعيد وعن المحكم أنه الأمر والنهي، ولما قيل القرآن يعمل بمحكمه، ويؤمن بمتشابهه، كما نعلم أيضا أن تأويل المتشابه - الذي هو العلم بكيفية ما أخبرنا به - لا يعلمه إلا الله^(١).

النوع الثالث: وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى العالم بدلالة اللفظ عليه فالسائل والحالة هذه لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه، بل يكون مطلوبه قدرًا زائدًا على التمييز بينه وبين غيره، وهذا هو الذي يجعلونه مطلوبًا للسائل عن المحدود وجوابه عندهم المقول في جواب ما هو؟^(٢)، فمطلوب السائل هنا - كما يقول ابن تيمية - قد يكون قد ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها أو يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائبة، أو يكون مطلوبه معرفة حقيقته التي لا يعلمها المسؤول أو علمها ولا عبارة تدل السائل عليها، كالسائل عن حقيقة النفس مثلا "جواب" مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة من الصفات المختصة بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات، وقد يحصل بذكر بعض المختصات وقد يحصل بغير ذلك غرض السائل ومقصوده^(٣).

هذا من الجانب الأول أما عن الجانب الثاني: من تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين صحة كلام المتكلم وتقريره فلا يكفي فيه معرفة حدود كلامه بل يحتاج - في رأي ابن تيمية - إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم. فإذا كانت الحدود - في رأيه - بمنزلة الأسماء وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره، وذلك بالوصف الملازم له طردًا وعكسًا بحيث يكون جامعًا مانعًا^(٤). أقول إذا كان هذا رأي ابن تيمية في الحدود، فإنه يرى أن الحاد يجب أن يبدي دليلًا على صحة حده وأنه ليس لأحد أن يدعى غير بديهيه إلا بدليل. فالحاد إن كان يحد مسمى اسم كما يقول في الخمر أنها المسكر، وفي الغيبة أنها ذكر أخاك بما يكره، وفي الكبر أنه بطر الحق وغطت الناس، فعليه أن يبين ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم بالثقل عن الشارع

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٢ - ١٠٣).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠١ - ٤٠٤).

المتكلم بهذه الأسماء مثل أن يقول: قد ثبت في الصحيح عن النبي (ﷺ) أنه قال: "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام وما ليس بمسكر فليس بخمر"^(١)، وبالإجماع فثبت أن الخمر هو المسكر^(٢).

وعلى ذلك فإن الحدود الغير بديهية محتاجة إلى دليل لتأكيد صحتها، أما ادعاء أهل المنطق اليوناني أن الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع، وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلاً. فهو ادعاء خطأ في رأي ابن تيمية^(٣).

ويمكننا أن نستنج مما سبق أن ابن تيمية يقسم الحدود إلى قسمين: بديهي وغير بديهي، وأن الحد البديهي لا يحتاج إلى دليل، أما غير البديهي فيجب أن نذكر معه الدليل ليحصل الاقتناع بصدقه.

فالملاحظ أن أهم مصادره هي الحد الكلامي حتى أن ابن تيمية نفسه يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيراً مؤكداً صحتها وموافقته لها. كما أنه ينقل لنا كثيراً من كلامهم وآرائهم مؤكداً في فقرات عديدة أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطي^(٤).

وفي ختام كلامي عن الحد في نظر ابن تيمية فإنه يرى أن الحدود المنطقية من باب حشو الكلام بكلام كثير يتم فيه بيان أشياء هي أبين للناس قبل بيانها عن طريق حدود المناطق، مما يضيع الوقت ويتعب الفكر واللسان، فاتحة على الناس باب الجدل والمرء حيث يقول: "إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حده منه، وعند التحقيق تجدهم متكافئين أو متقاربين، ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين، فإما أن يقبل الجميع أو يرد الجميع أو يقبل من وجه ويرد من وجه"^(٥).

(١) أخرجه أبو داود في مسنده، باب النهي عن المسكر، حديث رقم ٣٦٧٩، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (صيدا - بيروت)، ج ٣، ص (٣٢٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام، حديث رقم ٧٣، ٢٠٠٣، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان)، ج ٣، ص (١٥٨٧).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٠٤)، ونقص المنطق، ص (١٩٩).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٠٥).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٤٠٥ - ٤٠٦).

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص (١٩٩)، وص (١٨٣ - ١٨٤).

وما سبق أستخلص الآتي:

- (١) أن هجوم ابن تيمية لم يتمثل في كون المنطق الأرسطي مخالف للنقل فقط، بل تعداه إلى اعتبار أنه مخالف لصريح العقل كذلك.
- (٢) أن الكل يستند إلى فكرة الماهية ووجودها، والذي يؤدي إلى التفريق بين الصفات، باعتبار أن منها الذاتية ومنها العرضية، وتقديم صفة وتأخير أخرى.
- (٣) أن الحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن، وهي في تطور مستمر ما يستحيل معها وضع الحدود الثابتة الأبدية في أي علم من العلوم مادامت الحاجات تتبدل، والعلوم تتطور مع تبدل وتتطور الحاجات وتحولها.
- (٤) أن القضية إن لم تكن بديهية لابد لها من دليل، والسلب بلا علم قول بلا علم، والقول أن التصورات لا تحصل إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية، إذ هي قول بلا علم، فكيف يكون هذا أساساً لميزان العلم، وهو ما جعله يقول: "ولما يزعمون أنها آلة قانونية تعلم مراعاتها الذهن عن أن يذل في فكره".
- (٥) نهج في نقده للحد، وكذا القياس، منهج الهدم والبناء في آن واحد، فكان حينما يهدم الحدود الأرسطية يُشيد مكانها الحدود المستقاة من الشريعة الإسلامية.
- (٦) أنه لم ينكر الحدود الأرسطية على العموم، بل أنكر منها الحد التام الموصل إلى المعرفة واليقين، وهو ما لم ينكره المناطقة أنفسهم والذين دائماً ما يشيرون إلى تعذره وتعسره.
- (٧) أنكر من الحدود ما يستند إلى أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذ بها إلى وقوع خلاف في عقائد المسلمين، كالتفريق بين الذاتي والعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولأزم لوجودها، والذي أنتج أن بعض مفكري الإسلام تبنى آراء تؤدي إلى الخطأ في الإلهيات، بل وأدى بهم إلى التناقض فخالفوا صريح العقل وصحيح النقل.
- (٨) يقوم الجانب الهدمي النقدي للحدود الأرسطية عنده على نقد المقام السالب ونقد المقام الموجب ونقد عناصر الحد، بينما يقوم الجانب الإنشائي على بيان معنى الحدود وكيفيةها على أساس إسلامي قدم من خلالها البديل الإسلامي عن الحدود الأرسطية، والذي تعرض فيه لبيان معنى الحد عنده، والأنواع المطلوب تعريفها بالحد، وأقسام الحدود اللفظية.

- ٩) أن الحد اللفظي هو أساس التصور، والذي لا يعنى الموجودات بل الألفاظ والأسماء، لكونها منبهة عن حقيقة الأشياء وراسمة لتصوراتها.
- ١٠) أن الأفراد والأسماء هي الحقائق الواقعة، أما الأجناس والأنواع والماهيات أمور صناعية تخيلية.
- ١١) أن الحد تفصيل للاسم يخدم التمييز بين الأسماء، إذا الوصول إليه عن طريقة مطابقته للمحدود، وتحققه معه طردًا وعكسًا.
- ١٢) أن الحد المنطقي عنده هو الحد اللفظي، إذ أنه كالاسم ينبه على تصور المحدود.
- ١٣) أنه عندما نقد الحدود الأرسطية لم يكن لمجرد هدم طريقة قديمة للتفكير، بل كان لإظهار عدم كفاءة هذه الطريقة المنطقية في بلوغ المعرفة، أو في عصمة التفكير الإنساني عن الوقوع في الخطأ.
- ١٤) أن نقده كان نقدًا واعيًا عن دراسة وفهم، إذ أنه يرفض ما يرفضه في الحدود الأرسطية وكذلك في القياس على أساس المناقشة وإبطال البراهين، ودحض الحجج، وبيان تهافت الأسس التي تقوم عليها.
- ١٥) كما أسس نقده على أن المنطق الأرسطي عمومًا عديم الجدوى أو النفع بالنسبة للإنسان، وأن هناك الكثير من العقلاء ممن رفضوا هذا المنطق، إذ لا مانع من أن يكون ما يقول به أرسطو هو بدوره خاطئًا.
- ١٦) مما وجه لابن تيمية من نقد على منهجه أنه استمد حججه من حجج الشكاك والفسفطائيين، وأنه لم يأت بجديد، والذي يتبين أنه يختلف تمامًا عن موقفهم، لأنهم يقولون بنسبية الحقائق، وأنه لإثبات الحقيقة في الواقع ونفس الأمر، أما ابن تيمية فيرى أن الحقائق ثابتة في الواقع ونفس الأمر، وأن النسبية إنما تكون في إدراكها بحسب استعداد الناس ومواههم.
- ١٧) استخدم ابن تيمية حججه في براءة كوسيلة فقط لهدم المنطق الأرسطي كمنهج غريب في نظره على الإسلام، إذ هذا ما جعل منهجه وحججه يختلف عن حجج الشكاك الذين وقفوا من أرسطو ومن العلم كله موقف الشك المطلق الذي غايتهم فيه هدم الحقائق، فكان شكهم هو الوسيلة والغاية معًا، إذ النتيجة التي انتهى إليها ابن تيمية تختلف تمامًا عن النتيجة التي انتهوا إليها.

(١٨) أنه في نقده لفكرة الماهيات الثابتة، وقوله بعدم وجود الماهيات والكلية إلا في الأذهان يستخدم منهجاً تحليلياً لا يقل في دقته ووضوحه عن تحليلات فلاسفة ومناطق التحليل المعاصرين، فهو ينكر وجود الماهيات المجردة في الخارج من حيث أنها كلية، والعلم الوحيد عنده هو العلم الجزئي، كذلك إن إثبات ماهيته في الخارج غير أفرادها يترتب عليه أفكار تخالف التوحيد الإسلامي، ولها خطورتها على الإلهيات، فهو يعكس اتجاهه التجريبي الحسي الذي استطاع من خلاله أن يعارض الفكر اليوناني، وتبرز فيه شخصية التفكير الإسلامي المستقلة، وهو مما لا يعنى عدم التأثير بين الفكر الإسلامي وبين الفكر اليوناني، فهذه سنة التاريخ التي تثبت التأثير والتأثر بين السابق واللاحق.

(١٩) أن فهم الحد يجب أن تسبقه معرفة بمفردات الألفاظ، وما تدل عليه المعاني، حيث يجب على العقل أن يطابق الألفاظ التي سمعها على المعاني التي يدركها، إذ الألفاظ التي سمعها ويريد أن يطابقها على المعاني التي أدركها تحصل بفعل الممارسة والإدراك، والسامع لكي يفهم الحد يجب أن تسبق له معرفة اللفظ ومعناه قبل سماعه، وهو ما يستطيعه، فيمتنع أن يكون تصور الأشياء سماع حدودها، وإنما نستطيع تصور الأشياء بالحد وبغيره إذا توفرت لنا المعرفة السابقة.

(٢٠) إن الناس يتفاوتون في مدى إدراكهم ومعرفتهم للأشياء والعلوم، ويختلفون في مدى تصوراتهم لأي علم من العلوم، ووفقاً لهذا التفاوت والاختلاف قد يكون النظري عند شخص بديهياً عند غيره، والعكس صحيح، مما ينتج عدم إمكانية تقسيم التصورات إلى بديهية ونظرية لتفاوت الإدراك السابق الذكر، وإن صناعة الحد إنما وضعت وضعاً، وباستطاعة الإنسان أن يدرك حقيقة الأشياء بدون صناعة الحد.

(٢٢) لابد للعاملين في المنطق أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعضها الآخر، لأنهم جعلوا التصور ذاتياً، إذ لابد لهم من أن يفرقوا بين ما هو ذاتي وما هو ليس ذاتي.

(٢٣) إن المناطقة يعتبرون أن الحدود طرق عقلية يقينية، وهي أساس العلم مع أنها تقام بلا دليل، والحد خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي، مع أنه في نفس الوقت لا يقبلون خبر الواحد، ويرون أنه لا يوصل إلى العلم اليقيني، كذلك هم يرفضون الخبر الواحد ولو كان حسيًا، وله من القرائن الحسية ما تدل على أنه علم يقيني،

والتفريق بين الأمور العقلية والحسية بحاجة إلى أدلة لإثباتها، فالعقلي يحتمل الصواب والخطأ.

(٢٤) إن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قول الحاد بحاجة إلى دليل يدل عليه.

(٢٥) ألزم نقده المناطقة في أن مدار أبحاثهم كانت أموراً اصطلاحية لا تتبع الحقائق من حيث هي، كما يدعون، وأن من حق غيرهم أن يعارضهم باصطلاح آخر، واصلاً في نقده إلى آراء نقدية سبق بها فلاسفة ومناطقة العصر الحديث والمعاصر بما لا يقل عن ستمائة سنة مما جعل لأبحاثه المنطقية قيمتها العلمية.

(٢٦) يرى ابن تيمية أن الحدود المنطقية هي من باب حشو الكلام بكلام كثير يتم فيه بيان أشياء هي أبين للناس قبل بيانها عن طريق الحدود المنطقية، مما يضيع الوقت، ويتعب الفكر واللسان، فاتحة على الناس باب الجدل والمراء.

المبحث الثاني

الحدود الأرسطية عند الإمام الغزالي

كان للإمام الغزالي أثر كبير في جعل المنطق الأرسطي من أهم علوم المجتهد، كما كان له أكبر الأثر في دمج العلوم الإسلامية، مما جعل كثيرًا من العلماء والمتكلمين وأصحاب الطرق الصوفية بعده يعتمدون علم المنطق من علوم القواعد التي يجب على كل من تصدر للعلوم الشرعية إتقانه ودراسته دراسة متعمقة، فهو كان كثير التأثير بمن سبقه من الفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي رغم انتقاده لهم وتكفيره للفلاسفة في عدة أمور.

ولعلم المنطق عنده حظ كبير في كتاباته، فصل خلالها ما يحتاجه الناس من هذا العلم، وبخصوص الحدود الأرسطية فقد كانت محل اهتمام عنده وكذلك القياس الأرسطي أو كما يسميه هو البرهان، فقد أشار في كتابه المستقصى من علم الأصول في مقدمته إلى أن مدارك العقول منحصرة في الحد والبرهان، منوهاً إلى أن هذه المقدمة ليست من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي عنده مقدمة لكل العلوم، وأن من لا يحيط بها فلا يوثق في علمه أصلاً^(١).

فقد بين أن إدراك الأمور تكون على ضربين هما:

الأول: إدراك الذوات المفردة، والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مبيهاً أن إدراك الذوات المفردة يستحيل فيها التصديق والتكذيب، باعتبار أنه ليس من الخبر فلا يتطرق إليه التصديق والتكذيب، أما الخبر والذي أقل ما يتركب منه جزآن مفردان أي وصف وموصوف فينسب إليه النفي والإثبات والصدق والكذب، إذ أن شرط التصديق عنده هو التطرق إلى خبر كقولك العالم حادث^(٢).

كما اعتبر تسمية هذين الضربين بعبارات مختلفة مما لا بأس به، معللاً ذلك بأحقية اختلاف الأمور التي تختلف ألفاظها الدالة عليها، إذ الألفاظ مثل المعاني، فحقها أن

(١) انظر: الغزالي، المستقصى من علم الأصول، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي

الأرقم، (بيروت- لبنان)، ج ١، ص (٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٠-٣١).

تحاذى بها المعاني، كما نوه إلى أن المناطقة سماوا الضربين بالتصور والتصديق، وعلماء المسلمين سموها بالمعرفة والعلم، مؤسسين قولهم على قول النحاة الذين اعتبروا أن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، والظن يتعدى إلى مفعولين، إذ العلم من باب الظن، كما أنه لا مشاحة عنده في اختلاف الاصطلاحات والألقاب، معتبراً أن الإدراكات محصورة في المعرفة والعلم والتصور والتصديق^(١).

كما اعتبر أن كل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران، معللاً ذلك بأن من لا يعرف المفرد فليس له أن يعرف المركب، ممثلاً ذلك بأن من لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث فليس له أن يعلم أن العالم حادث، ومعرفة المفردات عنده تنقسم إلى قسمين: أولهما ما يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب، مثل لفظ الوجود والشيء وكثير من المحسوسات فإنها لا تطلب بالبحث، وثانيهما ما يدل اسمه على أمر جملي غير مفصل ولا مفسر، فيطلب تفسيره بالحد^(٢).

والعلم عنده ينقسم إلى أولي كالضروريات، وإلى مطلوب كالنظريات، والمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والكذب والنفي والإثبات لا يقتنص إلى بالبرهان الذي هو القياس عنده، فالحد والبرهان هما الآلة التي بها تقتنص سائر العلوم المطلوبة^(٣).

فمقدمته هذه بناها على دعامتين الأولى في الحد والثانية في البرهان أو القياس، وسأبدأ بعون الله تعالى في الدعامة الأولى وهي الحد، وقد قدمه على البرهان لأن معرفة المفردات عنده مقدمة على معرفة المركبات، وكلامه في الحدود قسمه على قسمين هما:

الأول: قوانين الحدود.

الثاني: امتحان وتطبيق هذه القوانين على الأشياء وقد سماه بـ "الحدود المفصلة".

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣١-٣٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٢).

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص (٣٢).

أولاً/ قوانين الحدود عند الغزالي .

قوانين الحدود عند الإمام الغزالي ستة هي:

(١) القانون الأول:

الحد هو ما ينكر جواباً عن سؤال في المحاورات، ولا يكون عن كل سؤال بل عن بعضه، والسؤال طلب، والسؤال يطلب به مطلوب وصيغة^(١).

وباعتبار أن المطالب والصيغ كثيرة يصعب تحديدها، فقد حدد أمهات هذه الصيغ في أربع هي: هل، وما، ولم، وأي، وباقي الصيغ عنده تدخل تحت صيغة هل.

أما ما يطلب بصيغة "هل" أمرين هما: أصل الوجود وحال الموجود ووصفه، فالأول كقولك هل الله تعالى موجود، والثاني كقولك هل الله تعالى خالق البشر^(٢).

وما يطلب بصيغة "ما" فيكون لطلب أمور ثلاث هي:

١- ما يطلب به شرح اللفظ: كمن يسأل عن الصفات فيقال له: الخمر، هذا إن كان يعرفه.

٢- ما يطلب به لفظ جامع مانع، يميز به المسئول عنه من غيره كيفما كان الكلام، حيث يستوى فيه عوارض الذات ولوازمها البعيدة عن حقيقة الذات، وحقيقة الذات.

٣- ما يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته، ممثلاً ذلك فيمن يسأل عن الخمر فيقال له: شراب مُسكر معتصر من العنب، فهذا يكون كاشفاً عن حقيقته، فبعد أن يكشف عن حقيقة الشيء وماهيته يتبعه في ذلك التمييز حسب رأي الغزالي^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٤)، والغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٥٩).

وقد اشترط الغزالي في الحد الحقيقي أن يستعمل على جميع ذاتيات الشيء، كما أشار إلى أن الأوجه الثلاثة السابقة الذكر قد يطلق اسم الحد عليها بالاشتراك مشيراً في ذلك إلى أن اسم الحد هو ثلاثة أسماء كما يأتي:

الأول: الحد اللفظي، الذي يطلب منه شرح اللفظ.

الثاني: الحد الرسمي، والذي هو مطلب مرتسم بالعلم لا يبحث عن حقيقة الشيء.

الثالث: الحد الحقيقي، وهو ما يطلب منه إدراك حقيقة الشيء^(١).

ففي الحد الحقيقي يذكر للسائل الجنس والفصل إلى أن ينقطع السؤال، فإذا قيل متى ينقطع السؤال، حيث تسلسله إلى ما لانهاية يستحيل وإن توقف ففيه تحكم، فالغزالي يجيب عن ذلك فيقول: "لا يتسلسل إلى ما لانهاية، بل ينتهي إلى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل لا محالة، فإن تجاهل أبداً لم يكون تعريفه بالحد، لأن كل تعريف وتعريف، يستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء بالحد، إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله، إما بنفسه لوضوحه، وإما بتجريد آخر، إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها"^(٢).

هذا وقد اعتبر الغزالي أن الحد لابد من تركيبه من جنس وفصل، وأن ما لا تركيب فيه من جنس وفصل كمن يذكر في معرض رسم أو شرح لفظ، فتسميته بالحد مخالف لما اصطلح عليه في تسمية الحد فيكون الحد مشتركاً له ولما ذكرناه^(٣).

وما يطلب بصيغة لم يكون سؤالاً عن علة الشيء، ويكون جوابه بالبرهان، وستأتي حقيقته في فصل القياس إن شاء الله تعالى.

وقد أشار الغزالي إلى أن السائل لا يسأل بصيغة ما ولم إلا بعد الفراغ من صيغة هل^(٤).

أما ما يطلب بصيغة أي فهو تمييز ما عرف جملة عما اختلط به، كمن يسأل عن الشجر فيجاب بأنه جسم فيكون جوابه أن جسم هو فيجاب نام. هذه هي أمهات صيغ

(١) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٣٥).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٦٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٢٦١).

(٤) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٣٥)، ومعيار العلم في المنطق، ص (٢٥٩).

السؤال عند الغزالي، أما باقي الصيغ فكيف وأين ومتى وسائر صيغ الأسئلة فهي تدخل في صيغة هل، والتي يطلب منها صفة الوجود^(١).

(٢) القانون الثاني:

أن الحاد ينبغي أن يكون بصيرًا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية. وعنى بذلك أن المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به، وجد بالإضافة إلى الموصوف إما ذاتيًا، وإما لازمًا، وإما عارضًا. حيث أن الذاتي يسمى صفة نفس، أما اللازم فهو تابع لصفة النفس، والعرضي لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود، منوها إلى أن إتقان هذه النسبة نافعة في الحد والبرهان على السواء^(٢).

أما الذاتي فقد قصد به الغزالي كل ما هو داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، كاللونية والسواد والجسمية للفرس والبحر^(٣).

وأما اللازم فهو: ما لا يفارق الذات البتة، ولكن فهمه لا يتوقف عليه فهم حقيقة وماهية الشيء كالظل للفرس والشجر، وكون الأرض مخلوقة^(٤).

والعرضي هو: ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يتصور مفارقتها سريعًا، أو بطيئًا، فأما السريع كالحمرة للخجل، وأما البطيء كالصفرة للذهب، وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين، ولكن يمكن رفعه في الوهم^(٥).

هذا وقد اشترط الغزالي أن يتم إيراد جميع ذاتيات الشيء في الحد الحقيقي، وذلك حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، إذ الماهية هي: ما يصلح أن يقال في جواب

(١) انظر: الغزالي، المستقصى من علم الأصول، ج ١، ص (٣٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٦)، ومعيار العلم في المنطق، ص (٦٥-٦٨).

(٣) انظر: الغزالي، المستقصى من علم الأصول، ج ١، ص (٣٦)، ومعيار العلم، ص (٦٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٣٧)، ومحك النظر، دار المنهاج، (جدة-السعودية)، ط ٥، ١٤٣٧هـ-٢٠١٤م، ص (٧٣).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص (٧٤)، والمستقصى من علم الأصول، ص (٣٧).

ما هو، منوهاً إلى أن ورود السؤال ما هو يعني طلب حقيقة الشيء وماهيته التي لا يدخل في جوابها إلا الذاتيات^(١).

والذاتي ينقسم إلى عام ومسماه الجنس، وخاص ومسماه النوع، فإذا كان الذاتي العام جنساً لا أعم منه سمي جنس الأجناس، وكذلك الذاتي الخاص إذا كان لا أخص فيه سمي نوع الأنواع.

وقد ضرب لهذا مثل بقوله: "ومثاله أنا إذا قلنا: الجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نام وغير نام، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان وغير عاقل فالجوهر جنس الأجناس إذ لا أعم منه، والإنسان نوع الأنواع، إذ لا أخص منه"^(٢).

وقد زاد في كتابه معيار العلم قسماً آخر للذاتي سماه بالفصل وهو ما يذكر في جواب أي شيء هو، مما يجعل الذاتي ينقسم إلى الجنس والنوع والفصل^(٣)، وهكذا عرفه ابن سينا بأنه هو: الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو كالناطق للإنسان، والذي يذكر حين يتم السؤال عن الإنسان أي حيوان هو^(٤).

وقد أشار إلى أن الأنواع الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه فأوردتها في معرض أسئلة أجاب من خلالها عن الاشتباه والغلط فيها، مستنتجاً من ذلك الفرق بين الفصل والنوع قائلاً: "قبما يعرف الفرق بين الفصل والنوع"، قلنا: الفصل ذاتي لا يذكر في جواب: ما هو؟، بل يذكر في جواب أي شيء هو؟... وعلى الجملة: الجنس والفصل عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلاً، كقولك شراب سكر، وحيوان ناطق. والنوع عبارة عنها إجمالاً كقولك: إنسان وفرس وجمل، سواء النوع الإضافي والحقيقي، والفعل عبارة عن شيء ذي حقيقة كقولك ناطق وحساس"^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٨)، ومحك النظر، ص(١٨١).

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص(٣٨-٣٩)، ومحك النظر، ص(٨٢-٨٣).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٧٠).

(٤) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٧).

(٥) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٧٢-٧٣).

كما أشار إلى الصفات التي تذكر في جواب الماهية، والتي تعبر عن الحد الحقيقي قائلاً: "فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها وإلى ما لا يتبدل، فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية، وأما الحد اللفظي والرسمي فمؤنثها خفيفة إذا طالبها قانع بتبديل لفظ العقار بالخمير... أو بما هو وصف عرضي جامع مانع، وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير"^(١).

(٣) القانون الثالث:

ماهية السؤال وحده الحقيقي:

وقد أورده في غير المستصفي بقانون كيفية صناعة الحد كما في المحك^(٢).

إذ تتميز ماهية السؤال وحده الحقيقي، وتعرف بأمر عدة إذا تركت فإن الحد الحقيقي يصبح حدًا رسميًا أو لفظيًا، ويخرج عن كونه معبرًا عن حقيقة الشيء، ومصورًا لكنه معناه في النفس^(٣).

أما الأمور التي يُعرّف بها الحد الحقيقي هي:

- ١- أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصل.
- ٢- أن تذكر جميع ذاتيات الشيء وإن كانت ألفاء، ولا يبالى بالتطويل ويشترط أن تقدم الأعم على الأخص.
- ٣- إذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد معه فتكون مكرراً، أو تقتصر على البعيد فتكون مبعداً.
- ٤- أن تحذر من الألفاظ الغريبة الوحشية، والمجازية البعيدة، والمشاركة المترددة، ويجب الاجتهاد في الإيجاز إلى أقل قدر ممكن، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك^(٤).

(١) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤٠)، ومحك النظر، ص (١٨٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (١٨٦).

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤١)، ومحك النظر، ص (١٨٦).

(٤) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤١-٤٣)، ومحك النظر، ص (١٨٦-١٨٨).

وقد نوه في الأمر الثالث إلى أنه إذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل، واجتهد أن تفصل بين الذاتيات إلا إذا عسر ذلك وهو عسير في أكثر الحدود، فاعدل إلى اللوازم واجتهد أن تذكر منها الظاهر المعروف إذ الخفي لا يعرف^(١).

وهنا يشير الغزالي إلى مسألة مهمة في الأمر الثالث وهي أن أكثر الحدود التي وردت في الكتب هي حدود رسمية معللاً ذلك بأن الحدود الحقيقية عسيرة جداً، إذ درك جميع الأشياء حتى لا يشتد واحد منها عسر، والتمييز بين الذاتي واللازم عسير كذلك، كما أن رعاية الترتيب في البداية بالأخص قبل الأعم عسير كذلك، كما أن طلب الجنس القريب عسير أيضاً^(٢).

كما أشار إلى أن أحسن الحدود الرسمية ما ذكر فيها الجنس الأقرب، وذكرت فيه الخواص المشهورة المعروفة.

أما بخصوص طلب النص ما أمكنك والذي أورده في الأمر الرابع فقد نوه إلى أنه إذا أعوزك النص وافتقرت إلى استعمال الاستعارة فعليك بذكر أكثر الاستعارات مناسبة للغرض، كما عليك ذكر مرادك منها للسائل، إذ أنه ليس كل ما عقل له عبارة صريحة تعبر عنه وتوضحه للعلن^(٣).

كما نوه الغزالي كذلك إلى عدم استعظام واستنكار صنيع من طول واستعار وجاء بلفظ مشترك إذا عرفنا مراده من ذلك إما بالتصريح منه، والذي سبق التنويه إليه بذكر مرادك من الاستعارة للسائل، أو عرفنا ذلك بقرينه، إذ لا يجب أن نبالغ في ذمه إذا كشف لنا عن حقيقة الشيء بذكر جميع ذاتياته، معللاً ذلك بأن المقصود من كل ذلك هو كشف حقيقة الشيء، فإذا تم كشفها ولو بالتطويل والاستعارة فهذا هو محل النظر والمراد من الحد الحقيقي، إذ لا يستكر ذلك غاية الاستنكار ويستعظمه إلا المتحذلقون حسب قوله،

(١) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤٢)، ومحك النظر، ص (١٨٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (١٨٨)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤٣)، ومعيار العلم، ص (٢٧٠-٢٧٢)، حيث فصل فيه أكثر مما فصل هنا.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٤٩)، ومحك النظر، ص (١٨٨).

وذلك لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع، باعتبارها مزايا وتحسينات كالأباريز من الطعام المقصود^(١).

والغزالي هنا بعد أن صرح بأن أحسن الحدود، الحدود الرسمية، وخاصة ما ذكر فيها الجنس القريب والخواص المشهورة، وبعد أن ذكر أن أكثر الحدود التي وردت في الكتب هي حدود رسمية، وأن الحدود الحقيقية عسيرة، يرجع هنا فيؤكد أن اللفظ غير مراد في الحد الحقيقي، إذا عند من أراد بالحد الحد الرسمي والذي وصفه بالمرتسم الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه على العبارات، وشغفه أي أكثر اهتمامه بها^(٢).

(٤) القانون الرابع:

في طريق اقتناص الحد، وهو أن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يحصل به، ولا يمكن إثباته به عند النزاع، لأن الحدود إذا أثبتت بالبرهان افتقرت إلى حد أوسط، ولأن صيغة السؤال لم محال أن تطلب في الحد، لأن الحد دعوى، وهو قضية محكوم عليها، وهذه القضية إما أن تكون معلومة بلا وسط فلا حاجة للبرهان فيها، وإما أن تفتقر إلى وسط، إذ لو افتقرت إليه حسب قوله فإنها تداعى إلى غير غاية.

والطريق في النزاع هنا إذا كان مع الخصم أن نقول عرفناه باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة^(٣).

والخصم ربما ينازع في الحد المعرب عن تمام الحقيقة ولا يقربه، فالغزالي في هذا يقول: "فإن منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حد نفسه، وقابلنا أحد الحدين بالآخر، وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان، وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان، وجردنا النظر إلى ذلك الوصف، وأبطلناه بطريقة أو أثبتناه بطريقة مثاله... وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه علم أنه واحد للحد فلا يعاند نفسه"^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٨٨-١٨٩)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٣-٤٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص(٤٤)، ومحك النظر، ص(١٨٩).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٦٣-٢٦٩)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٤-٤٥)، ومحك النظر، ص(١٩٠-١٩١).

(٤) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٥-٤٦)، وانظر: محك النظر، ص(١٩١-١٩٢)، ومعيار العلم، ص(٢٦٥-٢٦٧).

(٥) القانون الخامس:

في حصر مداخل الخلل في الحدود، أشار الغزالي في هذا القانون إلى أن الخلل في الحدود يكون في ثلاث مواضع أولها من جهة الجنس، وثانيها من جهة الفصل، وثالثها من جهة أمر مشترك بينهم، ولا يدخل الخلل في الحدود إلا منها.

الأول: الخلل من جهة الجنس وله سبع مواضع وزاد في المعيار موضعاً ثامناً كالاتي:

- ١- أن يؤخذ الفصل بدل الجنس، ممثلاً ذلك بحد العشق بأنه إفراط المحبة والأصح والذي ينبغي هو المحبة المفرطة، إذ الإفراط يفصل المحبة عن سائر أنواعها^(١).
- ٢- أن يؤخذ المحل بدل الجنس، ومثاله الكرسي والسيف، فالكرسي إنه خشب يجلس عليه، والسيف إنه الحديد يقطع به، والمفروض والذي ينبغي أن يقال عن السيف: أنه الآلة الصناعية من الحديد، شكلها مستطيل وعرضها كذا يستعمل لقطع كذا، إذ الآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس^(٢).
- ٣- أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجوداً وأصبح غير موجود، وهو أبعد ممن سبقه، ومثاله أن يقال عن الرماد أنه خشب محترق، وعن الولد أنه نطفة مستحيلة، فالخشب الذي تكون منه الرماد أصبح غير موجود، وبعكس الحديد المتكون من السيف فإنه لا يصبح غير موجود، وبخلاف الخشب والنطفة فوجودهما مؤقت لا يلبث أن يصبح غير موجود^(٣).
- ٤- أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، ومثاله أن يقال عن العشرة هي خمسة وخمسة^(٤).
- ٥- أن توضع القدرة مكان المقدور، ومثاله أن يقال في حد العفيف هو من يقوى على اجتناب الشهوات، وهو فاسد إذ الأصح والذي ينبغي أن يقال أنه من يترك الشهوات، معللاً ذلك بأنه الفاسق يقوى على ترك الشهوات ولكنه لا يتركها^(٥).

(١) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١٩٣)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٧)، ومحك النظر، ص(١٩٣)، ومعيار العلم، ص(٢٦١).

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٧)، ومحك النظر، ص(١٩٣)، ومعيار العلم، ص(٢٦٧).

(٤) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١٩٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٤٧).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٤٧-٤٨)، ومحك النظر، ص(١٩٤)، ومعيار العلم، ص(٢٦٨).

- ٦- أن توضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس، ومثاله أن تحد الشمس أو الأرض بالواحد أو الموجود^(١).
- ٧- أن يوضع النوع مكان الجنس ومثاله أن يقال في حد الشر هو ظلم الناس، إذ الظلم نوع من الشر^(٢).
- ٨- أن تأخذ اسمًا مستعارًا أو مشتبهًا، ومثاله أن يقال إن الفهم موافقة وأن النفس عدد^(٣).

الثاني: الخلل من جهة الفصل: فهو بأن تؤخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات، وأن لا يورد جميع الفصول، وذلك بأن يوضع الجنس مكان الفصل أو الخاصة أو اللازم أو العرضي مكان الفصل، إذ كثير ما يتفق ذلك والاحتراز عنه عسير جدًا^(٤).

الثالث: الخلل من أمور مشتركة بين الجنس والفصل.

والخلل في هذا له خمس مواضع هي:

١. أن يحد الشيء بما هو أخفى منه، ومثاله أن يقال في حد الحادث ما به القدر^(٥).
٢. أن يحد الشيء بما هو مساو له في الخفاء، ومثاله أن يقال في حد العلم هو ما يعلم به، أو ما تكون الذات به عالمة^(٦).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٨)، ومحك النظر، ص(١٩٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٨).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١٩٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٨)، ومعيار العلم، ص(٢٦٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٨)، ومحك النظر، ص(١٩٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٨).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٤٨)، ومحك النظر، ص(١٩٤)، ومعيار العلم، ص(٢٦٩).

(٦) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٩)، ومحك النظر، ص(١٩٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٨).

٣. أن يحد الشيء بضده، ومثاله أن يقال في حد العلم هو ما ليس بظن ولا جهل، وهكذا حتى يحصر الأضداد، وكذلك في حد الزوج ما ليس بفرد وحد الفرد ما ليس بزواج، إذ يدور الأمر بينهما ولا يحصل له بيان^(١).

٤. أن يحد المضاف بما هو مضاف مكافئ له في الإضافة، ومثاله أن يقال في حد الأب هو ما له ابن، وحد الابن ما له أب، إذ الأصح والذي ينبغي عند الغزالي أن يقال في حد الأب هو: حيوان تولد من نطفته حيوان هو من نوعه، حيث هو أب من حيث هو كذلك، ولا يحيل على الابن فإنهما يتلازمان في الجهل والمعرفة^(٢).

٥. أن يحد الشيء بنفسه، أو بما هو متأخر عنه في المعرفة، أي أن تأخذ المعلول في حد العلة، ومثاله أن يقال في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارًا، إذ النهار لا يمكن تعريفه إلا بالشمس^(٣).

ولعل الغزالي في هذا القانون وغيره من قوانينه قد شابه قول ابن سينا مشابهة تصل إلى حد المطابقة، ولم يزد عما قاله ابن سينا إلا تغييرًا في الألفاظ فقط^(٤).

(٦) القانون السادس:

في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد، وقد قصد الغزالي في هذا القانون أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم.

إذ المعنى الذي لا تركيب فيه هو المعنى المفرد كالوجود، فإذا أردت حده فغايتك أن تقول هو الشيء أو الثابت، فيكون إبدالاً للاسم باسم مرادف له، ربما يتساويان في التفهيم، وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٨)، ومحك النظر، ص(١٩٥)، ومعيار العلم، ص(٢٨٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٩)، ومحك النظر، ص(١٩٥)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٨-٤٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٩)، ومعيار العلم، ص(٢٦٩).

(٤) انظر: ابن سينا، النجاة في علم المنطق والإلهيات، ج١، ص(١٠٨-١١١).

(٥) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٤٩)، ومعيار العلم، ص(٢٦١).

وقد علل الغزالي قوله في أن المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي بقوله: "لأن معنى قول القائل: ما حد الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار؟ وللدار جهات متعددة، إليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها"^(١).

والحد عنده يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء، زاد عليها السادس في آخرها:

الأول: الحد الشارح لمعنى الاسم، إذ لا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل ربما يكون شكوكاً ونذكر الحد، ثم إن ظهر وجوده عرف أن الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه^(٢).

والى مثل هذا أشار ابن سينا حيث قال: "فإن كان في وجود الشيء شك، أخذ الحد أولاً على أنه شارح للاسم، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع... فإذا صح للشيء وجود، علم حينئذ أن الحد لم يكن بحسب الاسم فقط، ويقال حد لما كان بحسب الذات"^(٣).

والثاني: حد بحسب الذات، وهو نتيجة برهان.

والثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ البرهان.

والرابع: ما هو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان، وقد مثل له الغزالي حيث قال: "كما إذا سئلت عن حد الكسوف فقلت: "إنحاء ضوء القمر لمتوسط الأرض بينه وبين الشمس".

(فإنحاء ضوء القمر) هو نتيجة برهان، (وتوسط الأرض) المبدأ، فإنك في معرض البرهان تقول: متى توسطت الأرض فانحسر النور، فيكون الوسط حدًا أوسط، فهو مبدأ برهان، (والإنحاء) حد أكبر فهو نتيجة برهان.

(١) الغزالي، المستقصى من علم الأصول، ج ١، ص (٥٠)، ومحك النظر، ص (١٩٧).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص (٢٦١-٢٦٢).

(٣) ابن سينا، النجاة في علم المنطق والإلهيات، ج ١، ص (١٠٤).

ولذلك يتداخل البرهان والحد؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود، كما تدخل في براهينها"^(١).

كما نوه إلى أن كل شيء له سبب وعلة عندما يتم حده لا بد من ذكر علته الذاتية معللاً ذلك ببنية صورة ذاته، كما أشار إلى أن العلل الأربعة قد تدخل في حد الشيء الذي له العلل الأربعة، ممثلاً لذلك (بالقادوم)، إذ أنه آلة صناعية من حديد لها شكل معين يقطع به الخشب، فألة هي جنس، وصناعية تدل على المبدأ الفاعل، والشكل يدل على صورته، والحديد الذي صنع منه يدل على مادته، والنحت يدل على الغاية، حيث يفرق بالنحت بينه وبين المنشار الذي لا يتم به النحت^(٢)، كما أشار إلى أن الحد يمكن أن يقتصر على نتيجة البرهان إذا حصل بها التمييز، ممثلاً ذلك بحد الكسوف، إذ حده انحناء ضوء القمر هو نتيجة برهان، فصح أن يكون حدًا للكسوف، وقد يحصل الحد بمبدأ البرهان إذا حصل به التمييز كحد الكسوف يتوسط الأرض بين القمر وبين الشمس، إذ الحد التام المركب منها.

والخامس: ما هو حد لأمر ليس لها علل وأسباب، ولو كان لها علل لكانت غير داخلية في جوهرها كالنقطة والوحدة والحد، إذ يذكر لكل منها تعريف، ولكن ليس لها سبب، فمثلاً تعريف الحد عند الغزالي هو قول دال على ماهية الشيء، إذ القول هنا له سبب ولكنه ليس ذاتياً له، إذ هذا الخامس كما قال الغزالي هو: "ليس بمجرد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا هو مركب منها.

أما السادس: فهو الرسم إذا كان مميزاً للشيء عن غيره، فهذه هي الوجوه التي تطلق بالتشكيل على خمسة أشياء وافق فيها الغزالي ابن سينا وزاد عليه السادس وهو الرسم إذا كان مميزاً للشيء عن غيره^(٣). هذه هي قوانين الحد عند الغزالي، وقد حاولت جاهداً أن أوجزها بأبسط عبارة، وابتدأ بعدها الدخول في المطلب الثاني وهو الحدود المفصلة التي هي امتحان للقوانين سابقة الذكر على حدود الأشياء.

(١) الغزالي، معيار العلم، ص(٢٦٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٢-٢٦٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٦٣).

ثانياً/ الحدود المفصلة عند الغزالي .

بدأ الغزالي في معرض كلامه عن الحدود المفصلة موضحاً فيه أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها، معللاً ذلك بأن العلوم التصديقية غير متناهية وهي تابعة للتصورية، معتبراً أن أقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران.

كما نوه إلى أن كل ما له اسم نستطيع تحرير حده قاصداً بذلك الحد الحقيقي، كما نستطيع تحرير رسمه لو شرح لفظه، مشيراً إلى أنه إذا لم يكن في الاستقصاء مطمع فالأولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه، وقد تم تناول القوانين المعرفة لطريق الحدود المفصلة التي أوردها الإمام الغزالي في المطلب الأول^(١).

وإيراد الحدود المفصلة له فائدته عند الإمام الغزالي، والتي أوردها كما يأتي:
(١) أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحدود وتأليفها، إذا الامتحان والممارسة للشيء تفيدك قوة عليه لا محالة.

(٢) أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة، معللاً ذلك بكوننا مثلاً نستطيع مناظرتهم إلا بنفس اللغة التي يستخدمونها، وعلى حكم اصطلاحهم، إذ لا نستطيع مناظرتهم إذا لم نفهم مرادهم^(٢).

وقد سار الغزالي في تقسيمه للحدود المفصلة على ما سار عليه الفلاسفة والذين قسموا كلامهم على ثلاثة أقسام، ألفاظ تتعلق بالإلهيات، وألفاظ تتعلق بالطبيعيات، وقليلاً من الألفاظ تتعلق بالرياضيات، معتبراً أن ذلك شرحاً لما أرادوه بالإطلاق وليس حكماً لما ذكروه على ما ذكروه، إذا توقف ذلك على البرهنة عليه، إذ أن هذه الحدود هي شرح الاسم حسب اعتقاده إلى أن يقوم البرهان على ما شرحوه كما شرحوه، إذ عند ذلك يمكن اعتقاد أنها حدود، أما إذا لم يقم البرهان عليها فلا يمكن الاعتقاد إلا أنها شرحاً للاسم^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٣-٢٧٤).

وكعادة الغزالي فقد بين معنى كلامه بالمثال الذي يوضحه قائلاً: "حد الجن: حيوان هوائي ناطق، مشف الجرم، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة، فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس. فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان؛ فإن دل على وجوده كان حدًا بحسب الذات. وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد في الشرع الموصوف بوصفه أمر آخر، أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس"^(١).

وقد أورد في كتابه معيار العلم ثلاثة أقسام من الحدود، قسم منها في الإلهيات تناول فيه أربعة عشر لفظاً، وقسم في الطبيعيات تناول فيه خمسة وخمسون لفظاً وقسم في الرياضيات تناول فيه ستة ألفاظ، وفي كتابه المستقصى من علم الأصول تناول فيه ثلاثة ألفاظ فقط، معللاً ذلك إلى أنها هي الألفاظ التي تدخل في صلب علم الأصول. وهي حد الحد وحد العلم وحد الواجب^(٢)، وقد زاد في محك النظر حد الحادث والمتضادين، وحد الحياة^(٣).

وسأبدأ بالحدود المفصلة التي أوردها الغزالي في كتابه معيار العلم، والتي قسمها إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: الحدود المستعملة في الإلهيات:

وقد سبق التنويه إلى أنها خمسة عشر حد هي:

(١) البارئ تعالى: والمسمى بلسانهم المبدأ الأول، ففي حد البارئ سبحانه وتعالى

يكون الكلام على وجوه هي:

الأول: زعم المنطقة أن البارئ سبحانه وتعالى لا حد له ولا رسم له، قاصدين بالحد الحد الحقيقي الذي لا جنس له ولا فصل، وبالرسم الذي لا عوارض تلحقه، إذ أن الحد الحقيقي لا بد فيه من اجتماع الجنس والفصل، والرسم لا بد فيه من الجنس والعوارض الفاصلة^(٤).

(١) الغزالي: المصدر السابق، ص(٢٧٤).

(٢) انظر: الغزالي، والمستقصى من علم الأصول، ص(٥٤).

(٣) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٢١٥-٢١٨).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص(٢٧٥).

وهذا القول هو من جملة الأقوال التي أفرد لها الغزالي مسألة في كتابه (تهافت الفلاسفة) أبطل فيها قول الفلاسفة الذين يقولون أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق إليه الانقسام في حق العقل بالجنس والفصل^(١).

الثاني: أن البارئ سبحانه له قول يشرح اسمه وهو: "الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده متوقف على غيره، ولا يكون لسواه وجوده بدونه، إذ وجود سواه متوقف عليه إما بواسطة أو بغير واسطة".

ويتبع هذا الشرح أنه: "الموجود الذي لا يتكرر بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام ولا بأجزاء الحد، ولا بأجزاء الإضافة، ولا يتغير لا في الذات ولا في لواحق الذات".

وأجزاء القوام كتكثر الجسم بالصورة والهيولي، وأجزاء الحد كتكثر الإنسان بالحيوانية والنطق^(٢).

الثالث: نوه إلى أن ما ذكره يشتمل على نفي الصفات ونفي الكثرة فيها، معتبراً أن كلامهم هذا لا يجب موافقتهم عليه لأنه يخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية^(٣).

وقد نوه ابن سينا إلى القول الشارح لاسم البارئ في معرض كلامه عن شرح اسم واجب الوجود حيث قال: "فقد ظهر لنا أن لكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والأين والتمتى والحركة، لا ند له ولا شريك ولا ضد، وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرد والوهم كالممتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملته، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم"^(٤).

(١) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص(١٠٥-١٠٩).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٥).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٥).

(٤) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج٢، ص(١٠٨).

(٢) **العقل**: والعقل هو اسم مشترك أطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمين على وجوه مختلفة لعدة معان، إذ المشترك لا يكون له حد جامع^(١).

أما الجماهير فقد أطلقوا اسم العقل على ثلاثة أمور هي:

١. قوة بها يجيد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، والمقصود منها هي صحة الفطرة الأولى في الناس، حيث يقال لمن صحت فطرته أنه عاقل^(٢).
٢. أنه معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض والمقصود منها هو ما يكتبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية.
٣. هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وصفاته، وكلامه، واختياره والمقصود منها يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته.

وفي هذه الآراء يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلاً، إذ منهم من يقول عليه عاقلاً نسبة إلى المعنى الأول الذي يراد به القوة الغريزية التي تستطيع بها تمييز القبيح من الحسن، ومنهم من يطلق نسبة إلى المعنى الثاني وهو:

المعاني المجتمعة في الذهن والتي يكتسبها من خلال التجارب^(٣)، هذا بالنسبة للجمهور أما الفلاسفة فالعقل يطلق عندهم على معان عدة تشترك في اسم العقل هي:

(١) العقل الذي نوه إليه المتكلمون وهو: التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة مفرقين بينه وبين العلم، والذي يحصل للنفس بالاكْتساب وهو نفسه الذي ذكره أرسطو في كتابه البرهان وفرق بينه وبين العلم.

وقد يطلق على جمع العمل إلى العلم إشارة إلى أن المفسد حتى وإن كان في غاية الكياسة لا نستطيع تسمية عاقل بل يصح أن يسمى داهية، وإما كان في غاية من العلم بالعلوم الطبيعية والهندسية فلا نقول عاقلاً بل يصح أن نسميه إما فاضلاً أو داهٍ وإما كيبس^(٤).

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٦).

(٣) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٥٩)، ومعيار العلم، ص(٧٧٦).

(٤) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٦٠).

والباقلائي كمتكلم يقول بأنه: علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات^(١).

(٢) العقل النظري، وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلية، وهى ما سماه ابن سينا بالقوة النظرية "التي من شأنها أن تتطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريد إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء"^(٢).

وفي هذا احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية وكذلك الخيال وقد أشار الغزالي إلى أن العقل النظري هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجمهور^(٣).

(٣) العقل العملي: هو قوة في النفس يتم بها تحريك القوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مضمونة أو معلومة، وقد أشار الغزالي إلى أنها قوة محركة وليست من جنس العلوم، وسبب تسميتها للعقل عنده أنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لما يشير إليه، إذ كم من عاقل يعرف أنه حاصل له الضرر لإتباعه الشهوات ولكن يعجز عن المخالفة لا لقصور في عقله النظري وإنما لفتور هذه القوة عن العمل، إذ ما يقوى هذه القوة ويجعلها تعمل هو الرياضة والمجاهدة في مخالفة الشهوات^(٤)، وهذا ما يسميه ابن سينا بالقوة العاملة والتي يعني بها: "هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها إصلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها"^(٥).

(٤) العقل الهولي: وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، وبها يفارق الصبي الفرس، وسائر الحيوانات، لا بعلم حاضر ولا بقوة قريبة من العلم،

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٧)، والباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، ج ١، ص(١٩٥-١٩٧).

(٢) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص(١٢).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٧-٢٧٨).

(٥) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص(١٥).

والتي تعني أن لا يكون لها شيء من المعلومات الحاصلة كالصبي الصغير الذي له مجرد الاستعداد^(١).

وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: " قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، وهذه كقوة الطفل على الكتابة، وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولي الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة"^(٢).

٥) العقل بالملكة: وهو استكمال للعقل الهيولاني، حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل، والذي ينتهي فيها الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة، بالقوة القريبة، وعنى به أنه مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدقاً بها^(٣).

وهو ما سماه ابن سينا وعبر عنه بقوله: "ويقال لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا بما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة... والقوة الأولى تسمى مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية تسمى ممكنة والقوة الثالثة تسمى ملكة وربما سميت الثانية ملكة"^(٤).

٦) العقل بالفعل: وهو استكمال للنفس بصورة ما، أي صورة معقولة حتى متى شاء عقلها، أو أحضرها بالفعل، أي بمعنى أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها، فيستطيع احضارها بالفعل إذا شاء ذلك^(٥).

وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب، وإن كان يجوز أن يسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده"^(٦).

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٨-٢٧٩).

(٢) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص(١٢).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٧-٢٧٨).

(٤) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص(١٢).

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٨-٢٧٩).

(٦) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ٢، ص(١٣).

(٧) العقل المستفاد: وهو ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج، أي بمعنى أن تكون المعلومات حاضرة في الذهن، ويستطيع مطالعتها والتأمل فيها، أي العلم الموجود بالفعل الحاضر في النفس^(١).

وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "وتارة تكون لها نسبة بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل له العقل بالقوة نوعاً من الاتصال، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج"^(٢).

كما عبر عنه الفارابي بقوله: "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه الفعل بالفعل هو الآن العقل المستفاد"^(٣).

(٨) العقل الفعال: وهو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، وحد العقل الفعال من جهة ما هو عقل أنه: "جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها لها - عن المادة، وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة".

وحده من جهة أنه فعال هو: "جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيلولائي من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه"^(٤).

وعنى بالجوهر ما هو قائم بنفسه لا في موضوع، احترازاً من الجوهر المراد به المتميز عند المتكلمين.

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٨-٢٧٩).

(٢) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٣).

(٣) الفارابي، رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت-لبنان)، ١٩٣٨، ص(٢٠).

(٤) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٧٩).

وعنى بالصوري احترازاً من الجسم وما هو داخل في المادة، وأما لا بتجريد غيره فاحترز به عن المعقولات المرتسمة في النفس من أشخاص الماديات، التي هي مجردة بتجريد العقل إياها، وليس بتجريدها في ذاتها^(١).

وقد تابع الغزالي الفارابي حين أشار إلى العقل الفعال المخرج لنفوس الأدميين في العلوم من القوة إلى الفعل نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة كنسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، فيخرج بها الإبصار من القوة إلى الفعل^(٢)، حيث ذكر الفارابي ذلك بقوله: "صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل، قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبته إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة ... وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل^(٣)."

كما أشار إلى أنهم قد يسمون هذا القول بالملائكة حيث أنه جوهر على هذا الوجه خالفهم في ذلك المتكلمون الذين يرون أن الملائكة أجسام لطيفة متميزة، فهي ليست قائمة بنفسها فلا متحيز عندهم إلا الله وحده^(٤).

(٣) النفس: والنفس عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية عندهم.

فحد النفس على المعنى الأول الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات هو: "كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة"^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧٩).

(٣) الفارابي، رسالة في العقل، ص(٢٤-٢٧).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٠).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٠).

وقد قال بهذا أرسطو وتابعه ابن سينا حين حد النفس الإنسانية والحيوانية والنباتية بقوله: "والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام: أحدهم النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى... والثاني النفس الحيوانية وهي كمال الجسم الطبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، والثالث النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستتباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"^(١).

وحد النفس على المعنى الذي يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية هو: "جوهر غير جسم، هو كمال أول للجسم، محرك له بالاختيار، عن مبدأ نطفي أي عقلي، وبالفعل أو بالقوة، فالذي بالقوة، هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة، للنفس الملكية"^(٢).

وفي شرح الحد الأول الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات يشير الغزالي إلى حبة البذر إذا طرحت في الأرض واستعدت للنمو والتغذي فإنها تتغير عما كانت عليه قبل طرحها حيث زادت صفة فيها لو لم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصورة وهو الله تعالى وملائكته، فتلك الصفة كمال له، فلذلك قيل في الحد أنه كمال أول لجسم، محترراً فيه من كمال آخر يتوسط لأن الكمال عنده قد يكون أولاً وقد يكون ثانياً^(٣)، ووضع ذلك موضع الجنس، وهذا يشترك فيه البذور والنطفة للحيوان والإنسان، ولذلك قال الغزالي: "فالنفس صورة بالقياس إلى المادة الممتزجة، إذ هي منطبعة في المادة، وهي قوة بالقياس إلى فعلها، وكمال بالقياس إلى الفرع النباتي والحيواني، ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة، لذلك عبر به في محل الجنس"^(٤).

(١) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص (١٩٦)، ومعارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٩٢٧م، ط ٢، ١٩٧٥م، ص (٢١).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٨٠).

(٣) انظر: الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص (٢١)، ومعيار العلم في المنطق، ص (٢٨١).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٢٨١).

والطبيعي احترز فيه عن الصناعي، حيث أن صور الصناعات فيها كمال أيضاً، لذلك قال: "وقولنا لجسم طبيعي أي غير صناعي لا في الأذهان بل في الأعيان"^(١).

والآلي احترز عن القوى التي في العناصر الأربعة لأنها تفعل له بالآلات بل بذواتها والقوى النفسانية فعلها بالآلات فيها، وذو حياة بالقوة احترز فيه من ما من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بإحساس وحركة هما في قوته.

وكمال أول للاحتراز عن قوة التحريك، والإحساس، فإنه أيضاً كمال للجسم، لكنه ليس كمالاً أولاً، يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس كما أشار إلى نفس الإنسان والأفلاك ونوه إلى أنها ليست منطبعة في الجسم لأنها كمال للجسم على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي، أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل، والإنسان قد يكون بالقوة تحريكه^(٢).

(٤) العقل الكلي:

قدم الغزالي كلامه عن العقل الكلي ببيانه أن الموجودات تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

الأول: الأجسام وهي أحسها، والثاني: العقول الفعالة وهي أشرفها، والثالث: النفوس وهي أوسطها.

أما العقول الفعالة والتي هي أشرف الموجودات فلأنها تخلو من المادة ولا علاقة لها بالمادة حتى أنها لا تحركها إلا بالشوق.

وأما النفوس التي هي أوسط الموجودات: فتتفعل من العقل وتفعل في الأجسام إذ هي واسطة بينهما.

وقد مُثل للعقول الفعالة والنفوس بالملائكة السماوية والملائكة المقربين، إذ الملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حية عندهم، والملائكة المقربون هم العقول الفعالة^(٣).

(١) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص(٢١).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص(٢٨١)، ومعارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص(٢١-٢٢).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨١-٢٨٢).

أما العقل الكلي فهو المعنى المعقول والمقول على كثيرين مختلفين بالعدد، في العقول التي لأشخاص الناس، ولا وجود لها في القوام، بل في التصور، ممثلاً ذلك بالإنسان الكلي، إذ معناه المعنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس، ولا وجود لإنسانية واحدة، هي إنسانية زيد، وهي بعينها إنسانية عمرو، ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد، ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم، وهم ما يسمى بالإنسانية الكلية^(١).

مختتما كلامه عن العقل الكلي بقوله: "فهذا ما يعنون بالعقل الكلي"^(٢).

(٥) عقل الكل: أما عقل الكل فهو ما عنى به أحد أمرين هما:

الأول: الأوفق للفظ والمراد بالكل جملة العالم، إذ على هذا المعنى فعقل الكل بمعنى شرح اسمه هو: "جملة من الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق"^(٣).

كما نوه الغزالي إلى أن رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للنفس الإنسانية من القوة إلى الفعل، معتبراً أن هذه الجملة من الذوات المجردة هي مبادئ لكل بعد المبدأ الأول الذي هو مبدع الكل، والمبدأ الأول هو الله أو الموجود الأول أو المحرك الأول أو المدير الأول أو واجب الوجود.

الثاني: هو الجرم الأقصى، وعنى به الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليل، فيتحرك كل ما هو حشوه من السماوات كلها، ويطلق عليه جرم الكل، ولحركته حركة الكل، معتبرين أنه أعظم المخلوقات، مريدين به العرش يقصد الفلاسفة. وبهذا المعنى يكون عقل الكل هو: "جوهر مجرد عن المادة، من كل الجهات، وهو المحرك لحركة الكل، على سبيل التشويق لنفسه، معتبرين أن وجوده أول وجود مستفاد عن الأول"^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٢).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٨٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٢-٢٨٣).

وقد زعم الفلاسفة حسب تنويه الغزالي أن المراد بالعقل الذي ورد في الحديث النبوي الآتي هو عقل الكل، حيث رُوِيَ عن النبي ﷺ: "لما خلق الله العقل قال له: أقبّل، فأقبّل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقًا أعجب إليّ منك، بك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وعليك العقاب"^(١).

(٦) **النفس الكلي**: والمراد به المعنى المعقول، المقول على كثيرين مختلفين في العدد في جواب ما هو؟، حيث تكون كل واحدة منها نفس خاصة لشخص^(٢).

(٧) **نفس الكل**: والمراد بها جملة من الجواهر الغير جسمانية، والتي تكون كمالات مدبرة للأجسام السماوية، والتي تحركها على سبيل الاختيار العقلي، إذ هي على قياس عقل الكل.

معتبرين أن نسبتها إلى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال، ومرتبها في نيل الوجود تأتي بعد مرتبة عقل الكل، إذ وجودها فائض عن وجوده، فنفس الكل هي مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية^(٣).

(٨) **حد الملك**: حد الملك عند الفلاسفة هو: "جوهر بسيط ذو حياة ونطق، عقلي غير مائت، هو واسطة: بين البارئ عز وجل والأجسام الأرضية. فمنه عقلي ومنه نفسي"^(٤).

(٩) **حد العلة**: حد العلة عند الفلاسفة هو: "كل ذات وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل"^(٥).

(١) أخرجه الطبراني، المعجم الوسيط، باب من اسمه أحمد، حديث رقم (٧٢٤١)، وقال عنه الطبراني لا يروى هذا الحديث عن أبي أمامة إلا بهذا الإسناد، وقال: تفرد به أبو الهمام، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، (القاهرة-مصر)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج٧، ص(١٩٠-١٩١)، وذكره الغزالي في الإحياء، كتاب العلم، الباب التاسع في العقل، ص(٩٩)، وقال عنه زين الدين العراقي في تخريج أحاديث الإحياء إسناده ضعيف.

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٣).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٨٣).

(٥) المصدر السابق، ص(٢٨٣).

(١٠) **حد المعلول:** وحد المعلول هو: "كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده"^(١).

وقد نوه الغزالي في حد المعلول على معنيين مختلفين وهما من وجوده التي ذكرت في حد المعلول، ومع وجوده، إذ معنى من وجوده أن يكون للذات باعتبار نفسها إمكانية الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها، معللاً ذلك بوجود ذات أخرى بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات.

ويكون لها ثلاثة أحوال هي: الأول: أن يكون لها في نفسها الإمكان المحض، والثاني: أن يكون لها في نفسها بشرط العلة الوجود، والثالث: أن يكون لها في نفسها بشرط عدم العلة الامتناع.

أما مع وجوده فإن معناها أن يكون كل واحد من الذاتين إذا فرضنا وجوده لزم أن يعلم أن الآخر موجوداً، وإذا فرض رفعه لزم أن يكون الآخر مرفوعاً؛ إذ العلة والمعلول معاً بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلاف.

معللاً ذلك بالآتي:

أولاً: أن المعلول إذا فرض موجوداً لزم أن تكون العلة قد كانت موجودة قبل ذلك حتى وجد المعلول.

ثانياً: أن العلة إذا فرضت موجودة يلزم أن يتبع ذلك وجود المعلول، إذ لو كان المعلول مرفوعاً، للزم أن تكون العلة قد كانت مرفوعة أولاً حتى رفع المعلول، منوهاً إلى أن رفع المعلول لا يوجب رفع العلة، في حين إذا رفعت العلة وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلة^(٢).

وهو ما ذهب إليه الفلاسفة القائلين بالفيض، حيث أن وجود العلة الأولى يلزم عنها ضرورة وجود المعلولات الأخرى عندهم، وفي هذا يقول الفارابي: "متى وجد للأول الوجود

(١) المصدر السابق، ص(٢٨٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٣-٢٨٤).

الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره^(١).

(١١) حد الإبداع: وهو اسم مشترك بين معنيين هما:

الأول: تأسيس الشيء من غير اعتماد على المادة، ومن غير واسطة شيء.

الثاني: أن يكون للشيء وجود مطلق، عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً.

هذا وقد أشار الغزالي في حد الإبداع بالمفهوم الثاني إلى أن العقل الأول مبدع في كل حال، معللاً ذلك بقوله: "لأنه ليس وجوده من ذاته، فله من ذاته العلم، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً"^(٢).

(١٢) حد الخلق: ذكر الغزالي أن الخلق اسم مشترك بين عدة معاني هي:

- ١- يطلق على إفادة وجود كيف كان.
- ٢- يطلق على إفادة وجود حاصل على مادة وصورة كيف كان.
- ٣- يطلق على إفادة وجود حاصل على مادة وصورة كيف كان، لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها سبق وجوده وإمكانه^(٣).

(١٣) حد الإحداث: والإحداث كذلك يطلق على أمرين هما:

لأول: زمني ومعناه الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق.

الثاني: غير زمني ومعناه إفادة الشيء وجوداً، إذ ليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب كل زمان^(٤).

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، (بيروت-لبنان)، ط٣، ١٩٨٦م، ص(٥٥).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٤).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٤).

(١٤) حد القدم: والقدم يدل على أمرين هما:

١. قدم بالقياس وهو: شيء زمانه في الماضي، أكثر من زمان شيء آخر، فهو قديم بالقياس إلى زمان الشيء الآخر.
٢. القدم المطلق وهو يطلق على القدم بحسب الزمان، والقدم بحسب الذات.

أما القدم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناه، أي لا أول لزمانه.

وأما القديم بحسب الذات فهو: الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب.

فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له وجود زمني، إذ هو موجود للملائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم.

أما القديم بحسب الذات فليس ذلك إلا للبارئ عز وجل، إذ هو الذي ليس له مبدأ أعلى وليس له علة في وجوده^(١).

والقديم بحسب الزمان عليه أسس الفلاسفة قولهم بقدم العالم، لكن الغزالي دحض قولهم هذا فقال: "اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومملوك له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم البارئ عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان"^(٢).

القسم الثاني: المستعمل في الطبيعيات:

وقد ذكر الغزالي في هذا القسم خمساً وخمسين لفظاً هي:

(١) حد الصورة: وهو اسم يدل على ستة معان هي:

الأول: هو النوع: الذي أورده الغزالي تحت الجنس في أنواع الذات، وحد الصورة هنا كحد النوع الذي قال فيه الغزالي: "ما يوجد أعم منه، دون ما هو أخص منه ويمكن أن يذكر في جواب ما هو"^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٤-٢٨٥).

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط٦، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ص(٨٨).

(٣) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٧٠).

الثاني: الكمال: الذي به يستكمل النوع استكمالاً الثاني، ويكون حد الصورة هنا هو كل موجود في الشيء، وليس جزءاً منه، ولا يصح قوام الشيء إلا به، ولأجله وجد الشيء، كالعلوم والفضائل في الإنسان.

الثالث: ماهية الشيء كيف كان، ويكون حد الصورة هنا هو: كل موجود في الشيء، وليس جزءاً منه، ولا يصح قوامه إلا به كيف كان^(١).

الرابع: الحقيقة التي تقوم المحل بها، ويكون حد الصورة هنا هو: الموجود في شيء آخر وليس جزءاً منه، ولا يصح وجوده بدونه، لكن وجوده هو بالفعل حاصل له، ممثلاً ذلك بصورة الماء في هيولي الماء، إذ يقوم بالفعل بصورة الماء أو بصورة أخرى تأخذ حكم صورة الماء، والصورة التي تقابل بالهيولي هي صورة الماء^(٢).

الخامس: الصورة التي تقوم النوع، ويكون حد الصورة هنا هو: الموجود في شيء وليس جزءاً منه، ولا يصح وجوده إلا به، ولا يصح قوام ما فيه دونه، إلا أن النوع الطبيعي، يحصل به ممثلاً ذلك بصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي لموضوع له.

السادس: الكمال المفارق: ويكون حد الصورة هنا هو: جزء غير جسماني مفارق، يتم به ويجزء جسماني نوع طبيعي^(٣).

٢) حد الهيولي:

أما الهيولي مطلقاً فهو جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقوله الصورة الجسمانية، كقوة قابلة للصورة، وليس له في ذاته صورة بلا معنى القوة، وقد أشار الغزالي إلى أنه قسيم الجسم المنقسم بالقسمة المعنوية.

(١) أشار إلى هذا الكندي في رسائله، انظر: الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، (القاهرة - مصر)، ط٢، مطبعة حسان، (القاهرة - مصر)، ج١، ص(١١٤).

(٢) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، ط٢، ص(١٥٨).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٧).

كم أشار إلى أن الهيولي قد يطلق على كل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً وأمرًا ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولي، وبالقياس إلى ما فيه موضوع، فمثل ذلك بمادة السرير التي هي موضوع لصورة السرير، وهيولي لصورة الرمادية التي يتحول فيها السرير بعد الاحتراق بالنار^(١).

وقد أشار إلى هذا الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها بقوله: "الهيولي - قوة موضوعة لحمل الصورة منفعة"^(٢).

وهو ما أكده الجرجاني بقوله: "الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هو جوهر الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية"^(٣).

كما أشار إلى ذكر الخوارزمي حين قال: "كل جسم هو الحامل لصورته كالخشب للسرير والباب، وكالفضة للخاتم والخلخال، وكالذهب الدينار والسوار، وأما الهيولي إذا أطلقت فإنه يعني بها طينة العالم، أعنى جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها"^(٤).

٣) حد الموضوع:

يطلق الموضوع على عدة معان هي:

- ١- كل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما، وهذا الكمال حاضرًا وهو الموضوع له.
- ٢- كل محل متقدم بذاته، مقوم لما يحله.
- ٣- كل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب.

٤) حد المحمول:

المحمول يطلق على كل معنى لا يحكم عليه بسلب أو إيجاب^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨١-٢٨٨).

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في صورة الأشياء ورسومها، ص(١١٤).

(٣) الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص(٢٥٧).

(٤) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص(١٥٨).

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٨).

٥) حد المادة:

تطلق المادة على معنيين هما:

أولهما: اسماً مرادفاً للهيولي الذي يطلق على المحل الغير متقوم بذاته، بل بما يحله. ثانيهما: كل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، ووروده عليه يسيراً، ممثلاً ذلك بالمني والدم، لصورة الحيوان، إذ ربما يكون ما يجامعه مع نوعه، وربما لا يكون من نوعه.

٦) حد العنصر:

والعنصر اسم للأصل في الموضوعات، إذ يطلق على المحل الأول الذي باستحالاته يقبل صوراً، تنتوع بها الكائنات الحاصلة منه، إما مطلقاً ويعنى به العقل الأولي، وإما بشرط الجسيمة، ويقصد به المحل الأول من الأجسام الذي تتكون سائر الأجسام الكائنة لقبول صورها^(١).

وهو ما أطلق عليه الكندي بطينة كل طينة^(٢).

٧) الإسطقس:

يطلق الإسطقس على الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أول مخالفة له في النوع، ويقال على آخر ما ينتهي إليه تحلل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة^(٣).

وهو ما أطلق عليه الكندي قوله: "منه يكون الشيء، ويرجع إليه منحللاً، وفيه الكائن بالقوة، وأيضاً: هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء في جملة الجسم"^(٤).

كما عرفه الجرجاني بقوله: "الإسطقس يعرف من تعريف الداخل، الإسطقس: عبارة عن إحدى أربع طبائع، الإسطقسات: لفظ يوناني، بمعنى الأصل، وتسمى العناصر

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٨).

(٢) انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص(١١٤).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص(٢٨٨-٢٨٩).

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص(١١٧).

الأربع، التي هي الماء والأرض والهواء والنار، إسطقسات، لأنه أصول المركبات؛ التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن" (١).

وعرفه الخوارزمي فقال: "الإسطقس هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب كالحجارة والقراميد والجنوع التي منها يتركب القصر، وكالحروف التي منها يتركب الكلام، وكالواحد الذي منه يتركب العدد، وقد يسمى الإسطقس: الركن، الإسطقسات الأربعة هي: النار والهواء والماء والأرض وتسمى: العناصر" (٢).

٨) الركن:

يطلق الركن على الجوهر البسيط، وهو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر. فالشيء جامع للعنصر والركن والإسطقس؛ إذ هو بالقياس إلى العالم ركن، وبالقياس إلى ما يتركب منه إسطقس، وبالقياس إلى ما تكون عنه عنصر، سواء كان تكونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً، أو بالاستحالة المجردة عنه.

وقد لا تجتمع معاً كما في الهواء، إذ هو عنصر للسحاب بتكاتفه، وليس إسطقساً له، والهواء بالنسبة للنبات عنصر وإسطقس.

كذلك الفلك هو ركن لصورة، وليس إسطقس ولا عنصر لها، كما أشار إلى أن كل من الهولي والموضوع، والعنصر والمادة والإسطقس والركن يمكن استعمالها كمترادفات، بتبديل بعضها مكان بعض على سبيل المسامحة إذ يعرف المراد بالقرينة (٣).

٩) حد الطبيعة:

تطلق الطبيعة على عدة معان عند الفلاسفة والأطباء، وقد اقتصر الغزالي على ذكرها دون حد، مورداً للطبيعة حد واحد هو: "نفس الحركة، فيقال: طبيعة الحجر، الهولي" (٤).

(١) الجرجاني، التعريفات، ص(٢٤).

(٢) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص(١٥٨-١٥٩).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٨٩).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٨٩).

كما تطلق الطبيعة على العنصر والصورة الذاتية.

والأطباء يطلقون الطبيعة على المزاج والحرارة الغريزية وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات والنفس النباتية.

فالحجر إذا هوى إلى أسفل، فليس يهوى لكونه جسمًا، بل لمعنى آخر يفارقه سائر الأجسام فيه، إذ ذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة وهو ما يسمى الطبيعة^(١).

(١٠) الطبع:

يطلق الطبع على كل هيئة يُستكمل بها نوع من الأنواع، فعلية كانت أو انفعالية، وكأنها أعم الطبيعة.

وهو ما عرفه الجرجاني بقوله: "لا ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل الطبع، بالسكون: الجبلة التي خُلق الإنسان عليها"^(٢).

ولكونه أعم من الطبيعة فقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس عن الطبع كالإصبع الزائدة، إذ قد يكون هو بالطبع على حسب الطبيعة الشخصية وليس الطبيعة الكلية. ولعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعم من الطبيعة إذ هي مبدأ فعلي وليس انفعالي^(٣).

(١١) الجسم:

يطلق الجسم على اسم مشترك لعدة معانى هي:

الأول: يطلق على المسمى به، من حيث إنه متصل محدود مسموح في أبعاد ثلاثة بالقوة، محترزًا من المسموح بالفعل^(٤)، الثاني: قد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد، كيف نسبت طولها وعرضًا وعمقًا، ذات حدود متعينة.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨٩)، وقد عرفها الجرجاني بقوله: "الطبيعة عبارة عن القوة السارية في

الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي"، التعريفات، ص(١٤٠).

(٢) المرجع السابق، ص(١٤٠).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص(٢٩٠).

(٤) عرفه الجرجاني بقوله: "جوهر قابل للأبعاد الثلاثة"، التعريفات، ص(٧٦).

وهو ما يسميه الجرجاني بالجسم التعليمي، حيث عرفه بقوله: "الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح، وهو نهاية الجسم الطبيعي"^(١)، وهو يفارق الأول في كون أنه لو لم يشترط كون الجملة محدوداً، ممسوحاً بالقوة أو بالفعل، أو اعتقد أن أجسام العالم لانهاية لها، لكان كل جزء منها يسمى جسماً بهذا الاعتبار.

الثالث: يقال جسم الجوهر مؤلف من هيولي وصورة منوهاً في ختام كلامه عن الجسم بالفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم والصورة التي من باب الجوهر، بالمثل الآتي: أن قطعة من الماء أو الشمع كلما بدلت أشكالها، تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه، واحداً بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال واحدة بالعدد من غير تبدل، إذ هذه الصورة الجسمية التي من باب الكم.

وكذلك إذا تكاتف الجسم مثلاً كانقلاب الهواء بالتكاثف سحاباً أو ماء، أو تخلخل مثلاً الجمد، لما يستحيل صورته الجسمية، واستحال أبعاده ومقداره، وهو ما يسمى بالصورة التي من باب الجوهر^(٢).

١٢ الجوهر:

الجوهر يطلق على اسم مشترك لمعاني عدة هي:

الأول: جوهر لذات كل، كالإنسان أو البياض حيث يقال جوهر البياض وذاته.

الثاني: جوهر لكل موجود، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، إذ هو معنى الجوهر قائم بنفسه.

الثالث: جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه مثل الهولي.

الرابع: جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع، وهو بهذا المعنى يقابل العرض، وهو ما عليه اصطلاح الفلاسفة القدماء.

ثم نوه الغزالي إلى أن المبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها إلا المعنى الثالث الذي يقبل الأضداد بتعاقبها عليه، وأن إطلاق لفظ الجوهر يتحاشى أن يطلق على الله عز وجل تأدياً مع الله سبحانه من حيث الشرع، وهو ما جعل المتكلمين يمنعون إطلاق الجوهر على

(١) الجرجاني، المصدر السابق، ص(٧٦).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٠-٢٩١).

المبدأ الأول الذي يقصد به الله عز وجل، كما أشار إلى أن المشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوى القصور^(١).

وهكذا يكون الهيولي جوهر بالمعنى الثالث وليس جوهرًا بالمعنى الثاني، والصورة جوهر بالمعنى الرابع، وليست جوهرًا على المعنى الثاني والثالث، أما على المعنى الأول فيكون جوهرًا لكل موجود كالبياض والحرارة والحركة والعمل^(٢).

(١٣) العرض:

العرض من المسائل التي تعرض لها الغزالي في كتابه معيار العلم وأطلق لها ستة معاني وردت عن الفلاسفة، كما تعرض بالشرح له في كتابه المحك وذكر له عدة معاني، أما المعاني الستة التي ذكرها في معيار العلم هي:

- ١- كل موجود في محل عرض.
- ٢- كل موجود في موضوع.
- ٣- المعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو الذي يقابل الذاتي.
- ٤- كل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه.
- ٥- كل معنى وجوده في أول الأول لا يكون.

وقد ضرب لذلك أمثلة توضح هذه المعاني، حيث نوه إلى أن الصورة عرض بالمعنى الأول الذي يقول أن العرض كل موجود في محل عرض، وهو ما يعنيه المتكلم إذا قابل العرض بالجوهر، والأبيض الذي يحمل على الثلج والبصمة والكافور لا يكون عرضاً على المعنى الأول والثاني، ويكون عرضاً على المعنى الثالث الذي يقول أن العرض هو معنى كلى مفرد محمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وذلك لأن هذا الأبيض الذي هو نوع محمول غير مقوم، وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩١)، والاقتصاد في الاعتقاد، في السبب الذي يمنع إطلاق الجوهر على الله سبحانه وتعالى، ص(٥٢).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩١).

كما مثل بحركة الحجر إلى أسفل؛ إذ هي عرض بالمعنى الأول والثاني والثالث، وليست عرض على باقي المعاني بعكس حركته إلى فوق فهي عرض على المعاني كلها.

كذلك حركته القاعد في سفينة هي عرض بالمعنى السادس الذي يعني كل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون، وعرض بالمعنى الرابع الذي يقول أن العرض هو كل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه^(١).

أما المعاني التي ذكرها في كتابه المحك فهي:

١. ما لا يبقى.
٢. ما يستحيل بقاءه.
٣. ما يقوم بنفسه، وهذا مختل، لأنه ذكر لازم ليس يتعرض للذات ثم هو لازم سلبي، والإثبات أقرب إلى التفهيم.
٤. هو الذي يعرض في الجوهر.

ثم نوه إلى التفريق بين شرح الاسم وحده فقال: "طالب من الحد كأنه يطلب أن يفهم ما نريده في اصطلاحنا بهذا الاسم، وإلا فالعرض مما يثبت حقيقته في النفس ثبوتًا أوليًا لا يحتاج إلى طلبه بصناعة الحد، إذ بينا أن من المعارف ما يستغني في تقسيمه عن الحد، وإلا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية"^(٢).

ثم نوه الغزالي إلى أن العقل أدرك الوجود، وأدرك انقسامه إلى ما يستدعي محلاً يقوم به، وما لا يستدعي هذا المحل، كما أدرك العقل انقسام القائم بالغير إلى قسمين هما:

الأول: ما يطرأ بعد أن لم يكن، والثاني: ما لا يكون طارئاً كصفات الله تعالى.

مشيراً إلى أن العرض من الذي يطرأ بعد أن لم يكن، ويستدعي محلاً يقوم به، إذ أقرب العبارات في تحديد العرض عنده هي أنه حادث يستدعي وجوده محل يقوم به، منوهاً بذلك إلى المعتزلة الذين ينفون صفات الله تعالى، وكان اصطلاحهم لا يستدعي

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٢).

(٢) الغزالي، محك النظر، ص(٢١٣).

التقييد بالحادث إذ كل ما يستدعي محلاً يقوم به حادث عندهم، بذلك نفوا صفات المعاني^(١).

(١٤) **الفلك**: يطلق الفلك عند الفلاسفة على جسم بسيط كروي غير قابل للكون والسماء، متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه^(٢). وهو ما أكده الجرجاني في تعريفه للفلك^(٣)، إلا أن الكندي عرفه بقوله: "عنصر ذو صورة فليس بأزلي"^(٤).

(١٥) **الكوكب**: جسم بسيط كروي مكانه الطبيعي نفس الفلك، غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه.

(١٦) **الشمس**: كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً، وأشدّها ضوءاً ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.

(١٧) **القمر**: هو كوكب مكانه الطبيعي في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة، ولونه الذاتي السواد.

(١٨) **النار**: جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً، متحركاً بالطبع على الوسط، يستقر تحت كرة القمر.

(١٩) **الهواء**: جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً، مشقاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تمت كرة النار، فوق كرة الأرض.

(٢٠) **الماء**: جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشقاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء، وفوق الأرض.

(٢١) **الأرض**: جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط نازلاً فيه.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٤).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٣).

(٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص(١٦٩).

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١١٨).

(٢٢) العالم: يطلق العالم على معنيين هما:

أ- مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها.

ب- كل جملة موجودات متجانسة، كقولك عالم الطبيعة وعالم النفس^(١).

(٢٣) الحركة: والحركة من المصطلحات التي تعرض لها الغزالي في المعيار بأبسط

العبارات، وكان له في المحك تفصيل فيها.

أما المعيار فذكر أن الحركة، هي كمال أول بالقوة، من جهة ما هو بالقوة^(٢)، كما لك أن تقول أنها الخروج من القوة إلى الفعل لكن ليس في آن واحد.

كما نوه إلى الفلاسفة وقال أنهم يعتبرون كل تغير حركة وهذا ما عبر عنه الكندي

بقوله: "تبدل حال الذات"^(٣).

وكذلك ابن سينا بقوله: "الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً،

على سبيل نحو شيء، والوصول بها هو بالقوة لا بالفعل فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة، ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد"^(٤).

هذا وقد أشار الغزالي إلى أن حركة الكل هي حركة الجرم الأقصى على الوسط،

مشملة على جميع الحركات التي على الوسط، وأسرع منها^(٥).

أما في المحك فقد أشار إلى ثلاثة معاني للحركة هي:

١- أنه الذي يشتق لمحل به اسم المتحرك.

٢- أنه الذي تكون الذات به متحركة.

٣- أنه الخروج عن المكان.

هذا وقد اعتبر أن الكون والحركة والسكون هي من فن الأعراض، وأن الأعراض

تنقسم إلى ما يعبر عنه بأنه اختصاص جوهر بحيزه وإلى ما لا يعبر عنه به.

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٣)، والجرجاني، التعريفات، ص(١٤٣)، حيث قال: "العالم

هو كل ما سوى الله في الموجودات، لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته".

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٣٢).

(٣) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١١٥).

(٤) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٣١).

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٣-٢٩٤).

كما اعتبر كلام المتكلمين في أن الحركة والسكون متقابلان لا ينفك الجوهر عنهما هو الأسلم، كما أن رأي الفلاسفة في اعتبار الحركة هي عبارة عن الكون في مكانين لا يستقيم لأن الكون إذا كان في المكان الأول فلا يكون في الثاني، وإذا كان في الثاني فلن يوجد في الأول، مشيراً إلى أهل الحق في تعريفهم الحركة بأنها كون في كل مكان لم يكن قبله ولا بعده فيه، منوهاً إلى أن هذا الإطلاق يستدعي ثلاثة أصول، وأن من اكتفى بحالتين تكون الحركة عنده عبارة عن كون الجوهر في حيز لم يكن قبله فيه مع وجوده، يعنى القبل القريب^(١).

(٢٤) الدهر: هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله. وهو ما عرفه الجرجاني بقوله: "الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد"^(٢).

(٢٥) الزمان: هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر، وقد وافق هذا ما ورد عن الكندي حيث قال: "الزمان مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء"^(٣). وما ورد عن الخوارزمي حين قال: "الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات"^(٤).

أما الجرجاني فذكر أن الزمان هو: "مقدار حركة الفلك الأطلسي عند الحكماء"، كما ذكر أن المتكلمين يحدون الزمان بأنه: "عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام"^(٥).

(١) الغزالي، محك النظر، ص(٢٢٩-٢٣٢).

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص(١٠٥).

(٣) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسولها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١١٥).

(٤) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص(١٥٩).

(٥) الجرجاني، التعريفات، ص(١١٤).

(٢٦) الآن: هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل في الزمان وقد عرفه الجرجاني بقوله: "اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكن، وهو معرفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف، لأنه ليس له ما يشركه"^(١).
وقد أشار الغزالي إلى أن الزمان صغير المقدار عن الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه^(٢).

(٢٧) المكان: يطلق المكان على عدة معان هي:

أولاً: على السطح الباطن من الجوهر الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي.

وهو نفس ما ذكره الجرجاني عن الحكماء حيث قال: "المكان عند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي"^(٣).
وإلى مثل هذا أشار الكندي إلى المكان فقال: "المكان نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به"^(٤).

وكذلك الخوارزمي لم يختلف عنهم كثيراً حين حد المكان فقال:
"مكان الشيء هو سطح تعبير الهواء الذي فيه الجسم أو سطح تعبير الجسم الذي يحويه هواء"^(٥).

ثانياً: السطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء يقفه.
ثالثاً: مكان بمعنى ثالث، إلا أنه غير موجود، وهو أبعاد متناهية كأبعاد المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن.

وهو ما ورد عن المتكلمين حين قالوا عن المكان بأنه: "هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده"^(٦).

(١) الجرجاني، التعريفات، ص(٣٨).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٤).

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص(٢٢٧).

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١١٥).

(٥) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص(١٥٩).

(٦) الجرجاني، التعريفات، ص(٢٢٧).

كما نوه الغزالي إلى جواز أن يلقي من غير المتمكن والذي عنى به الخلاء، أما ما لا يجوز أن يلقي من غير المتمكن إلا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس ذلك بخلاء^(١).

(٢٨) الخلاء: الخلاء يطلق على بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قوائم، لا فيها مادة، من شأنه أن يملأ جسم، وأن يخلو عنه.

ومهما لم يكن هذا موجوداً، كان هذا الحد شارحاً للاسم.

والخلاء عبر عنه: "بأنه البعد المفطور عند أفلاطون والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز.... والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء والمتكلمون إلى إمكانه"^(٢).

(٢٩) الملاء: هو جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه.

(٣٠) العدم: الذي هو أحد المبادئ للحوادث، هو: ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

(٣١) السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك وذلك بأن يكون هو في حالة واحدة من: الكم والكيف والأين والوضع زماناً، فيوجد عليه آئين^(٣).

وقد عرفه الجرجاني بأنه: "السكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة لا يكون سكوناً، فالموضوع بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً"^(٤).

(٣٢) السرعة: كون الحركة تقطع مسافة طويلة في أقل من زمانها الطبيعي.

(٣٣) البط: هو عكس السرعة يكون الحركة تقطع مسافة قصيرة في غير زمانها الطبيعي بمعنى أطول من زمانها^(٥).

(١) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٤-٢٩٥).

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص(١٠٠).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٥).

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص(١٢٠).

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٥).

(٣٤ و ٣٥) **الاعتماد والميل**: هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهته.

وهو ما عبر عنه بأنه: "الميل حالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يعق عائق، وتعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد، والزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء، وهو عند المتكلمين: الاعتماد والميل: هو كيفية بها يكون الجسم موافقاً لما يمنعه"^(١).

(٣٦) **الخفة**: هي قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

(٣٧) **الثقل**: هو قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.

(٣٨) **الحرارة**: هي كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعترض أن تجمع المتجانسات، وتفرق المختلطات، وتحدث تخلخلاً من باب الكيف في الكيف، وتكاثفاً من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده اللطيف^(٢).

ويشبه هذا ما قاله الكندي حين قال: "الحرارة علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفریق الأشياء التي من جواهر مختلفة"^(٣).

(٣٩) **البرودة**: هي كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات، وغير المتجانسات، بحصرها الأجسام، بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف.

وهو شبيه ما قاله الكندي في البرودة حين قال: "البرودة علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفریق التي من جوهر واحد"^(٤).

(٤٠) **الرطوبة**: هي كيفية انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع.

وهو قريب مما ذكره الكندي كذلك حيث قال: "الرطوبة علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته"^(٥).

(١) الجرجاني، التعريفات، ص(٢٣٧-٢٣٨).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٥-٢٩٦).

(٣) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١٢٠).

(٤) المصدر السابق: ص(١٤٥).

(٥) المصدر السابق، ص(١٢٠).

(٤١) **اليبوسة:** هي كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب، عسر الترك له، والعود إلى شكله الطبيعي وهو كمثل الذي ذكره الكندي في اليبوسة حين قال: "اليبس علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره"^(١).

(٤٢) **الخشن:** هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.

(٤٣) **الأملس:** هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.

(٤٤) **الصلب:** هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر.

(٤٥) **اللين:** هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى الداخل ببسر.

(٤٦) **الرخو:** هو جرم ليس سريع الانفصال.

(٤٧) **المشف:** هو جرم ليس له في ذاته لون، وتستطيع رؤيته يتوسط ما وراءه.

(٤٨) **التخلخل:** هو اسم مشترك يطلق على عدة معاني هي:

١. حركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرق، وهو ما عرفه الجرجاني حيث قال: "التخلخل ازدياد حجم من غير أن ينضم إليه شيء من خارج، وهو ضد التكاثف"^(٢).

٢. يقال تخلخل لكيفية هذا القوام.

٣. يقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب بينها إلى تباعد، فيخللها جرم أرق منها، وهذه حركة في الوضع والأول في الكم.

٤. يقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا، هذا ويفهم حد التكاثف من التخلخل، فهو اسم مشترك يقع على أربعة معاني مقابلة لمعاني التخلخل، فالأول منها حركة في الكم، والثاني كيفية، والثالث حركة في الوضع، والرابع وضع^(٣).

(١) المصدر السابق، ص(١٢٠)، وانظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٦).

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص(٥٣)، وانظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٩٦).

(٣) انظر الغزالي، المصدر السابق، ص(٢٩٦-٢٩٧)، وابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٨١-١٨٥)، فقد أفرد لها فصل فيه وتوسع في بيان معناها.

أما التكاثر فقد عرفه الجرجاني بقوله: "هو انتقاص أجزاء المركب من غير انفصال شيء"^(١).

٤٩) **الاجتماع**: هو وجود أشياء كثيرة بمعنى واحد يضمها، وهو مقابل للافتراق. والذي عبر عنهما بالآتي: "الاجتماع تقارب أجسام بعضها ببعض"^(٢). والافتراق هو: "كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن التفاضل بينهما"^(٣).

٥٠) **المتجانسان**: هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع، ولا يجوز أن يقع بينهما ذو وضع.

٥١) **المداخل**: هو الذي يلاقي الآخر بكليته، حتى يكيفهما مكان واحد.

٥٢) **المتصل**: يطلق على معاني عدة هي:

١- هو الذي يقال له متصل في نفسه، أي هو فصل من فصول الكم. وحده أن يقال: "ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك". وأما رسمه فهو: القابل للانقسام بغير نهاية. والثاني والثالث هما بمعنى المتصل.

٢- من عوارض الكم المتصل، بالمعنى الأول من جهة ما هو كم متصل، والذي يعني أن المتصلين نهايتاهما واحدة، وهو ما عرف به الكندي الاتصال عنده حيث قال: "الاتصال هو اتحاد النهايات"^(٤).

وله معنى آخر هو شركة في الوضع ولكن مع وضع، وذلك أن كل ما نهايته شيء آخر بالفعل، يقال: أنه متصل مثل خطي زاوية.

٣- هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو مادة، وهو أن المتصلين بهذا المعنى كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر في الحركة، وإن كان غيره بالفعل، مثل اتصال

(١) الجرجاني، التعريفات، ص(٦٥).

(٢) المرجع السابق، ص(١٠).

(٣) المرجع السابق، ص(٣٢).

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص(١٢٦).

الأعضاء ببعضها البعض فإن نهايتها ملازمة لبعضها مع اختلافها بالفعل، وكذا اتصال الأربطة بالعظام.

وبالجملة هو كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل للمماسة التي ذكرها الكندي حيث قال: "المماسة - توالى جسمين ليس بينهما من طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا ما يدركه الحس، وأيضاً هو تنامي نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما"^(١).

٥٣) الاتحاد: يطلق الاتحاد على اسم مشترك يدل على معاني عدة هي:

١. يطلق لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي، كاتحاد الكافور والتلج في البيض، والإنسان والفرس في الحيوانية.

٢. يطلق لاشتراك محمولات في موضوع واحد، كاتحاد الطعم والرائحة في اللحم.

٣. يطلق لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة، كجزئي الإنسان من البدن والنفس.

٤. يطلق لاجتماع أجسام كثيرة، إما بالتتالي كالمائدة، وإما بالجنس كالكرسي والسرير، وإما بالاتصال بين أعضاء الإنسان^(٢).

٥. يطلق على فصول جسم واحد بالعدد، من اجتماع أجسام كثيرة، لبطلان خصوصياتها، لأجل ارتفاع حدودها المنفردة، وبطلان استقلالها بالاتصال.

٥٤) التتالي: هو كون الأشياء التي لها وضع، وليس بينهما شيء آخر من جنسها.

٥٥) التوالي: هو كون شيء بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس بينهما شيء من بابهما^(٣).

(١) المصدر السابق، ج ١، ص (١١٩)، وانظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٩٧-٢٩٨).

(٢) عرفه الجرجاني بقوله: "الاتحاد: هو تصيير الذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً، وقال: الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الخاصة مشاكله، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الأطراف مطابقة وفي الإضافة مناسبة وفي وضع الأجزاء موازنة، التعريفات، ص (٨).

(٣) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٩٨).

القسم الثالث: المستعمل في الرياضيات:

المستعمل في الرياضيات ستة ألفاظ اقتصر عليها الغزالي، مشيراً إلى أنه قد يدخل بعضها في الإلهيات والطبيعات في الأمثلة والاستشهادات، وهذه الستة هي:

١- النهاية: وهي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه.

٢- ما لانهاية: هو كم ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه، وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي، وقد قرر الكندي في هذا المبدأ أنه لا شيء البتة مما له كمية يمكن بالفعل أن لا يكون له نهاية حيث قال: "فإن ليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له البتة، وإن كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتتاعات"^(١).

٣- النقطة: هي ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الحظ^(٢).

٤- الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وهي نهاية السطح^(٣).

٥- السطح: هو مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو كفاية الجسم^(٤).

٦- البعد: هو كل ما يكون بين نهايتين، غير متلاقيتين، ويمكن الإشارة إلى جهته، ومن شأنه أن يتوهم أيضاً فيه نهايات، من نوع تينك النهايتين، والأبعاد هي الطول والعرض والعمق، وسواء قلت عمق أو سمك، والفصل بينهما فيما كان عالياً من الأجسام والعمق فيما كانت منخفضة^(٥).

(١) الكندي، رسالة في مائبة ما لا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص (١٥٠).

(٢) عرفها الخوارزمي بقوله: "شيء لا يعدله من طول ولا عرض ولا عمق ولا تدرك بالحس إلا مع الخط لأنها نهايته"، وأما على الانفراد فإنها لا تدرك بالوهم، مفاتيح العلوم، ص (٢٢٦).

(٣) عرفه الخوارزمي بقوله: "هو المقدار ذو البعد الواحد وهو الطول فقط، ولا يمكن رؤيته إلا مع البسيط لأنها نهايته فأما على الانفراد فإنه يدرك بالوهم فقط ونهايتها الخط نقطتان، مفاتيح العلوم، ص (٢٢٦).

(٤) عرفه الخوارزمي بقوله: "هو المقدار ذو البعدين وهما الطول والعرض فقط، ولا يدرك بالحس إلا مع الجسم لأنه نهاية جسم فأما على الانفراد فإنه يدرك بالوهم فقط"، مفاتيح العلوم، ص (٢٢٦).

(٥) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٩٩-٣٠٠)، والخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص (٢٢٦).

وهنا أشار الغزالي إلى الفرق بين البعد والمقادير الثلاثة التي قصد بها النقطة والخط والسطح، مبيّناً أنه قد يكون بعد خطي من غير خط، وبعد سطحي من غير سطح، ممثلاً ذلك بفرض جسم لا انفصال في داخله، نقطتان، كان بينهما بعد، ولم يكن بينهما خط، وكذلك إذا توهم فيه خطان متقابلان، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح، معللاً ذلك بأنه إنما يكون بينهما سطح إذ انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال، وإنما يكون فيه حظ إذا كان في سطح مختتماً بكلامه بقوله: "نفرت إذن بين الطول والخط، وبين العرض والسطح، لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول، وليس بخط، والبعد الذي بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بسطح، وإن كان كل خط ذو طول، وكل سطح ذو عرض"^(١).

بعد أن انتهيت من الحدود التي أوردها الغزالي في معيار العلم، أعرج الآن إلى الألفاظ الثلاثة التي ذكرها الغزالي في كتابه المستصفي مشتركاً مع كتابه محك النظر، ثم أعرج على الألفاظ التي انفرد بها في محك النظر، والألفاظ هي:

(١) حد الحد: اختلف الناس في حد الحد على ثلاثة أقوال هي:

١. أنه حقيقته وذاته.
٢. أنه اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع.
٣. أنه مسألة خلافية، إذ أنه ينصر أحد الحدين على الآخر، فيكون بهذا متخبط العقل، وقد نوه إلى أن منشأ هذا الغلط هو الذهول عن معرفة الاسم المشترك^(٢).

هذا وقد أشار الغزالي إلى سؤال مفروض مفاده ما الصحيح عندك في حد الحد؟، مجيباً عن ذلك بأن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، ممثلاً إياه كمن فاتته وقت المغرب ومازال يطلبه، إذ الصحيح عنده هو تقرير المعاني أولاً في العقل ثم تتبع المعاني الألفاظ.

(١) الغزالي، معيار العلم، ص(٣٠٠).

(٢) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ص(٥٤-٥٥)، ومحك النظر، ص(٢٠١).

وبعد تقرير المعاني أشار إلى أن الشيء له في الوجود أربع مراتب هي:

- ١- حقيقته في نفسه.
- ٢- ثبوت مثال حقيقته في الذهن، والذي يعبر عنه بالعلم.
- ٣- العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، وهو تأليف صوت بحروف تدل على هذه العبارة.
- ٤- تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر تدل على اللفظ وهي المعبر عنها بالكتابة إذ أن هذه الأربعة متطابقة ومتوازية من حيث أن الكتابة تبع اللفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع العلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه.

فالأولين منهما وجودهما حقيقي لا يختلف مع العصر والأمم، أما الآخرين وهما اللفظ والكتابة فيختلفان مع العصر والأمة التي تتناولهما، إلا أن الأربعة متفقة في القصد الذي يطابق الحقيقة.

هذا وقد علم أن الحد مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع^(١)، ولمعرفة وجوده في هذه الأربعة يقول الغزالي: "فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له، وليس لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة، وإذا نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك، لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع، وإذا نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق، وإذا نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة، فهي أيضاً مطابقة، فقد وجدت المنع في الكل"^(٢).

كما أشار بعد ذلك إلى أن العادة لم تجر بإطلاق الحد على الكتابة ولا على العلم، بل هو مشترك بين الحقيقة واللفظ، إذ كل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدين مختلفين، ممثلاً ذلك بلفظ العين، والذي حده أنه العضو المدرك للألوان بالرؤية،

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٥٥-٥٦)، ومحك النظر، ص (٢٠١-٢٠٣).

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص (٥٦-٥٧)، ومحك النظر، ص (٢٠٣).

وكذلك هو الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود، حيث أن الحد الأول مباينًا ومخالفًا لحقيقة الآخر وإنما اشتركا في لفظ العين^(١).

كما أشار إلى أنه عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع، إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ مثاله أن نقول في حد الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي النقلة، وحيث يكون بتبديل اللفظ بما هو أوضح منه عند السائل بشرط أن يكون جامعًا مانعًا.

وحد الحد عند من يقتنع بالرسميات هو اللفظ الشارح للشيء بذكر صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزًا يطرد ويعكس.

وحد الحد عند من يريد به الحد الحقيقي هو القول الدال على ماهية الشيء، ولا يحتاج فيه إلى ذكر الطرد والعكس لأنهما تابعتا للماهية بالضرورة، ولا يذكر فيه اللوازم والعوارض لأنها لا تدل على الماهية، إذ لا يدل عليها إلا الذاتيات^(٢).

كما نوه الغزالي إلى أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ، والجمع بالعوارض، والدلالة على الماهية فهذه الاصطلاحات الأربع مختلفة، وهي دالة على الحد كما دل لفظ العين على أمور مختلفة، إذ الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود، لأنه إذا ذكر اسم وطلب حده يجب النظر إن كان مشتركًا، فلا بد من طلب المعاني التي فيها الاشتراك، إذ لو كانت ثلاثة فيجب أن يطلب لها ثلاثة حدود كالإنسان لأنه لا يطمع أن يذكر له حد واحد إذ هو مشترك بين أمور عدة مما يوجب أن يكون له حدود عدة.

ولسائل أن يسأل إذا كان الناس يختلفون في الحدود هل يصح أن يكون المتنازعون فيها ليسوا عقلاء، عندها يجيب الغزالي عن ذلك بأن الاختلاف في الحد يكون ويتمثل في موضعين هما:

(١) المصدر السابق، ص(٢٠٣-٢٠٤)، والمستصفى من علم الأصول، ج ١، ص(٥٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٥٧-٥٨)، ومحك النظر، ص(٢٠٤-٢٠٥).

الأول: أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ أو قول إمام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده به، فيكون ذلك اللفظ مشتركاً، فيقع النزاع في مراده به، فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد.

الثاني: أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق، ويكون المطلوب حده أمراً لا يتحد حده على المذهبين فيختلف^(١).

(٢) حد العلم:

اختلف في حد العلم على ثلاثة أقوال هي:

١- أنه المعرفة، وهو حد لفظي، وأضعف أنواع الحدود؛ إذ هو تكرير لفظ بذكر ما يرادفه.

٢- أنه ما يعلم به أو تكون الذات به عالمة، وهو أبعد من الأول، لكنه مساو له في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية.

٣- أنه الوصف الذي يتأتى للمتصف به إتقان الفعل وأحكامه، وفي هذا الحد يذكر لازم من لوازم العلم، فيكون الحد رسمياً، وهو أبعد مما سبقه، لأنه لا يناول إلا بعض العلوم فقط، وهو أقرب مما قبله، لأنه فيه ذكر لازم قريب من الذات ليفيد شرحاً وبيانياً.

وقد أشار الغزالي في المعنى الأول إلى حد العلم بمعرفة المعلوم على ما هو به، فهو في حكم التطويل والتكرير، إذ الأصح في الحد اللفظي أن يكون مختصراً بأخص العبارات، لأن القائل لا يكون قوله شارحاً لماهية الشيء ومصوراً كنه حقيقته^(٢).

كم أجاب عن سؤال مفترض هو: ما حد العلم عندك؟، فأشار قائلاً: إنه اسم مشترك قد يطلق على الإبصار والإحساس، وقد يطلق على التخيل وقد يطلق على الظن، ويطلق على علم الله تعالى على وجه أعلى وأشرف وقد يطلق على إدراك العقل وهو المقصود بالبيان، وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتي، وقد

(١) المصدر السابق، ص(٢٠٥-٢٠٧)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٥٩-٦١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص(٦٢-٦٤)، ومحك النظر، ص(٢٠٩-٢١٠).

أشار إلى هذا في معرض لكلامه عن النفس فقال: "فترسم النفوس الثلاثة بمراسمها، فإن شرائط الحد الحقيقي متعذر الوجود ههنا، بل وفي كل الموجودات"^(١).

وفي هذا ينوه الغزالي إلى عسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي، إذ ذلك عسير عنده في أكثر الأشياء، وأكثر المدركات الحسية متعسر تحديدها، ممثلاً ذلك بتحديد رائحة المسك وطعم العسل إذ لا نستطيع أن نحددها بحد يفيد الماهية الحقيقية لها، وإذا عجزنا عن حد المدركات كالمسك والعسل فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز، إشارة منه أن باستطاعتنا أن نشرح معنى العلم فقط بالتقسيم والمثال^(٢).

أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به، إذ لا يخفى وجه تميزه عن الشك والظن، لأن العلم أمر جزم لا تردد فيه، ولا تجويز، أما الشك والظن فينتقي عنهما الجزم، كما لا يخفى تميزه عن الجهل، لأن العلم مطابق للمعلوم والجهل بخلافه.

أما المثال فهو إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر، إذ لا معنى للبصر الظاهر إلا بانطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من إنسان معين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً.

فالعلم بهذا عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيئاتها في نفسه، وانطباعها فيه كما يُظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة.

مشيراً أن في المرآة ثلاثة أمور، الحديد وصفاته والصورة المنطبعة منها، فكذلك جوهر الآدمي كحديدة المرآة، وعقله هيئته، وغريزة في جوهره ونفسه بها يتهبأ للانطباع بالمعقولات، فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم، والغريزة التي بها يتهبأ لقبول هذه الصور هو العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة، فالتقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والشك، والمثال يفهمك حقيقة العلم^(٣).

(١) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص(٢١).

(٢) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٦٤-٦٥)، ومحك النظر، ص(٢١١-٢١٢).

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٦٥-٦٨).

(٣) حد الواجب:

اختلف في هذا الواجب على عدة معاني هي:

- ١- ما يتعلق به الإيجاب، وهو فاسد عنده، معدلاً ذلك كحد العلم بما يعلم به.
- ٢- ما يتاب على فعله، ويعاقب على تركه.
- ٣- ما يجب بتركه العقاب.
- ٤- ما لا يجوز العزم على تركه.
- ٥- ما يصير المكلف بتركه عاصياً.
- ٦- ما يلام تاركه شرعاً.
- ٧- ما لا بد من فعله.

وأكثر هذه الحدود تتعرض للوازم والتوابع، والسبيل لمن أراد الوقوف على حقيقة الواجب أن يتوصل إليه بالتقسيم كما أرشد إليه في حد العلم.

كما أشار إلى أن الألفاظ في هذا الفن خمسة هي: الواجب والمحذور والمندوب، والمكروه والمباح.

منوهاً إلى ترك الألفاظ جانباً، وتوجيه النظر إلى المعاني أولاً حيث قال: "فأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع، ويقول: "وجود الله تعالى واجب"^(١). مستندلاً بقوله تعالى: ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [سورة الحج، الآية: ٣٦]، لكن المطلوب عنده مراد الفقهاء.

ومراد الفقهاء الذي تم الإشارة إليه هو: أن الألفاظ لا تطلق على جوهر بل على عرض، وليس كل عرض، بل الأعراض التي من جملتها على الأفعال فقط، وليس كل الأفعال، بل أفعال المكلفين فقط، إذ أفعال البهائم غير مراده، ولا يكون النظر إلى أقسام الفعل من حيث كونه مقدوراً وحادثاً ومعلومًا ومكتسبًا ومخترعًا، بل النظر إلى نسبتها إلى خطاب الشرع.

(١) الغزالي، محك النظر، ص(٢٣٣)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٦٩-٧٠).

والأفعال بالنسبة إلى خطاب الشرع تنقسم إلى قسمين هما:

١. ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون والصبي والنائم الذي ورد في الحديث.

٢. ما يتعلق به خطاب الشرع كأفعال العباد.

أما ما يتعلق به خطاب الشرع فينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

(١) ما يتعلق به على وجه التمييز والتسوية بين الإقدام عليه وبين الإحجام عنه ويسمى مباحاً.

(٢) ما ترجح فعله على تركه.

(٣) ما ترجح تركه على فعله.

والقسم الثاني الذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى قسمين هما:

١. المندوب وهو: ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه.

٢. الواجب وهو: ما أشعر بأنه يعاقب على تركه.

والواجب كذلك ينقسم إلى قسمين هما:

أ- ما أشعر بالعقوبة عليه ظناً.

ب- ما أشعر بالعقوبة عليه قطعاً، والذي خصوه باسم الفرض.

ولا مشاحة في الألفاظ عند الغزالي بعد معرفة المعاني^(١).

والقسم الثالث وهو ما ترجح تركه على فعله ينقسم إلى قسمين:

١. ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله وهو المكروه.

٢. ما أشعر بالعقاب على فعله، وهو المحظور والحرام والمعصية، وهو قسمين

كذلك هما:

أ. ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا، كحقوق الوالدين.

ب. ما أشعر بالعقاب على فعله في الآخرة، وهو كثير لا يسع المقام لحصره.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٧٠-٧١)، ومحك النظر، ص(٢٣٤-٢٣٥).

وعن سؤال مفترض هو ما معنى أشعر؟، أجاب الغزالي مشيرًا أنه ما عرف بدلالة من خطاب صريح أو عن طريق قرينة، أو معنى مستنبط، أو فعل أو إشارة، إذ الإشعار يعم جميع المدارك.

وعن سؤال مفترض آخر يقول: هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدان؟، أجاب بأن الحد اللفظي يجوز أن يكون له ألف حد، وكذلك الحد الرسمي، معللاً ذلك بكثرة الأسامي الموضوعة للشيء الواحد، وبكثرة العوارض كذلك، أما الحد الحقيقي فلا يكون له إلا حد واحد، معللاً ذلك بأن الذاتيات تكون محصورة، فمن لم يذكرها لم يكن حده حقيقياً، وما ذكر زيادة على المطلوب كان ذلك حشواً زائداً، إذ الحد الحقيقي لا يتعدد وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة فيه^(١).

هذا فيما يتعلق بالحدود التي اشترك فيها المستصفي من علم الأصول ومحك النظر وهي ثلاثة، أما ما تفرد به محك النظر فهذه كذلك ثلاثة حدود هي: حد الحادث، وحد المتضادين، وحد الحياة.

(١) حد الحادث: اختلف في حد الحادث على ثلاثة معاني هي:

- ١- أنه الذي ليس بقديم، وهو حد الضد بالضد، كحد القديم بأنه ما ليس بحادث، إذ يدور الأمر فيه، وهو عنده هوس.
- ٢- أنه الذي تتعلق به القدرة القديمة، وهو ذكر لازم غامض لا يدرك إلا بالبرهان، لأن الحادث مفهوم جلي بغير نظر واستدلال، فكيف يحد بيان الجلي بالغامض.
- ٣- أنه الموجود بعد العدم، أو الكائن بعد أن لم يكن، أو الموجود المثبوت بعدم، أو الموجود عن عدم، وهي ليست حدوداً مختلفة، بل هي حد واحد، والعبارات متكررة لمعنى واحد، وهذا الحد هو حد الغزالي.

وهنا يشير الغزالي إلى أن من أطلق اسم الحد على كل جامع مانع فإن حد الحادث بأنه ما ليس بقديم، وأنه ما تتعلق به القدرة القديمة، هو حد لا محالة، لكنه ينوه إلى أن العقل أدرك الوجود وأدرك أن الوجود ينقسم إلى ما له أول، والمقصود به ما لم يكن

(١) انظر: الغزالي، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٧٢-٧٣)، ومحك النظر، ص (٢٣٥-٢٣٦).

موجوداً ثم صار موجوداً، وإلى ما لم يزل موجوداً، فالقديم عنده ما لم يزل موجوداً، والحادث ما لم يكن موجوداً ثم صار موجوداً^(١).

وقد رد الغزالي على من اعتبر أن الحادث هو الموجود بعد عدم، ليس بحد بأن اعتبره ليس صحيحاً، لأنه يقال السرير عن الخشب، بمعنى أنه جعل الخشب سريراً، والعدم لا يجعل وجوداً، فهذا من الاعتراضات الباردة، لأنه لا ينكر أن لفظ عن مشترك، ولكنه يبين أن المشترك إذا فهم بالقرينة التحق بالنص، وهو عنده معلوم ها هنا، وهو لا يمنع من الاجتهاد في الاحتراز عن المشترك لكنه يمنع من استعظام هذا الصنيع الذي اعتبره لا يكون مذموماً كل الذم، بعد حصول الفهم، ولا يكون محموداً كل الحمد إذا لم يفد الشرح، والأمر عنده أهون مما يظنون، إذ يعتبر أن قول القائل موجود عن عدم أحب إليه من قوله هو متعلق بالقدرة^(٢).

٢) حد المتضادين:

قدم كلامه في حد المتضادين بأن المقصود بالمتضادين كل ما دل على شيئين لا محالة، وأن كل شيئين ينقسمان إلى قسمين هما:

١. ما لهما محل. ٢. ما لا محل لهما.

وأن كل ما لهما محل ينقسمان إلى قسمين هما:

أ- ما يجتمعان كالسواد والحركة.

ب- ما له يجتمعان في حالة واحد كالسواد والبياض.

وأما ما لا يجتمعان فينقسمان إلى قسمين كذلك هما:

١- ما يختلف بالحد والحقيقة كالسواد والبياض.

٢- ما لا يختلف بالحد والحقيقة.

والذي لا يختلف بالحد والحقيقة فينقسم إلى قسمين هما:

١. ما لا يجوز أن يكون لواحد عارض أو لازم ليس للآخر، بل يسر أحدهما مسد

الآخر لكل حال، كالبياضين والسوادين، وبالجملة كالمثلين.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٥-٢١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٦).

٢. ما يتحد في الجد والحقيقة، ولا تختلف طباعهما، لكن لا يسد أحدهما مسد الآخر، كالكونين في مكانين، فليس كالكونين في مكان واحد.

إذ لا يجتمع في الجوهر في حالة واحدة لا كون في مكان واحد، ولا كون في مكانين.

أما الذي بينهما اختلاف بالحد والحقيقة فينقسمان إلى قسمين هما:

١- ما بينهما غاية الخلاف الذي لا يمكن أن يكون وراءه خلاف، كالسواد والبياض، والحركة الصاعدة والحركة الهابطة.

٢- ما ليس بينهما إلا خلاف بسيط بخلاف الماء الحار للفاخر، فإن مخالفته له ليست كمخالفة الماء البارد الشديد البرودة، وكذلك كمخالفة الحركة يميناً للحركة الصاعدة فإنها أقل اختلافاً من الحركة يساراً.

وبالنظر إلى ما سبق فإن أقل الدرجات في المتضادين هما المعنيان اللذان يتعاقبان على محل واحد ولا يجتمعان ولا فرق إن كانا مختلفين أو متمثلين^(١).

وقد اختلف الفرقاء في هذا الاصطلاح على معاني هي:

١. اصطلاح فريق على إطلاق الاسم على هذا، فيوضع هذا الاسم سمو المثليين متضادين.

٢. فريق آخر شرطوا زيادة لإطلاق هذا الاسم، وهو أنه يسد أحدهما مسد الآخر فمنعوا إطلاقه على الكونين في خبر واحد، وأجاز إطلاقه على الكونين في حيزين.

٣. فريق ثالث شرطوا زيادة أمر، وهو: أن يكون بينهما اختلاف في الحد والحقيقة، والمقصود به أن لا يدخل أحدهما في حد الآخر، أي أن يكون جميع الأكوان في حيز واحد إذا حددنا الكون بأنه اختصاص بالحيز.

مشيراً أنه ليس بين الأحياء ولا بين الأكوان اختلاف بالطبع، إذ هي متشابهة فهؤلاء لم يسموا الأكوان متضادة والمختلفات عندهم كالحرارة والبرودة.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٧-٢١٨).

٤. فريق رابع اشترطوا زيادة هي: أن يكون بينهما غاية الخلاف، الممكن في ذلك النوع من التضاد، بحيث لا يكون وراءه خلاف، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين زعموا أن البياض لا يضاد لون العود بل السواد، والحر لا يضاد الفاتر بل البارد^(١).

كما أشار إلى بعضا من العميان يتنافرون في هذه الحدود، ظناً منهم أن فيها نزاع ولا يدركون أن النظر ينقسم إلى قسمين هما:

أ- النظر في الحقائق المجردة دون الألفاظ، قاصداً بذلك الانقسامات التي قدم بها كلام عن المتضادين، إذ نوه أنه ليس من العقلاء من ينكر ذلك.
ب- النظر في إطلاق الألفاظ والاصطلاحات، وهي تتعلق عنده بالتشهي معللاً ذلك بأن الألفاظ طافحة مباحة، وأن الشرع لم يوقفها على معنى معين يمنع من استعمالها على وجه آخر.

إذ لو أن واضع اللغة وضع اللفظ لشيء في الأصل، فهو وقف عليه بالحقيقة، ولغيره استعارة، فهو لا يمنع منه، لكنه يرى أن الخوض فيه لا يليق بالمحصل الناضر في المعقولات، بل هو مسألة خاصة بالأدباء الناظرين في اللغات.

وعن سؤال مفترض هو: كيف يستجيز العاقل أن يقول: الكونان لا يتضادان، ومعلوم أنهما لا يجتمعان؟.

أجاب الغزالي بأن ذلك للقياس الخطأ الذي في نفسه، والذي لا يشعر به، وهو أن القول يتضادان، والقول لا يجتمعان واحد، إذ أن كل ما لا يجتمعان مما يوجب تسميتها بالمتضادين. وقد علم أن الكونين لا يجتمعان مما يوجب تسميتها بالمتضادين.

كما أنه لا يدري أن تسمية ما لا يجتمعان بالمتضادين غير ثابت، إذ يجب إرجاع هذا الأمر إلى أهل الاصطلاح^(٢).

(٣) حد الحياة:

اختلف في حد الحياة على عدة معاني منها:

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٨-٢١٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٩-٢٢٠).

١- المعنى الذي يجوز أن نطلق على من قام به اسم الحي. وهذا تعريف المعنى بلفظ يطلق على محل المعنى، إذ من قنع بهذا فقد رضي من العلوم بقشورها.

٢- ما يوجب كون الحي حياً، أو ما كان المحل به حياً.

٣- ما يصح بوجودها العلم، أو ما تصح بوجودها القدرة أو الإرادة.

وهذه المعاني الثلاثة هي من باب تعريف الشيء بذكر بعض توابعه، وعندما سئل عن اختياره في حد الحياة، أجاب أن هذا الكتاب لا يحتمله، ولكن يجب علينا النظر في الألفاظ الثلاثة، الحياة، الروح، والنفس، وننظر في المعاني والحقائق، معللاً ذلك بعدة أسباب هي:

أ- أن بعض الناس يقول ليس في الإنسان إلا حياة، وهي عرض قائم بجسمه، إذ اسم النفس والروح يرجع إليه.

ب- كذلك قول من يقول أنه لا بد سوى هذا العرض من شيء هو الروح، إذ هي جسم لطيف في داخل القلب والدماغ يجري إلى سائر البدن في العروق والضوارب.

ج- قول من يقول: أن هناك أمر ثالث، هو موجود قائم بنفسه غير متحيز يدير الروح، منبعه القلب، ومدبر كسائر أعضاء البدن بواسطته^(١).

وهنا ينبه الغزالي إلى كيفية نشأة هذا الخلاف، وكيف اختلفت بهم الطرق في حد الحياة على ثلاثة معاني هي:

الأول: الحياة عبارة عن الإحساس والقدرة فقط. وهذا الحد جاء بالنظر إلى النطفة وهي جماد لا يحس ولا يتحرك، وكيف تجول في أطوال الخلق حتى صار يحس ويتحرك، إذ علم أنه صوت فيه ما لم يكن من الإحساس والحركة الإرادية، حيث كان يظن أنه ليس في الوجود إلا الجماد، فخلق الله تعالى فيه الإحساس وقدرة الحركة، فلم يتجدد فيه إلا القدرة والحس.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢١-٢٢٢).

الثاني: الحياة عبارة عن استعداد فقط: وجاء هذا بالنظر إلى اللغات، حيث يرى الناظر أن هذا الجنين وهذا الإنسان في حال سكنته ليس فيه إحساس ولا قدرة، فظن عدم وجودهما إلا يخلقهما فيه، فهو من حيث استعداده لقبولها فيه يسمى حيا.

الثالث: الحياة عبارة عن تلك الصفة، وأثبت له صفة هي الحياة، وجاء هذا الحد من حيث اعتقاده أن الله قادر على خلق الحياة في كل جسم، والجماد جسم، ومن اعتقاده بأن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على خلق الحس والحركة في الجماد، فأنتج له أنه لا بد من صفة يختلف بها صاحب السكته عن الجماد، حتى يتصور خلف المس والقدرة فيه بسببه دون الجماد.

هذا بالنسبة لمن قنع بهذا النظر، وقرر مع نفسه أنه لا موجود إلا جسم وصفة يتهيأ بها المحل لقول الحس والقدرة.

لكنه يظهر أن هناك من جاوز هذا لسببين هما:

١- خبرته في مجال الطب.

٢- التفاته إلى أمور شرعية^(١).

أما من جاوز هذا لخبرته في مجال الطب فقد نظر إلى الأخلاط الأربعة أن لها بخار لطيف في غاية اللطف، وأن في القلب حرارة غريزية تتضح ذلك البخار وتلطفه، وتسرحه قوة في القلب في تجايف العروق الضواريب إلى سائر البدن، وأن القوى الحساسة تنتهي إلى العين والأذن وسائر الحواس الخمسة في هذا البخار اللطيف النافذ بلطفه في شبك الأعصاب، إذ أن هذا البخار هو الحمال لهذه القوى، ويجرى في سلك العروق، ويمد الأجسام اللطيفة التي فيها قوى الإحساس. ورأوا أن وقعت سدة في بعض مجاري هذا البخار سواء كانت في عصب أو عرف فإن الحياة تبطل في هذا العضو الذي انقطع عنه إمداد القلب الذي حالت بينه وبين العصب والعرض هذه السدة.

معتبرين عن هذا الهواء اللطيف بالروح، ومعتبرين أنها سبب الحياة في آحاد الأعضاء، مثبتين هذا الجسم اللطيف وهو الروح، وأنه سبب للحياة عندهم.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٢-٢٢٣).

وأما التفاتهم إلى أمور شرعية فهو نظرهم إلى النصوص التي ذكرت الروح والأرواح، وذكرت أن الشهداء أحياء وليسوا أموات، حيث زعموا أنه إن لم يكن إلا حياة هي عرض، وقد انعدم بالموت، فما الذي ذكرت عن حياة الشهداء وأجسادهم ميتة تشاهد دفنها، وكيف هم أحياء، والحياة عرض وقد انعدم، فلو لم يذكر لهم أنه عرض كالقدرة والعلم والحياة إن لم يكن ها هنا إلا جسم وعرض^(١).

إلا أنه وجد فريق آخر تغلغلوا زيادة تغلغل، وقالوا أن الروح تفارق الجسد نعم عند الموت صحيح، إلا أنه هناك موجود آخر هو النفس، وهي قائمة بنفسها، لا تتحيز، نسبتها إلى البدن كنسبة الله تعالى إلى العالم، لا هو داخل في العالم ولا هو خارج عنه.

معتبرين أن الروح جسم منقسم، وأجزاؤه متشابهة، إذ لو كان هو المدبر المدرك من الإنسان لكان لكل شخص أرواح كثيرة، وأن في جزء منها علم بالشيء وفي جزئها الآخر جهل به، حيث يكون عالمًا بالشيء وفي جزئها الآخر جهل به، حيث يكون عالمًا بالشيء جاهلاً به في نفس الوقت، وهذا يستلزم شيء واحدًا لا ينقسم، ومعلوم أن كل جسم منقسم، وزعمهم أن الجسم لا ينقسم محال، ولاحظوا أمورًا كثيرة منها إرسال الروح وإمساكها في خلال النوم، مستنتجين أنه إن لم يكن إلا جسم هو الروح لذكره الشارع، إذ المفهوم عندهم الجسم اللطيف، أما من لم يفهم عندهم هو وجوده لا خارج البدن ولا داخله، وهو الذي استحالة الأولون حسب ما أورده الإمام الغزالي.

ثم أجاب عن سؤال ذكر هو: ما الصحيح من ذلك، فنوه إلى أن المسئول لا يخلو من شيئين هما:

- (١) أن يكون جاهلاً بالأمر فلا يمكنه البيان.
- (٢) أن يكون عالمًا فلا يحل له الخوض فيه، لأن الروح سر الله تعالى كما كذلك القدر، والتي لم يرخص للنبي صلى الله عليه وسلم خوضها وشرحها مع أن الله تعالى أطلعها عليها، إلا أنه كان عبدًا فأمر بأمر فاتبع الأمر.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٣-٢٢٥).

إذ على كل مؤمن أن تتبع النبي ﷺ ، ويسكت عما سكت عنه، سواء عرفه أو لم يعرفه، وخاصة مع النصوص التي حرصت أشد حرص على عدم الخوض فيها، معتبراً أنه يوجد من أمة الإسلام من الأولياء والعلماء من كشف له هذا السر، إذ ليس في الشرع دليل على استحالة هذا الأمر^(١).

كذلك أجب عن سؤال آخر هو ما الصحيح من العبارات في حد الحياة التي هي عرض؟

فنه أن الناس في هذا الأمر اثنان هما:

الأول: من لا يثبت إلا العرض، وأقرب عبارة في حد الحياة عنده هو أنها الصفة التي بها يتهيأ المحل لقبول الحس والحركة.

الثاني: من يثبت النفس والروح، فهم قد لا ينكرون أنها عرض، ويوافقون على حدها السابق، وقد يقولون أنها كون البدن ذا روح ونفس، إذ يستعد لقبول القدرة والعلم من حيث أنه ذو روح ونفس فقط لا من حيث صفة أخرى، إذ لا يزيد على ثبوت النسبة بينه وبين الروح والنفس، كنسبة الإنسان منتعلاً لا يزيد عن كونه ذا نعل، وكونه ذا نعل لا يزيد على وجود نعل ووجود رجل وانطباق النعل على الرجل^(٢).

هذا بالنسبة للحدود التي انفرد بها في كتابة المحك، وهكذا أكون قد مررت على كامل الحدود التي ذكرها الغزالي، والتي نوه فيها إلى كيفية تطبيق القواعد العامة للحدود التي بنى عليها كلامه في الحدود الأرسطية، والتي سار فيها على نفس الطريق الذي سار عليه الفلاسفة كابن سينا والكندي والفارابي والخوارزمي.

ومما سبق أُستخلص ما يلي:

(١) أن الإمام الغزالي في موقفه من المنطق الأرسطي خالف علماء أصول الفقه في بيانهم لمعنى الحد، وأتى بتفصيل يوافق ما عليه المناطقة، ولهذا فهو يعتبر الحد جواباً عن الأسئلة التي تكون في المحاورات، وليس كل الأسئلة بل هو مختص ببعضها فقط، إذ مطالب الأسئلة عنده أربعة هي: ما يطلب بصيغة هل، وهو يسأل

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٥-٢٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٧-٢٢٨).

به عن أصل الوجود، وما يطلب بصيغة ما ويسأل عن ثلاث هي، شرح اللفظ وطلب لفظ جامع مانع يميز الشيء عن غيره، وطلب ماهية الشيء وحقيقة ذاته، وما يطلب بصيغته لم، والذي يسأل به عن العلة، وما يطلب بصيغة لم، وهو يسأل به بيان الشيء ممن هو من جنسه.

٢) هذه المطالب الأربعة لا تكون جواباً عن الحد إلا في الصيغة الثانية وهي ما، إذ اسم الحد يطلق على جواب ما يسأل بما في الأوجه الثلاثة اللفظي، والرسمي، والحقيقي.

٣) جواب "ما" ينقسم إلى ثلاثة أقسام الحد اللفظي، والذي لا يطلب منه السائل إلا شرح اللفظ، والحد الرسمي، والذي لا يطلب منه السائل إلا ذكر عوارض الشيء ومميزاته عن غيره، أما الحد الحقيقي فمراد السائل منه درك حقيقة الشيء وبيان كنهه.

٤) الحد الحقيقي لا بد فيه من أن يشتمل على جميع الذاتيات، وأن يكون جامعاً لجميعها حتى يتصور به كنه الشيء وحقيقته، ولا يجب استثناء شيء منها إلا إذا تغيرت الصفات الذاتية بشكل يؤثر في ماهية الشيء فعندما يجب ذكر ما يدخل في الماهية في وقتها الحالي فقط لا ما كانت عليه.

٥) يشترط في الشخص الذي يريد أن يحد شيئاً أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية، إذ الصفات الذاتية كل ما يدخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، أما اللازمة فهي ما لا يفارق الذات البتة لكن لا يتوقف فهم ماهية الشيء وحقيقته عليه، أما العرضية فهي ما يفارق الذات، وليس منه ضرورته الملازمة له، حيث تكون مفارقتة سريعة أو بطيئة.

٦) باعتبار أن السائل في الحد اللفظي والرسمي يقتنع بتبديل لفظ مكان لفظ، أو بما هو وصف جامع مانع، أما الحد الحقيقي فيختلف عنهما إذ يشترط فيه الغزالي أموراً هي:

- ١- أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصل.
- ٢- أن يذكر الحاد جميع الذاتيات ولو كانت ألفا بتقديم الأعم على الأخص.
- ٣- أن يذكر الجنس القريب ويتجنب البعيد مع وجوده.
- ٤- ألا يذكر الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة، والمشاركة المترددة.
- ٥- أن يوجز في عبارته ما استطاع، وألا يستعمل الاستعارة إلا في الضرورة.

(٧) تعريف الحد الحقيقي عند من يطلق اسم الحد على الحقيقي فقط هو القول الدال على تمام ماهية الشيء، وهو غير مفتقر إلى ذكر اللوازم والعوارض لأنها لا تدل على الماهية إذ لا يدل عليها إلا الذاتيات.

(٨) أشار الغزالي كذلك إلى تعدد واختلاف الحدود، لأن كل شخص يقبل نوعاً معيناً من الحدود، فمنهم من يستقر على الحد الحقيقي، معتبراً أنه إذا اختلف الاصطلاحات فيجب بالضرورة اختلاف الحدود، ممثلاً ذلك بالاختلاف في حد العقل، منوهاً إلى أن الحد الحقيقي لا تصور أن يكون متعدداً باعتبار الذاتيات لا تتعدد، مجوزاً اختلاف العبارات المترادفة فيه.

(٩) الغزالي مع تقسيمه للحد إلى لفظي ورسمي، وحقيقي، وقوله باختلاف الحدود وتعددتها إلا أنه وافق المناطقة القائلين بصعوبة الحد الحقيقي وتعسره، ممثلاً ذلك بعدم التمكن من إعطاء حد حقيقي للعلم لصعوبة ذلك واشتراك معانيه، معللاً ذلك بأنه إذا عجز عن إعطاء حد للمدركات كرائحة المسك وطعم العسل فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز، إذ المقذور عليه فقط شرح معنى العلم بتقسيم ومثال، معتبراً أن المثال يغنيها عن تكلف التحديد.

(١٠) الصحيح عند الغزالي أنه يجب أن تستقر المعاني في العقل أولاً ثم تأتي بعدها الألفاظ الدالة عليها، لأن ذلك هو السبيل القويم والمنهج السليم، راداً فيه قول من يقدم الألفاظ على المعاني، معتبراً أن الأشياء في الوجود أربع مراتب هي: حقيقتها في نفسها، وثبوت مثالها في الذهن، والتعبير عنها بصوت وهو العبارة، وتأليف الحروف التي تدل عليها وهي الكتابة، فالمرتبة الأولى والثانية ثابتة لا تتغير، والثالثة والرابعة تتغير مع تغير المكان والعصر.

(١١) أن تصوره في موقفه من الحد كان لتوجهه الديني أثراً كبيراً فيه، فلم يكن الإمام متأثراً بابن سينا ومتابعاً لأرسطو فحسب، بل كانت غايته ومراده إسلاميين، إذ بقيت حدود معالجته ضمن أفق أصول الاجتهاد، تدعيماً لقواعده، وما التصور إلا إحدى العمليات الإجرائية لهذا الاتجاه، فلم تكن أصول العقيدة العامل الوحيد في توجهه التصوري المنطقي الذي كان في كتبه، بل كانت اللغة العربية بينتها ومرادفاتها وطبيعتها المشخصة التي اعتمد عليها أيضاً.

(١٢) تأثر الغزالي بشكل واضح بمنطق أرسطو في المعيار، إذ بان تشابه آراء الغزالي بآراء ابن سينا الذي يعتبر أكبر الشراح لأرسطو، لكن ذلك لم يحل دون بقاءه في

إطار المعطيات الإسلامية التي فعلت فعلها في المبنى والمعنى، لكنه انتقل في المحك والمستصفي إلى طور جديد، أبقى فيه على التصور الأرسطي، لكنه بتحليل ومصطلحات وخلفيات إسلامية وعربية محضة، فأصبح القارئ لا يلاحظ آثار ابن سينا، بل يجد الغزالي يخط تركيباً جديداً، والمتتبع لأقواله يرى تشابه الغزالي وابن سينا في المعيار، إلا أنه في المحك والمستصفي انقلبت بنية التصور وبقي التوفيق والتطعيم، مع تركيز على الشروح اللفظية ودور التفسير وحل غريب القرآن والحديث. (١٣) أدخل الغزالي التصور الأرسطي ونقله عن ابن سينا، ليدعم فيه تصور الحدود في الأصول، حيث جعل المنطق معياراً شكلياً، فجرده عن العلوم الجزئية كالفقه والحديث والتفسير وطعمه بعلم الأصول من دون البحث في المسائل الفلسفية وكليات الوجود حيث أكمل ما بدأه الفارابي وابن سينا مع التوسع في ذلك بما يضمن تضمينه لعلم الأصول، حيث وضع مقدمة منطقية خالصة أبقى بالوضع المنطقي المشهور عند المناطق، وبهذه الخطوة قام الغزالي بتلخيص المادة المنطقية من الصياغة المختلطة بالمواد الكلامية واللغوية التي كانت شائعة فيمن قبله، حاسماً بذلك حالة التذبذب في الاستفادة غير المستقرة من علم المنطق عند المتكلمين.

(١٤) نظراً لقوة تأثير الغزالي في علم الأصول، فقد نسبت عملية إدماج أصول الفقه بالمنطق له من وقف مبكر حتى استقرت عند أكثر المؤرخين لهذا العلم، والذي جعل منتقديه يصفون عمله هذا بالبدعة التي عظم شأنها على الفقهاء حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة.

(١٥) مع تبنى الغزالي واحتضانه لعلم المنطق إلا أنه حينما أضافه بهذه الصورة البارزة فيه على أنه أراد كعمدة عامة للعقل الذي يبحث في العلوم الشرعية وغيرها، ونزع الثقة عن لا يمتلك الإدراك اللازم لهذا المنهج، وهذا الاشتراط الذي طالب به الغزالي تحول بدوره مع الأيام إلى ثقافة شائعة ساهمت في إعادة صياغة العلوم والمواصفات التي يجدر أن يتصف بها طالب العلم الشرعي المتأهل لمرتبة الاجتهاد.

(١٦) أفرد مساحة واسعة للحدود المفصلة التي تحصل بها الدربة بكيفية تحرير الحدود وتأليفها، إذ الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه، ويقع بها الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة حتى نستطيع مناظرتهم بنفس اللغة التي يستخدمونها، إذ لا نستطيع مناظرتهم إذا لم نفهم مرادهم، معتبراً أن ما أورده من الحدود المفصلة

شرحًا لما أرادوه بالإطلاق وليس حكمًا لما ذكروه، إذ يتوقف الحكم على البرهان عليها، منوهاً إلى أن هذه الحدود هي شرح للاسم إلى أن يقوم البرهان على صحتها، عندها فقط تعتبر حدودًا أما إذا لم يتم البرهان عليها فلا يمكن الاعتقاد إلا أنها شرحًا للاسم.

الباب الثاني

القياس الأرسطي بين الإمامين

الفصل الأول / القياس الأرسطي عند ابن تيمية

الفصل الثاني / القياس الأرسطي عند الغزالي

الفصل الأول

القياس الأرسطي عند ابن تيمية

المبحث الأول: مقدمات القياس "القضايا" عند ابن تيمية.

المبحث الثاني: الجانب النقدي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية.

المبحث الثالث: البديل الإسلامي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية.

المبحث الأول

مقدمات القياس "القضايا" عند ابن تيمية

وهنا ابن تيمية اعتبر أن القضايا مقدمات للقياس، وأن عملية القياس نفسها غايتها الحصول على حكم كلي أو قضية كلية، لذلك فإن نقده الموجه للقضايا موجهاً في نفس الوقت إلى العملية التي تدخل فيها كعنصر أساسي أو إلى العملية التي تدخل فيها كعنصر أساسي أو إلى العملية التي تؤدي إلى إنتاجها.

وعليه كان من الضروري أن يكون نقد القضايا مقدماً على نقد القياس ولواحقه، وقد انحصر نقده للقضايا في عدة مسائل هي:

أولاً: نقد الحد الأوسط:

تتبع ابن تيمية إلى أن الحد الأوسط الذي سمي من قبل الفلاسفة تارة بالدليل، وتارة بالتعليل^(١)، هو المحور الأساسي الذي تدور حوله نظرية القياس الأرسطي، لذلك وجه إليه نقداً قوياً، وحتى يتم الوصول إلى نقده للحد الأوسط؛ لابد أن يذكر رأيه في التصديقات، والتي يقول عنها بأن المناطقة معترفون بأن منها ما هو بديهي ومنها ما هو بديهي ومنها ما هو نظري، لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية، معللاً ذلك بافتقار النظري إلى البديهي، وهنا يستخلص ابن تيمية نقداً سفسطائياً وجهه من قبل إلى مبحث الحد وهو نسبة الضرورة والاكتمال^(٢)، حيث يقول: فالفرق بين البديهي والنظري، إنما هو بالنسبة والإضافة^(٣).

فقد يكون البديهي عند شخص ما نظرياً عند غيره، فلا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يتعسر على آخر الحصول عليه بالنظر^(٤).

(١) مسمى عند ابن سينا بالدليل، وعند الحاجب بالتعليل، ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣١) - (١٣٢).

(٢) انظر: علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٠٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣٠).

(٤) انظر: عفاف الغمري المنطق عند ابن تيمية، ص(١٢٩-١٣٠).

وبهذا يريد أن ينفي الحاجة إلى الحد الأوسط الذي يربط بين المقدمتين، فإذا كانت وظيفة الحد الأوسط للقياس هي مجرد ربط للحدين الأصغر والأكبر في النتيجة بناء على نسبته إلى الحد الأكبر في المقدمة الكبرى، وإلى الحد الأصغر في المقدمة الصغرى، إلا أن مثل هذه الطريقة لو صحت فليست الطريقة الوحيدة للتفكير، هكذا يراها ابن تيمية، حيث يرى أننا نستطيع التفكير السليم دون أن نحتاج إلى فكرة متوسطة أو إلى حد أوسط، لأن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية التي تستند إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة، فيقول: "البديهي في التصديقات: هو ما يكفي تصور طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما أو ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته بديهياً لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول، وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهياً أو لم يكن"^(١).

وذلك يرجع في رأيه إلى اختلاف الأفراد في قدراتهم العقلية وبالتالي فمنعهم من لا يحتاج إليه، قائلاً: "فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية بياين بها غيره مباينة كبيرة، وحينئذ يتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصور التام "اللوازم" التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام"^(٢).

ولعل السبب في إنكاره الحاجة إلى الحد الأوسط في القضايا البديهية والضرورية، هو أنه قد أدرك أننا يمكننا أن نصل إلى هذه القضايا بحدس عقلي معصوم من الصواب والخطأ أو فوقهما، وهذا ما يقول به كثير من المناطق بل والفلاسفة كذلك، خاصة من يقول بإمكان قيام المعرفة الحدسية المباشرة التي تتم بلا مقدمات، ولا تكون نتيجة لعمليات برهان تعتمد على أفكار متوسطة، أي على حدود وسطى في برهان وقياس"^(٣).

أما في غير القضايا البديهية والضرورية، فإنه يرى أن العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي اللازم للموضوع. أما الذاتي فلا يُحتاج فيه إلى حد أوسط أو دليل أو

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣٠-١٣١).

(٢) المصدر السابق، ص(١٣١).

(٣) انظر: عزمي إسلام، ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطي، مقال نُشر بمجلة الكاتب، العدد ٣٧، أبريل سنة ١٩٦٩م، ص(١٢٧)، نقلاً عن عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٣١).

تعليلاً، إنما هو يبين نفسه، أما اللوازم فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج، وعلى هذا فالتفريق بين الذاتي واللازم إنما هو تفريق صناعي متكلف لا أساس له في رأي ابن تيمية، حيث أن الذاتيات واللوازم تتشابه في أن البعض من اللوازم لا يحتاج إلى حد أو وسط لإثباتها، وبهذا يدحض حجة القائلين بالفرق بين الذاتي واللازم عندما يوضح أن الذاتي عمومًا ما يثبت بغير وسط، وأن اللازم ما كان يحتاج إلى وسط أو دليل، وقد عرف أن من اللوازم ما يثبت بغير وسط، فأصبح والحال هكذا لا فرق بين الذاتي واللازم^(١).

أما إذا كان المراد بالحد الأوسط أنه الدليل الذي يعلل به الثبوت الذهني لا الخارجي، فهذا أمر يختلف فيه الناس في رأيه حيث يقول: "ولا ريب أن ما يستدل به سواء سمي قياساً أو برهاناً أو غير ذلك، قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الأمر، ويسمى قياس العلة وبرهان العلة وبرهان لم، وقد لا يكون كذلك، وهو الدليل المطلق، ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة، وبرهان أن"^(٢).

إذ أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة، وسماه المنطقة برهان اللم، أي ذكر ما يجاب به عن لم، وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقة برهان الآن، أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علة، ومثال قياس العلة في المحسوسات قولنا: هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فنقول: هذا شبعان فإذن هو قريب العهد بالأكل، ومثاله من الفقه قولنا: هذه عين بخسة فإذن لا تصح الصلاة معها، وقياس الدلالة عكسه، وهو أن نقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذن هي بخسة^(٣).

وهذا مراد فلاسفة المسلمين بالوسط، وهذا تختلف فيه أحوال الناس، ويكاد ابن تيمية هنا يعترف بفائدة القياس لا من ناحية التوصل إلى التصديق إلى العلم في ذاته، وإنما من ناحية عقلية أو ذهنية، فالعملية القياسية هي تعليل ذهني فقط لشيء في الخارج لكنها لا

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣١-١٣٢).

(٢) المصدر السابق، ص(١٣٢).

(٣) انظر: الساوي، البصائر النصيرية، المطبعة الكبرى الأميرية، (بولاق-مصر)، ط ١، ١٣١٦هـ-١٨٩٨م،

ص(١٤٧-١٤٨)، والغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٣٢).

تصل أبدأً إلى إقامة شيء أو علاقة خارجية موجودة فعلاً، ولهذا يلجأ إليها المناطقة لإثبات الحكم أو تعليقه في نفسه، لكن ابن تيمية يرى أنهم مختلفون حتى في هذا، البعض يستخدم قياس الدلالة أو برهان الدلالة، وبهذا يتضح نسبة التصديقات عند ابن تيمية، إذ يعتبر القياس تعليل للشيء الموجود في الخارج، فكل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها، ويحكم عليها من خلال نفسه، فهذا هو استخدام البعض قياس أو برهان الدلالة، والبعض الآخر قياس أو برهان العلة، إذ هكذا يكون تفاوت قوى الناس الذهنية واختلافها، مما جعل ابن تيمية يضع أسس فلسفة النسبية واضحة في هذا النقد فيقول: أن معرفتنا تتفاوت، ونصل إليها بطرق مختلفة^(١).

وهو لا يقول بعدم الحاجة مطلقاً للحد الأوسط، إذ أنه لا ينكر حاجة بعض الناس في بعض القضايا إليه، لأن كثيراً منهم تكون القضية عندهم حسية أو مجرية أو برهانية أو متواترة بينما تكون عند البعض الآخر معروفة بالنظر والاستدلال، كما يؤكد على عدم احتياج من كانت عنده القضايا حسية أو متواترة إلى الحد الأوسط إلا كوسيلة لإقناع الغير بطريقة ضرب الأمثال، فيورد الأدلة العقلية والسمعية لإقناع المخاطب في حين أن هذه القضايا ثابتة لديه لأنه يعلمها بالحس أو بالتواتر الذي يغنيه عن الاستدلال عليها، لكن غيره يحتاج لعلمها بالدليل، وفي هذا يقول: "ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه بل لغيره، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها حتى يضرب له أمثلة ويقول له أليس كذا؟، ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون حد أوسط عند المخاطب، بما لا يحتاج إليه المستدل، بل قد يعلم الشيء بالحس، ويستدل على ثبوته لغيره بالدليل"^(٢).

كما يرى أننا نستطيع الاستغناء عن القياس المنطقي إذا ما تم لنا تصور الحد الأوسط تصوراً تاماً، إذ لا لزوم لوضع قياس برهاني حتى نصل إلى نتيجة، بل مجرد هذه النتيجة بعملية ربط عقلي بين أطراف القضية الواحدة استناداً إلى تداخل الحدود بعضها ببعض أو مساواتها لها، ويضرب مثلاً من قياس التداخل الذي له ثلاثة حدود، الأصغر والأوسط والأكبر، فيقول: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فالمسكر هو الحد الأصغر،

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣٢-١٣٣).

(٢) المصدر السابق، ص(١٣٣).

والخمر هو الحد الأوسط، والحرام هو الحد الأكبر، وفي هذا يقول ابن تيمية: "إن الأصغر لابد أن يكون داخلاً في الأوسط لأنه أخص منه أو مساوياً له، والشيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره كما يدخل الإنسان في الحيوان، فإن الحيوان أعم. وكذلك الإنسان والناطق والضحاك متلازمة، فكل منها يتناول الآخر، فكذلك التداخل في الأحكام الشرعية، فإن كل من شرب الخمر ثم شرب ثم شرب كفاه حد واحد، والنتيجة المطلوبة هي كل مسكر حرام"^(١).

كما يرى أن قياس الشمول والتمثيل متلازمان، إذ كل ما يعلم بقياس الشمول يعلم بقياس التمثيل أيضاً، وقياس الشمول لابد فيه من الحد الأوسط مكرراً في المقدمتين، محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى، والحد الأوسط فيه هو مناط الحكم، أي القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع في قياس التمثيل، فإذا قيل: النبيذ حرام قياساً على الخمر لأنه مسكر، والمسكر هو علة التحريم، وبين ذلك بدليله كان قياساً صحيحاً^(٢).

وإذا قيل النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام فهذا أيضاً صحيح، والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحته المقدمة الكبرى الكلية بقيمة صاحب قياس التمثيل على علة الوصف، وأن الجامع وهو الوصف المشترك، الذي هو الحد الأوسط في قياس الشمول هو مستلزم للحكم، وهو علة في الأصل، كما يقيمه صاحب قياس الشمول على أنه الحد الأكبر لازم للأوسط، وكل ما يمكن الاستدلال به على المقدمة الصغرى، يمكن الاستدلال به على ثبوت الوصف في الفرع، فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الجامع المشترك أو المناط في التمثيل، والحد الأصغر في قياس الشمول هو الفرع في قياس التمثيل، فميزة قياس التمثيل هو ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، لكن قياس الشمول لا يحتوي على هذه الميزة، وبهذا يستوي قياس التمثيل مع قياس الشمول ويكون فيه ما في قياس الشمول مع زيادة الميزة المذكورة^(٣).

فالتصور التام للحد الأوسط عند ابن تيمية يغني عن القياس المنطقي، ممثلاً ذلك بعلم الإنسان أن الخمر حرام، فإنه قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر، فصار علمه

(١) المصدر السابق، ص(٣٩٦-٣٩٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٩٨-٣٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٩٩-٤٠٠).

بجميع مفردات الخمر سواء، فيعلم أن هذا المسكر حرام، وهذا المسكر حرام، وأمثال ذلك فيعلم شمولها لكل مسكر، فإذا تجدد له هذا العلم فإنما يجدد له علمه بالعموم، وعلمه بالعموم يعود إلى تصوره التام بمسمى الخمر، فإذا حصل له هذا التصور الجامع لم يكن بحاجة إلى القياس المنطقي^(١).

كما أنه يفرض الحد الأوسط كضرورة منطقية وضعية يجب أن يرسم في صورة القياس المنطقي، واضعاً لذلك بديلاً هو الحد الأوسط القائم على الوصف الجامع المشترك وهو الميزان، فالميزان هو القدر المشترك الذي تقاس به الفروع على الأصول في الشرعيات والعقليات، وقد سمي هذا بالحد الأوسط التيمي^(٢).

وفي هذا يقول ابن تيمية: "فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر، فكذا الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات، تعرف بالموازن المشتركة بينها، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى الحد الأوسط"^(٣).

ثانياً: نقض القضية الكلية:

يرى المناطقة أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي، وعندهم لا بد من قضية كلية موجبة، ولما كانت القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهرية لهذا قالوا: أنه لا إنتاج عن قضيتين سالبتين، ولا عن قضيتين جزئيتين في شيء من أنواع القياس، لا بحسب صورته كالحمل والشرطي المتصل والمنفصل، ولا بحسب مادته لا البرهاني ولا الخطابى ولا الجدلي ولا الشعري^(٤).

وفى هذا يرد ابن تيمية بأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية فلا بد أولاً من معرفة هذه القضية إذا كانت كلية أم لا، وذلك لمعرفة مدى صلاحيتها في تحصيل العلم، فإذا عرفنا أنها كلية، فالعلم بتلك القضية الكلية يقول ابن تيمية: "إن كان بديهياً أمكن أن

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٠).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٣٤).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤١٦-٤١٧).

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم، (بيروت-لبنان)، ط١،

١٩٨٠م، ج١، ص(١٥٢)، وص(١٦٢-١٦٣).

يكون كل واحد من أفرادها بديهيًا بطريق الأولى، وإن كان نظريًا احتاج إلى علم بديهي فيفضي إلى الدور أو التسلسل"^(١).

وهذا يحدث في كل القضايا الكلية البديهية التي يجعلها المناطقة مبادئ البرهان، ويسمونها واجبة القبول، سواء كانت حسية ظاهرة أو باطنة أو كانت من المجربات أو المتواترات أو الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من اليقينيّات الواجب قبولها، مثل العلم بكون ضوء القمر مستفادًا من الشمس، إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس.

لذلك تراه ينكر في البداية القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم، كما ينكر أن تسمى بواجبة القبول، إذ لا تعتبر من البديهيات كما لا تعتبر قاعدة يتم الانطلاق منها إلى الجزئيات للوصول إلى نتائج صحيحة، معللاً، ذلك بأنه إذا كانت هي نفسها تحتاج إلى إقامة الدليل على صحتها، فكيف تكون طريقًا صالحًا للإنتاج، لذلك تراه يركز على ضرورة اتخاذ القضية الجزئية منطلقًا إلى القياس بعد التجربة الحسية والتحقق من صحتها بكافة الأدلة المؤدية إلى الحقيقة"^(٢).

فهو يرى أن كل برهان فيه هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية، فما من قضية من هذه القضايا التي تجعل مقدمة البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيرًا، ممثلاً ذلك بعلم الإنسان أن ضوء القمر مستفادًا من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس، كما يعلم القضايا العقلية المحضة كقولنا: أن الواحد نصف الاثنين من غير استدلال على ذلك بالقيمة الكلية، كما القول بأن الكل أكبر من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، مما ينتج عند ابن تيمية أن هذه القضايا يمكن العلم بها بدون توسط القضية الكلية، كذلك نوه إلى حكم التضاد العام وحكم التناقض التي هي أحكام جزئية تنتقل منها إلى الحكم العام"^(٣).

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٤٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٩-١٥٠).

فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي محسوس تجريبي لا كلي عقلي، أي أنها ليست بديهيات بل مسلمات.

وبهذا النقد يسبق ابن تيمية المناطق المعاصرين الذين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية، أي قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات، وإنما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة.

والذي أثبتت فيه التجربة أن هناك حقيقة، ثم صورت لنا قوانين الفكر، التي هي المميزات العامة لهذه الحقيقة، فهذه الحقيقة هي هي، ولا يمكن أن تكون هي ونقيضها في الآن عينه، وهي إما أن تكون هي أو لا تكون هي، وتنتهي فكرة المناطق المعاصرين إلى أن التجربة هي التي قدمت لنا فكرة هذه القوانين، وأن العقل هو الذي استمدها وصاغها من التجربة كتجربة فحسب، التي يثبتها التجريبيون ووصفها العام، إذ أن الأمم الخالية من التجربة أو التجريب العلمي لم تصل إليها قط، كما أثبت علماء الاجتماع أن هناك من يجمع بين المتناقضين، وأن هناك من يتخيل الشكل الواحد في الآن عينه في مكانين مختلفين، والتجربة وحدها من حيث هي من تمدنا بمسلمات الفكر أو قوانين الفكر^(١).

كما يمكن استنتاج أن ابن تيمية وصل إلى نقص قاض لأسس المنطق الأرسطي، متمثلة في أن كل برهان يشتمل قضية كلية فيه مصادرة على المطلوب، فلا يعطى شيئاً جديداً على الإطلاق، سابقاً فيه الفلاسفة المعاصرين القائلين بأن القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن أحد شروط الاستدلال عندهم هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات، فالقياس يقع في مغالطة المصادرة على المطلوب^(٢).

كما سبق الشكاك التجريبيين الذين يقولون أن القياس المعتمد على مقدمة كلية، والذي تكون إحدى المقدمتين أو كليهما كلية، وإلا فلا يعقد القياس، إنه ينطوي على دور فاسد لا يعلمنا شيئاً، لأن النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات، فلا فائدة فيه لأنه تحصيل حاصل^(٣).

(١) انظر: علي سامي النشار، المنطق السوري، ص(٨١-٨٢).

(٢) انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص(٢٢٠-٢٢٤).

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص(١١٩).

وقد أشار إلى نفس النقد في العصور الحديثة جون ستيوارت مل أيضاً، ووجهه نحو القياس الأرسطي، متأثراً في ذلك بسكيستوس أميريكوس^(١)، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الفكر الإنساني يحيا في حلقات متصلة^(٢).

ولم يكتف بالقول بأن كل برهان يشكل قضية كلية فيه مصادرة على المطلوب، بل حاول تحطيم صرح العلم الأرسطي كله، الذي يقرر أن العلم الحقيقي هو العلم اليقيني، وأن العلم الجزئي المتغير ليس علماً على الإطلاق، إذ أن المناطقة يقولون أن البرهان لا يفيد إلا الكليات، وأن أشرف الكليات العقلية المحضة التي لا تقبل التغيير والتبديل، والتي تحصل بالقضايا العقلية الواجب قبولها، بل إنما تكون في القضايا التي جهتها الوجوب، كما يقال كل إنسان حيوان، وكل موجود فأما واجب وإما ممكن، ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغيير، فهي التي تكمل بها النفس وتصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير، فيرد على هذا الزعم بقوله: "إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان"^(٣).

كما يقرر أنه لا كمال للنفس في تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية، وليس فيها علم بالله الذي لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذللاً^(٤).

محاولاً بذلك أن يطبق قاعدة عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث في الإلهيات، وهي الوجود، وواجب الوجود، وممكن الوجود، موضحاً أن في هذه المباحث لم ينتج البرهان شيئاً، وأن مبحث الوجود ولواحقه، وهو العلم الأعلى عند المناطقة لا يمكن الوصول إليه بالكليات.

(١) انظر: توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، دار المعارف، مصر، ص(١٤٠).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٣٦-١٣٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٦٤-١٦٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٤).

وهذه المباحث هي:

١- تصور معنى الوجود فقط، فهو أمر ظاهر عند ابن تيمية، مشيراً إلى أن المناطقة مسلمين بذلك، مما ينتج عدم الحاجة إلى حده أو البرهنة عليه، وليس هو المطلوب باستدلالهم العقلي، وإنما المطلوب أقسامه، وفي هذا يقول: "ونفس انقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول، قديم وحادث، هو أخص من مسمى الوجود، وليس في مجرد انقسام الأمر العام في الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضي علماً عظيماً عالياً على تصور الوجود"^(١).

٢- واجب الوجود، هو أشرف الموجودات ووجوده معين لا كلي، وواجب الوجود يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه، وفي هذا يقول ابن تيمية: "قبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه لا واجب الوجود ولا غيره، وإنما يدل على أمر كلي، والكلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه، ومن لم يتصور ما يمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله"^(٢).

لذلك لا نستطيع معرفة واجب الوجود بواسطة البرهان، ولا معرفة الجواهر العقلية عندهم، وهي "العقول العشرة"، ولا شيء من النفوس ولا الأفلاك بل ولا العناصر ولا المولدات، وهذه جملة الموجودات عندهم، مقرراً أنها كلها جواهر معينة لا أمور كلية، ومن ثم فلن نستطيع معرفة شيء منها بالبرهان^(٣).

ويؤكد كذلك على أن واجب الوجود، والذي هو تبارك وتعالى لا يدل عليه القياس الذي يدعونه، وإنما يدل قياسهم على أمر مشترك بينه وبين غيره^(٤).

٣- ممكن الوجود، والبرهان لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فيها، لأن الموجودات الممكنة ليس فيها ما هو واجب البقاء على حال واحدة، أزلاً وأبداً، بل هي قابلة للتغير والاستحالة^(٥).

(١) المصدر السابق، ص(١٨٠-١٨١).

(٢) المصدر السابق، ص(١٨٠).

(٣) يشير في هذا إلى بعض مفكري الإسلام الذين يجعلون أكثر من عشرة، وأن ابن تيمية يرى أنها جواهر معينة لا أمور كلية، انظر: المصدر السابق، ص(١٦٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٢-١٩٣).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٠).

مقررًا في النهاية أن الفلاسفة: "لم يعرفوا ببرهانهم شيئًا من الأمور التي يجب دوامها لا من الواجب، ولا من الممكن، وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علمًا يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم، فضلاً عن أن يقال: أن ما تكمل به النفس من العالم لا يحصل إلا ببرهانهم"^(١).

وإذا كان ابن تيمية قد أوضح لنا أن البرهان المستند إلى قضية كلية لن يؤدي إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود وهما أعيان معينة موجودة في الواقع، فإنه يبين لنا أن ذلك لأن البرهان يستند على آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة لا وجود لها في الواقع، من أهمها الماهيات المجردة من حيث هي هي، والتي يرى أنها موجودات لا وجود لها في الحقيقة، فليس في الخارج الإنسان من حيث هو هو، ولا الوجود من حيث هو هو، مقررًا بأن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود المثل الأفلاطونية، والأعداد المجردة الفيثاغورثية، وليس لهذه ولا تلك وجود خارجي، بل هي أمور مقدرة في الذهن، مشيرًا إلى أساس خطأ الفلاسفة في قولهم بالماهيات المجردة مبني على عدم تفرقتهم بين نوعين من الإمكان، وهما: الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، والذي يريد فيه الوصول إلى أن الإمكان الخارجي لا يعرف مطلقًا بمجرد العلم بعدم الامتناع، لذلك لم يكن كل ما يتصور في الذهن موجودًا في الخارج^(٢).

ومنشأ هذا الخطأ اعتقادهم أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلي المطلق موجودة في الخارج وجودًا مقارنًا للأشخاص، وابن تيمية يرى أن هذا خطأ معللًا إياه بعدم وجود الإنسان المطلق إلا في الذهن، مما جعل البعض يرى أن هذا هو المذهب الاسمي عند ابن تيمية متبنيًا وواضحًا^(٣).

ويشير ابن تيمية إلى أن أصناف اليقينيات عند المناطق ليست كلها متضمنة قضية كلية على الإطلاق، بعكس ما يدعيه المناطق من ضرورة أن يكون كل قياس من قضية كلية، فليس كل اليقينيات فيها قضية كلية، وفي هذا يقول: "كما حصروا اليقين في الصورة

(١) المصدر السابق، ص(١٩٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٣-٣٦٤).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٤٠).

القياسية، حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات، والمتواترات والمجربات والحدسيات، ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا^(١).

أما الحسيات فيرى أنها طريق يقيني يحصل به العلم بدون القضية الكلية، حيث قال: "فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني"^(٢).

منوهاً إلى تمثيل المناطقة بإحراق النار الذي ليس لهم علم بعموم هذه القضية، وإنما يحصل ذلك بالتجربة والعادة، التي هي من جنس قيام التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي، ممثلاً ذلك بقول القائل: أن كل نار تحرق كل ما لاقته، فهو خطأ معللاً ذلك بكون المحل الذي تعرض للنار يكون قابلاً للاحتراق، إذ علم أن النار لا تحرق كل شيء كالياقوت، فالكليات لا بد أن يدركها العقل، وطريق إدراكها عند ابن تيمية قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء^(٣).

كما نوه إلى أنه ليس في القضايا الحسية قضية كلية لا يمكن نقضها، هذا إن وجدت قضية حسية كلية، موضحاً فكرته بأن القضية الحسية ليست كلية فيقول: "وإنما القضية الحسية أن هذه النار تحرق، فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم، ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك، وهذا إذا علم علم في جميع المعينات، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا"^(٤).

وبهذا يصور لنا الطريق الذي يسلكه الإنسان للوصول إلى العلم بواسطة الحس، فعندما يدرك الحس الشيء المعين يأتي بعده دور العقل في تعميم الخاص على العام إذا

(١) السيوطي، صوت المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج ١، ص (١٦٠)، وانظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٢٩).

(٢) المصدر السابق، ص (٣٤٥).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٣٤٥-٣٤٦).

(٤) المصدر السابق، ص (٣٤٦).

تشابها في كل الظروف، وهو كما تبين من النص السابق من جنس قياس التمثيل، كما يذهب إلى أنه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها، إذ أن الفلاسفة أنفسهم يجوزون خرق العادات، إلا أنهم يعتبرون أنها تحدث وفقاً لأسباب فلكية أو قوى نفسانية أو أسباب طبيعية، فهذه هي أسباب خرق العادات عند الفلاسفة، معتبرين أن معجزات الأنبياء وكرامات الأوليات، وكذلك السحر تعود إلى هذه الأسباب نفسها وهو قول فاسد كما يشير إلى ذلك ابن تيمية^(١).

وأما الوجدانيات الباطنة، فهي الطريق الثاني الذي يمكن تحصيل اليقين بواسطته بدون القضية الكلية، إذ أنها لا يوجد فيها كلي مطلقاً، فهي إدراك جزئي لا يتشارك فيه اثنين، كإدراك كل إنسان لجوعه وعطشه، وحب وبغضه، وألمه ولذته، فهي كل جزئيات، وإنما يعلم الإنسان حال غيره، والقضية الكلية تعلم بقياس التمثيل، إذ لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر، حيث يقول: "ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة، وإن اشتركوا في نوعها، فهي تشبه العاديات"^(٢).

أما المجريات فهي أيضاً جزئية، لأن التجربة لا تقع إلا على أمور معينة^(٣).

وكذلك المتواترات فهي: أيضاً جزئية، لأن المتواتر هو: "ما علم بالحس من مسموع أو مرئي، فالمسموع قول معين، والمرأي جسم معين، أو ولون معين، أو عمل معين أو أمر معين"^(٤).

وأما الحدسيات فلا يمكن اعتبارها كلها يقينية أيضاً، ولكن على فرض هذا فهي تشبه المجريات، إذ الفرق بينهما يعود إلى أن المجريات تتعلق بأفعال المجربين، والحدسيات تكون من أفعالهم، وبعض الناس يعد الكل تجريبات^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٦-٣٤٧).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٤٧).

(٤) المصدر السابق، ص(٣٤٧-٣٤٨).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٢٤٨).

كما ينوه إلى أنه لم يبق مع المناطقة قضايا يمكن اعتبارها كلية إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية، والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الاثنين، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ونحو ذلك، وهذه المقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية، وبهذا يتبين أنه حتى القضايا الكلية البرهانية الوحيدة التي يستعملها المناطقة في قياسهم، والتي يجب عندهم القطع بكليتها فعلا، لا تستعمل في شيء من الموجودات المعنية، وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية، فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعنية بالقياس البرهاني^(١).

كما يرى أن الناس يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات فإنهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب، ويرون جنس السحاب والبرق، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه هؤلاء، أما الشم والذوق واللمس، فهذا لا يشترك فيه الناس في شيء معين، بل الذي يشبه بعض الناس ويذوقونه، ويلمسونه غير ما يشمه ويذوقه غيرهم، لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين، وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجريب والحدس، فقد يتواتر لدى قوم أو يجربون ما لم يتواتر عند غيرهم أو يجربون، فإنهم متفقون في معرفة الجنس مختلفون في معرفة عين المجرب^(٢).

كما اعتبر قول المناطقة أن المتواترات والمجربات والحدسيات يختص بها من علمها، فلا يقام بها برهان على غيرهم من الخطأ، لأنهم يرون أنها ليست يقينية بينما يعتبرون الحسيات التي هي المشمومات والمذوقات والملموسات قضايا كلية يقينية، والمسألة عكسية تماما، لأنه يرى أن المتواترات والمجربات أقرب إلى اليقين من الحسيات، فالمتواترات تنقل بواسطة عدد كبير من الناس، وتسمع من عدد كبير أيضا، بخلاف الحسيات التي يختص بها من أحسها، فلا يمكنه أن يقيم على هذه برهانا على غيره، وعلى فرض مشاركة البعض به في تلك الحسيات فلا يمكن علمها لمن يحسها إلا بطريق الخبر^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٩ - ٤٣٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٣٠).

فالعلوم الفلسفية في رأي ابن تيمية هي من المجربات، لأنه إذا حاولنا أن نرجع العلوم الفلسفية إلى شيء من هذه المواد التي يدعى المناطقة أنها يقينية، وأنها مقدمات للبرهان، فإنه يتبين أن عامة ما عندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات، أما عامة ما عندهم من العلوم العقلية والطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهي من المجربات، وهذه العلوم لا يقوم فيها برهان على المنازع، معللاً ذلك بعودتها إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر، فلا تتواتر تلك القضايا تواتراً يقينياً، بل يمكن أن نقول أنها تنقل بواسطة ما يسميه الفقهاء والمحدثين بخبر الواحد^(١).

هذا وقد اعتبر ابن تيمية ما ذكره المناطقة في كتبهم من القضايا التجريبية والحدسية، والتي يعتبرونها متواترة أنها من خبر الواحد، لأن غاية ما يوجد عندهم أن يقال هذا مما رصد فلان، وأن يقول هذا مما جربته أنا، أو ذكر فلان أنه جربه، أو نحو ذلك من الحكايات، وهذا ليس فيه من التواتر شيء بل هو خبر الواحد^(٢).

أما إذا ذكر المناطقة أن جماعة جربوا تجربة ما، أو رصدوا شيئاً معيناً، فإنه يرى أن غاية ما يستطاع قوله في هذا أنه من التواتر الخاص الذي تنقله طائفة.

فإذا كان المناطقة الأرسطيون يزعمون أن ما تواتر عن الأنبياء لا يقوم عليه برهان وهو ما قام اليقين على صدقه، فكيف يمكنهم أن يقيموا البرهان على مثل هذا التواتر الخاص^(٣).

وفي هذا يقول: "معلوم أن من شياطينهم من يقول من الفلاسفة المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع، ليدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء من الآيات والبراهين والمعجزات التي بعثوا بها، كما يدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات، فيقال لهم: من المعلوم بالاضطرار أن خروج محمد صلى الله عليه وسلم ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم.^(٤)

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٣٢-٤٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٣٧).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٣٨).

(٤) المصدر السابق، ص(٤٣٦).

كما نوه إلى أنه إذا كانت هذه حالة العلوم الطبيعية والفلكية، وهي أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عند المناطقة الأرسطيين، يتبين لمن ينظر في كلام معلمهم الأول أرسطو في الإلهيات أنهم كانوا وثنيين ولا يعرفون شيئاً، حيث قال: "لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين، وأن كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمر"^(١).

ولا يقصد بالأمر الإلهية ما علمه الأنبياء بطريق الوحي، وما أخبروا به من الغيب، لأن ذلك أمر عظيم وأعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة، بل يقصد العلوم العقلية التي بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الله وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وما يتعلق بالنبوات واليوم الآخر، والذي بين كثيراً منه الرسل بالأدلة العقلية، وهذه العقليات الشرعية المتعلقة بالإلهيات ليس عند الفلاسفة ما يدل عليها في علومهم، وأن أكثر كلام ابن سينا مثلاً في الإلهيات مبني على مقدمات سفسطائية ملتبسة ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية، وكلامه في توحيد الفلاسفة، وكلامه في أسرار الآيات، وقدم العالم وغير ذلك^(٢).

وآخر ما وجه من نقد للمواد الكلية اليقينية قوله: "تقسيمها منتشر غير منحصر يتعذر إقامة الدليل عليه"^(٣).

فإذا كان المناطقة كابن سينا ومن تبعه قالوا بأن القضايا الواجب قبولها مثلاً هي الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وربما زادوا على ذلك قضايا أخرى حدودها، فإن ابن تيمية ينوه إلى أنهم لم يذكروا دليلاً على هذا الحصر، مما يعني أنه لا يلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوماً، فلا يكون المنطق الأرسطي بهذه الحالة آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ، معللاً ذلك بأن القضايا التي يمكن العلم بها بدون الطرق المنطقية لا يمكن وزنها في هذه الآلة، خاصة وأنهم يكذبون بما لا يستدل عليه بقياسهم كأخبار الأنبياء^(٤).

(١) المصدر السابق، ص(٤٣٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٣٩-٤٤٠).

(٣) المصدر السابق، ص(٤٨٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٤٨٢).

وعلى هذا لا يمكن معرفة أشرف العلوم بالطرق المنطقية، مما يستلزم أمرين هما:

- ١- أنه لا حجة لهم على ما يكذبون به، مما ليس في قياسهم دليل عليه.
- ٢- أن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه، كما أنه لا يفيد السعادة ولا النجاة^(١).

وبهذا النقد يثبت لنا ابن تيمية عدم استقرار هذه المواد، إذ البعض منها يندرج تحت اسم واحد، أو ينقسم فرع منها إلى أقسام، ودعوى عدم الحصر أو انتشار التقاسيم حجته يوجهها إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو فيقول: "قلا دليل لديهم على حصر أقسام الوجود في المقولات العشر، حتى جعل بعضهم أجناس الأعراض ثلاثة وقيل غير ذلك"^(٢).

كما قال: كذلك لا دليل لهم على حصر الموجودات في الجواهر الخمسة^(٣).

أيضاً حصر طرق الاستدلال في ثلاثة فقط، القياس والاستقراء والتمثيل حصر باطل لا دليل لهم عليه، ولا يشمل كل طرق الاستدلال^(٤).

هذا وقد اعتبر نقده رحمه الله إشارة إلى اتجاه عام هو أن المنطق الأرسطي شيء وضعي اصطلاحي، لا يصلح أن يكون قانوناً عقلياً ملزماً يحتكم إليه، معللاً ذلك بوجود طرق أخرى مثله، وربما تكون أفضل منه في الوصول إلى اليقين، لأن تقاسيم هذا المنطق لم يستقر بعد، كما تصل إلى درجة اليقين النهائي الذي لا ينفد إليه الشك والظن، فهو شيء نسبي بين النظائر عموماً سواء كانوا مسلمين أو يونان^(٥).

وبعد أن نقض القضية الكلية يشير إلينا ابن تيمية بأن البرهان المنطقي ليس هو طريق اكتسابها، مثبتاً ذلك عن طريق تناقض المناطقة دار بينه وبينهم في حوار جدلي، مستنتجاً من ذلك أن طريق اكتساب القضية الكلية ليس البرهان المنطقي بل هو قياس التمثيل، وفي هذا يقول: "ومما يتبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفترق إلى

(١) نفس المصدر، ص(٤٨٢).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٤٨).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٤٩).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٥).

(٥) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٤٦).

برهانهم أن يقال: إذا كان لا بد في برهانهم من قضية كلية، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب^(١).

وقد قطع الطريق على أعذار المناطقة، فرد عليهم في ما اعتذروا به، هذا وقد اعتذر المناطقة بأمور هي:

١- أنهم عرفوها باعتبار الغائب على الشاهد، وأن حكم الشيء حكم مثله، ممثلين لذلك بمعرفتنا أن هذه النار محرقة، تعطينا العلم أن النار الغائبة محرقة كذلك لأنها مثلها إذ حكم الشيء حكم مثله، وفي هذا يعتبر ابن تيمية أنه استدلال بقياس التمثيل، والذي لا يفيد إلا الظن عندهم، فإن كانوا قد علموها عن طريق قياس التمثيل الذي يفيد الظن عندهم رجعوا في اليقين إلى ما يقولون أنه لا يفيد إلا الظن^(٢).

٢- أما إذا قالوا أن العلم بالكليات يحصل في النفس من واهب العقل عند الإحساس بالجزئيات، أي أن النفس تستعد عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل أو من العقل الفعال كما يقولون، فيرد عليهم قائلاً: "الكلام في ما به يعلم أن ذلك الحكم الكلي الذي في النفس علم لا ظن ولا جهل"^(٣).

٣- أما إن قالوا أنها تعلم بالبدئية للضرورة، فإنه قول بأن القضايا الكلية معلومة بالبدئية والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم، فإن كان هذا حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل كذلك في النفس بالبدئية والضرورة، إذ أن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة لأن جزمها بها أقوى، وكلما قوي العقل اتسعت الكليات^(٤).

وفي هذا يرد ابن تيمية قائلاً: "وحيئنذ فلا يجوز أن يقال: أن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص(١٥٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٦-١٥٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٧).

بل قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة، قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك، ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك. فلم يبق علمه بأنه أو بأن غيره من الحيوان حساس، متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان. وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه حساساً متحركاً بالإرادة، ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل، والذي يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية^(١).

وبهذا يثبت ابن تيمية عدم فائدة البرهان المنطقي كطريق لاكتساب القضية الكلية، مؤكداً أن استنباط الكليات من الجزئيات لا يكون إلا عن طريق قياس التمثيل أو ما يسمى قياس الغائب على الشاهد، وكلا من الأمور الثلاثة التي مرت هي عند المناطقة طرقاً ظنية لا توصلك إلى اليقين، إلا أن قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد إذا ما نظمت التجربة، وحددته مسالك العلة أصبح موصلاً إلى اليقين، وهو ما جعله المناطقة الأرسطيين فابن تيمية ينبهنا إلى أن جميع النتائج التي وصل إليها المنطق الأرسطي نستطيع أن نصل إليها بدون هذا القياس المعقد، لأن العلم ليس موقوفاً عليه.

والناظر للوهلة الأولى إلى نقد ابن تيمية يرى أنه لا يعترف للقضية الكلية بأية فائدة، فهو على الرغم من إنكاره ضرورتها لتحصيل العلوم، ورغم تأكيده على أن البرهان لا يفيد العلم بشيء، لأنه لا يفيد إلا العلم بالكليات التي هي أمور مقدره في الأذهان لا توجد خارجها في الأعيان، وعلى الرغم من عدم اعترافه بأن طريق اكتسابها هو البرهان المنطقي، إلا أنه لا ينكر أن لها فائدة في أمور أخرى من البرهان، وفائدتها في البرهان من ناحيتين هما:

الأوليات أو البديهيات العقلية، والأبحاث الدينية^(٢).

(١) المصدر السابق، ص(١٥٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٨-١٤٩).

أولاً: فائدة القضية الكلية في الأوليات:

بعد أن نفى ابن تيمية استعمال القضية الكلية في شيء من الموجودات يستثنى من الموجودات الأوليات التي اعترف بأن قضاياها كلية، وأن البرهان يفيد في العلم الرياضي، حيث قال: "فلم يبق معهم إلا الأوليات، التي هي البديهيات العقلية، والأوليات الكلية هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها، مثل قولهم: الواحد نصف الاثنين، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ونحو ذلك وهذه مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية"^(١).

فهو يرى أن البرهان القياسي لا يدل على شيء دلالة مضطربة سالمة من الفساد إلا في هذه المواد الرياضية كعلم الحساب الذي هو علم بالكم المنفصل، وعلم الهندسة التي هي علم بالكم المتصل، فهما علمان يقينيان لا تحتملان النقيض البتة، كجمع الأعداد وقسمتها، وضربها ونسبة بعضها إلى البعض، وبعض أن ضرب لذلك أمثلة استنتج من ذلك أن تلك الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول، ومما يشترك فيه ذوو العقول، وما من أحد من الناس إلا ويعرف منه شيئاً، فهو ضروري في العلم والعمل، ولا ريب أن قضاياها كلية واجبة القبول لا تنقض البتة^(٢).

وبعد أن اعترف بفائدة القضية الكلية في العلوم الرياضية، أشار إلى تقسيم العلوم عند المناطق إلى الطبيعي والرياضي والإلهي، وجعلهم العلم الرياضي أشرف من العلم الطبيعي، والعلم الإلهي أشرف من العلم الرياضي، إذ اعتبر هذا قلباً للحقائق، فالعلم الطبيعي يُعنى بالأجسام الموجودة في الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطباع، هو أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة، قاصداً بذلك العلم الرياضي، فإن كون الإنسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً أو مثلثاً أو مربعاً، لا يتصور إلا أعداداً مجردة ليس فيها علم بموجود في الخارج، وليس فيها كمالات للنفس، ولو أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض لما جعل علماً.

(١) المصدر السابق، ص(٣٤٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٥-١٧٦).

وإنما جعلوا علم الهندسة مبدأ لعلم الهيئة، ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينفعهم في عمارة الدنيا^(١).

وهذا يتضح منهج ابن تيمية في المعرفة، وهذا المنهج الذي يجعل المحسوس أصلاً لكل المعارف، لأن المعارف غير المحسوسة إنما تقوم على التصور الذي ليس فيه دقة العيان على أن التصور أساسه المدركات الحسية فمنها يأخذ وإليها يعود، وبدون هذه النزعة العلمية لا يصبح أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية علمًا، لهذا يكون الترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على أساس أن الأول طريق المعرفة والثاني غايتها، وابن تيمية يعتبر هذا خطأ ويدل على ضعف والتواء عقلي، وتعذر المعرفة لدى المناطق اليونان وأتباعهم من مفكري الإسلام إلا بالطرق البعيدة التي تنقل الكاهل، وفي هذا يقول: "وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول، وهذا لضعف عقلم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيدة"^(٢).

وهنا يربط ابن تيمية بين المنطق وعلم الهندسة على أساس أن علم الهندسة مبدأ لعلم المنطق، مخالفًا في ذلك معظم مؤرخي الفكر الفلسفي الذين قالوا أن أرسطو لم يدخل المنطق في أقسام العلم النظري بحجة أن موضوعه ليس وجوديًا بل ذهنيًا، لأنه علم قانوني ويجب تعلمه قبل الخوض في أي علم آخر، ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليها، وأي برهان يطلب لكل قضية، فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في أن واحد، وليس هذا ولا ذاك سهل التناول، مما ينتج أنه علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي، إذ موضوعه صورة العلم لا مادته، ومهما حاول المناطق أن يغالوا في الصورية والتجريد، فلن يستطيعوا أن ينكروا أن المعقولات الذهنية التي هي حقائق المنطق ليست في أساسها إلا وقائع جزئية خارجية، وهو ما يريد ابن تيمية إثباته لأنه يتمشى مع مذهبه العام في الحقائق الخارجية هي أساس الحقائق الذهنية، ولعله محق في ذلك لأن الشكل المحسوس هو المعرفة ذاتها، وما وراءه من ارتقاء المناطق من هذا

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٥).

(٢) المصدر السابق، ص(١٧٩).

الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة، والثاني غايتها هو باطل عند ابن تيمية رحمه الله^(١).

ويضرب لنا أمثلة لذلك بأن الرياضيات كانت بداية فلسفة فيثاغورث، وأن أصحابه كانوا يسمعون أصحاب العدد، لظنهم أن الأعداد المجردة توجد خارج الذهن، حتى جاء أفلاطون وأصحابه وتبين لهم خطأ ذلك ليقعوا في خطأ أكبر ظنوا فيه أن الماهيات المجردة كالإنسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذهن في عالم المثل أزلية وأبدية، حتى جاء أرسطو وأصحابه وتبين لهم خطأ ذلك ليقعوا في خطأ ثالث ظنوا فيه أن الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص، والتي سار عليها أتباعه المتأخرين من مفكري الإسلام، وابن تيمية رافضاً للمذاهب الثلاثة، موضحاً لنا مذهبه الاسمي القائل فيه: أن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص، وإذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه أن ما هو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة العام لأفراده، فالموجود في الخارج لا بد أن يكون معيناً لا كلياً، ولكن فيه حصة من الكلي وما في الذهن نطبق عليه أنه قد يوجد في الخارج، ولكن إذا وجد في الخارج فإنه لا يكون إلا معيناً له كلياً، لأن كونه كلياً مشروطاً بكونه في الذهن، ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله^(٢).

فاسمية ابن تيمية هنا واضحة، ولعله استمدها من الرواقية عن طريق المتكلمين، وإذا كان يتفق في هذا مع الرواقيين، إلا أنه سبق في ذلك كثير من الفلاسفة المحدثين، وأسميته هي التي جعلت فرقاً بين منطق أرسطو، لأنه يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد والأشخاص دون المعاني والكليات، في حين أن المنطق الأرسطي يقوم على الماهيات والكليات المجردة^(٣).

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (١٥٠-١٥١).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (١٧٦-١٧٧).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (١٥١-١٥٢).

وعلى الرغم من اعتراف ابن تيمية بصدق العلم الرياضي الذي تقدم عليه براهين صادقة، إلا أنه يرى أنه ليس هو العلم الذي يطلب لذاته، ولا تكمل النفس به، ولا ينجيها من عذاب النار ولا تنال سعادة، وإن كان له فائدة فهي أن يتلذذ بعلم ما لم يكن يعلم كما يتلذذ بسماع ما لم يسمعه، مما ينتج أنه لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو عنده منه، كما يتلذذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب، فالرياضيات هي ترف عقلي، إلا أن ابن تيمية يرى أن لها فائدة أخرى هي: أن الإدمان على معرفتها يوصلك إلى اعتياد نفسك للعلم الصحيح والقضايا الصحيحة، والقياس المستقيم، ويعطيك تصحيحاً للذهن والإدراك، ويعود نفسك على علم الحق وقوله، حتى تستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك^(١).

ثانياً: فائدة القضية الكلية في الأبحاث الدينية:

يعترف ابن تيمية هنا بفائدة القضية الكلية في الأبحاث الدينية، وذلك حيث قال: "وأما إذا أخذته من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية كما إذا أردنا بيان تحريم النبيذ المتنازع فيه، فقلنا النبيذ مُسكر، وكل مسكر حرام، أو قلنا: إنه خمر وكل خمر حرام"^(٢).

فكل خمر ينبهنا ابن تيمية إلى أن هذه القضية الكلية ليست على النظم المنطقي الأرسطي، لأن كل خمر حرام هو مما علمه المسلمون ولا يحتاجون إلى معرفة ذلك بالقياس، وإنما شك بعضهم في أنواع من الأشربة المُسكرة، كنيبيذ العسل والحبوب وغير ذلك، فجاءهم الجواب من النبي ﷺ بقضية كلية بين فيها أن كل ما يُسكر يدخل في المحرم، وبين فيها أن كل ما يُذهب العقل يدخل في باب المُسكر المحرم سابقاً، وهما قضيتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مُسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مُسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً - فإن من علم أن النبي ﷺ حرم المُسكر

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٧٧-١٧٨).

(٢) المصدر السابق، ص(١٥٢).

علم من واقع إيمانه بأنه لا ينطق عن الهوى وأن النبيذ المُسكر حرام، لكن الشك يحدث في قدر المُسكر وجنسه، وهو شك في مدلول قوله، فإذا علم مراده ﷺ علم المطلوب^(١).

وحتى لا يختلط الأمر على الناس فلا يميزون بين القضايا الكلية المتقاة من الرسول ﷺ، والقضايا الكلية التي ينادي بها المناطقة الأرسطيين فإن ابن تيمية يقول: "فالقضايا الكلية المتقاة عن الرسول ﷺ تفيد العلم في المطالب الإلهية، وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما متبقية، وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة، فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس"^(٢).

وإن كان ابن تيمية قد اعترف بفائدة القضية الكلية في نطاق الرياضيات والأبحاث الدينية، فهو هنا يعترف بفكرة الكلي نفسها فيقول: "أنه من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع غروب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها"^(٣).

فالحس إذن لا يدرك إلا بالجزئي والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكليات، لكن هذه الكليات التي يعرفها العقل أو النفس هي طريق لمعرفة الجزئيات، إذ أن النفس تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات، فإذا لم تحصل ذلك لم يتم للنفس أدنى كمال.

لذلك يرى ابن تيمية جهل من لم يثبت لله عز وجل إلا معرفة الكليات قائلاً: "من لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك كمالاً للرب، وكذلك

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٣).

(٢) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج٢، ص(١٥٢)، وانظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٦).

(٣) السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج٢، ص(١٤١)، زاد في طبعة الخانجي من قوله "إنما صارت" إلى آخر النص، المصدر نفسه، تعليق: علي سامي النشار، مطبعة الخانجي، مصر، مطبعة السعادة (مصر)، ط١، ص(٣١٨).

يظنه كمالاً للنفس بطريق الأولى لاسيما إن قال أن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن فهذا في غاية الجهل، وهذه الكليات التي لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها البتة، والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات، فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك^(١).

ومن خلال هذا النص يربط ابن تيمية بين نظرية الأرسطيين ونظرية فلاسفة المسلمين مما جعل فكره يبهر الآخرين حيث قيل فيه: "وهنا يتبين لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية، إنه يربط بين نظرية اليونان في العلم الكلي وأنه أشرف العلوم، وأن العلم الجزئي علم غير مكتمل ونظرية متفلسفة الإسلام -متابعين أرسطو- أن الله يعلم الكليات فقط ولا يعلم الجزئيات، وبهذا أدرك ابن تيمية الصلة بين المنطق الأرسطي والميتافيزيقا الأرسطاليسية"^(٢).

كما يرى ابن تيمية أن النفس تحب معرفة الجزئيات، أما القول بأن معرفة الكليات كافية في تحقيق العلم فخطأ، لأن الكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، والعلم الحق ليس معرفة فقط لما هو في الأذهان، بل لما هو في الأعيان، وفي هذا يقول: "ومعلوم أن النفس لو قدر أن لها في العلم فقط، وأن هذه قضية كاذبة، فليس هذا علماً تكمل به النفس إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا نعلم شيئاً من العالم الموجود، وأي خير في هذا فضلاً عن أن يكون كمالاً؟"^(٣).

فالنفس لا تكمل بالقوة العلمية النظرية فقط، بل لابد لها من قوة عملية لذلك يقول ابن تيمية: "أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه، مع أنه قولاً باطلاً فإن النفس لها قوتان، قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية، فلا بد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته، وعبادته تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له"^(٤).

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٨٠)، والسيوطي صون المنطق والكلام، ج ٢، ص(٥٥).

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٢٤).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٦٦).

(٤) المصدر السابق، ص(١٨٧).

لذلك يرى ابن تيمية أن الجهمية قد أخطأوا في تصورهم للإيمان فقال: "والجهمية قالوا: الإيمان مجرد معرفة الله... لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدقه قول ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه، وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد"^(١).

وهنا يوضح ابن تيمية فكرته كتطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهي إليه المنطق الأرسطي من إنكار للدين، لأنه إذا كان العلم هو الكمال في ذاته لكان العلم بالله ومعرفته كافيين بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل، من أجل ذلك ينقض فكره الجهمية القائلين أن الإيمان معرفة الله فقط، وأن العمل ليس ركناً من الإيمان، معتقداً أن هذا قد خرج عن طريق اليونان والتأثر بهم، هذا وقد يعتقد البعض أن باعترافه بالقضية الكلية في نطاق الأوليات "العلوم الرياضية"، والأبحاث الدينية أنه تناقض مع نفسه، منكرًا القضية أولاً في مجال ضرورتها في تحصيل العلوم، والحقيقة لا يوجد تناقض، بل يجب علينا أن نعلم أن ابن تيمية يفرق بين مجال العلوم الدنيوية التي تعلم بالعقل، والعلوم الدينية التي لا تعلم بمجرد العقل فقط"^(٢).

ولهذا فقد أنكر ابن تيمية وهو بصدد الرد على المنطقيين في مجال العلوم الدنيوية العقلية ضرورة البرهان المنطقي المعتمد على القضية الكلية في تحصيل العلوم، لأن البرهان المنطقي لا يفيد إلا العلم بالكليات وهي أمور مقدرة في الذهن ولا وجود لها في الخارج، مما ينتج عدم العلم بشيء موجود أصلاً مثبتاً في ذلك عدم افتقار العلوم اليقينية كلية كانت أو جزئية في مجال العلوم الدنيوية العقلية إلى البرهان في تحصيلها، والطريق إلى استنباط الكليات من الجزئيات إنما يتم عن طريق قياس الغائب على الشاهد"^(٣).

وموقفه هذا يختلف في مجال العلوم الدينية، حيث إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص معصوم فالاستدلال بها أولى من قياس التمثيل، وفي هذا يقول: "فقياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم فهنا يكون الاستدلال

(١) المصدر السابق، ص(١٨٨-١٨٩).

(٢) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٢٣-٢٢٤)، وعفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٥٥).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٦-٣٨٩).

بها أولى من الاستدلال بقياس التمثيل، لكن الدليل هنا يكون شرعيًا لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الإجماع المعصوم، لم تعلم بمجرد العقل، وهو يتكلمون فيما يعلم بمجرد العقل، والكلام مع من يجعل مواد البرهان القضايا الكلية المعلومة بدون قول المعصوم، بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من الخطابي والجدلي لأنهم يجعلون تلك القضايا من المسلمات والمقبولات لا من البرهانيات اليقينية^(١).

وعدم الانتباه إلى هذه التفرقة بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية هي من جعلت جولد زيهر ومن مثله يصفون ابن تيمية بالتشدد والعنف ضد علوم الأوائل بما يتعلق بالمنطقة والفلسفة متهمين إياه بأنه: "لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع وإما ألا يكون علمًا مطلقًا وإن سمي بهذا الاسم"^(٢).

والحقيقة أن موقف ابن تيمية تجاه علوم الأوائل ليس بهذا العنف الذي صوره هؤلاء، لأن هذا النص كان عن العلوم الشرعية فقط، وهو إجابة عن سؤال وجه إليه من سائل طلب إرشاده إلى كتاب يعتمد عليه في علم الحديث وفي غيره من العلوم الشرعية^(٣).

مما جعل ابن تيمية يرد على هذا السؤال فيقول: "وأما ما تعتمد عليه من الكتب في العلوم، وواضح قصده من الكتب الخاصة بالعلوم الدينية فهذا باب واسع وهو أيضًا يختلف باختلاف نشأة الإنسان في البلاد فقد يتيسر له في بعض البلاد من العلم أو من طريقه ومذهبه فيه ما لا يتيسر له في بلد آخر، لكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه وتعالى، في تلقى العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علمًا وما سواه إما أن يكون علمًا فلا يكون نافعًا، وإما أن لا يكون علمًا وإن سمي به، ولأن كان

(١) المصدر السابق، ص (٢٨٩).

(٢) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص (١٢٧).

(٣) انظر: ابن تيمية، الوصية الصغرى، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان)، ج ١، ص (٢٣١).

علمًا نافعًا فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم ما يغني عنه مما هو مثله وخير منه^(١).

ولا أدري فيما تشدد ابن تيمية هنا، أو أن من وصفه بهذا أراد أن ننصرف عن موروث النبي صلى الله عليه وسلم إلى علوم اليونان تعظيمًا منه لشأنهم، ناسيًا أننا أمة أصحاب عقل وفكر، ودين الإسلام يدعونا إلى أعمال العقل والفكر والتدبير، ناسيًا أن أمة الإسلام وخاصة العرب منهم أنهم أسياد اللغة العربية، وأن القرآن الكريم جاء على لسانهم الفصيح معجزًا إياهم على أن يأتوا بمثله، ولعل مثل هذه المواقف من الفلاسفة ومن سار على طريقهم كانت أحد أهم الأسباب التي جعلت الفقهاء والعلماء يعتبرون المشتغلين بهذا العلم من الزنادقة، محرمين النظر فيه، حتى جاء من وصفوه بالتشدد فغير هذا الحكم، وجعله من علوم الخاصة قاصدًا العلماء الذين لا يخاف عليهم الانزلاق في مثل ما انزلق فيه فلاسفة المسلمين وغيرهم الذين غالوا في هذه العلوم وتركوا العلم الموروث فلا تكاد تجد عندهم من علم الحديث والعلوم الدينية إلا القليل، وربما يكون القليل من الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

لقد أوضح ابن تيمية هنا قصده من العلم أي في مجال العلوم الشرعية، وهذا العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم وما عدا ذلك إما أن يكون علمًا أو لا، وإذا كان علمًا فإما أن يكون نافعًا أو لا، فإذا كان نافعًا فلا بد أن يكون العلم النبوي محتويًا على خير منه أو على الأقل مثله ما يغني المسلم عنه، فبولد زيه لم يستطع أن يعرف بدقة مفهوم العلم عند ابن تيمية، معتمدًا في فهمه على نص مبتور، ومعلوم أن الاعتماد على النصوص المبتورة يبتر الحقيقة ويشوهها، فجعله يظن أن مفهوم العلم عند ابن تيمية قاصرًا على العلم بالموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ليس صحيحًا لأنه لو تعدى هذه الرسالة التي ورد فيها نص ابن تيمية إلى الرسالة السابقة عليها وهي رسالة الفرقان لفهم ابن تيمية بدقة^(٢).

والتي يقول فيها ابن تيمية: "العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وقد يكون علم غير الرسول صلى الله عليه وسلم لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة، وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها ما أخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم

(١) المصدر السابق، ص(٢٣٨).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٥٧-١٥٨).

وهو أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود وما سوى الرسول صلى الله عليه وسلم إما أن يكون علمه بها نقص أو فساد وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان^(١).

مما يتضح جلياً أنه يفرق بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، وهو لم يهاجم علوم الأوائل ولم يتشدد ضدها على النحو الذي تصوره جولد زيهر، ولم يخاصم المنطق والفلسفة بصفة عامة بل اعترف أن من العلوم الأخرى الدنيوية ما هو نافع، وهو ما جعله لا يحرم مطلقاً الاشتغال بعلم المنطق كما فعله من سبقه من الفقهاء والمحدثين، ولم يعتبره علماً في مجمله خطأ، حيث قال: "كنت أحسب أن قضايا، صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها"^(٢)، وعن السماح للناس بالاشتغال بعلم المنطق يقول: "فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذا ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك لأنه يفتح باب المعرفة الحق، وإن كان ما فتح من باب الرد عليهم يحتمل أضعاف ما علقته تلك الساعة"^(٣).

فلم يقبل ابن تيمية القضية الكلية كأساس أو مصدر للعلم، معللاً ذلك بأن أساس العلم هو الحس أو التجربة وهو بهذا يسبق فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا التجربة أو الاستقراء أساساً للمعرفة، إذ المنطق الاستقرائي في الغرب يرجع الفضل فيه إلى المدرسة الإنجليزية، وعلى رأسهم بيكون ومل اللذين كانا أكثر مؤرخي الغرب الذين وضعوا أساساً للمنهج التجريبي الحديث، محاولين به تفادي نقائص الاستدلال القياسي القديم أي الأرسطي، أما مل فأكمل النقص الذي عاب منهج بيكون في استيفاء مراحل المنهج العلمي الحديث^(٤).

(١) ابن تيمية، رسالة الفرقان، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، ج ١، ص (١٠٢-١٠٣).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤٥).

(٣) المصدر السابق، ص (٤٦).

(٤) انظر: توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، ضمن نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ص (١٣١-

فالمنهج التجريبي الحديث يستند إلى التجربة الحسية في تحصيل المعرفة، وابن تيمية قبلهما يرى أن التجربة هي الطريق الأساسي في اكتساب المعرفة، والتجربة وحدها في رأيه تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، وتكرارها يؤدي إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية، وفي هذا فيقول: "فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني"^(١).

وقد استند ابن تيمية في تدعيم منهجه التجريبي على إنكار القضية الكلية التي تشكل أساس المنطق الأرسطي، ويتخذ من القضية الجزئية أو قياس التمثيل أساساً لمنهجه التجريبي في العلم، إذ لا يعتبر للقضية الكلية أي فائدة في حين جعلها أرسطو هي مادة البرهان، وفي ذلك يقول: "والكليات إنما تكون في الأذهان لا في الأعيان ... فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحقيقها في الأعيان"^(٢).

فالقضية الوحيدة التي يعترف بها في مجال العلوم الدنيوية العقلية هي القضية الجزئية المحسوسة التي لا يتحقق فيها سوى العلاقة المشتركة بين محسوس ومحسوس وبين معينات تشترك في حكم واحد لازم لهذه المعينات، حيث يقول: "إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار لو ندرك أن كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى"^(٣).

فالتجربة أقرب إلى الحقيقة مما يدعيه الفلاسفة بقياسهم، وتجارب الأطباء أصدق مما يذكره الفلاسفة في كتبهم من القضايا التجريبية، لأن قضايا الفلاسفة التجريبية ترجع إلى تواتر الخبر الواحد، لكن ما يدعيه الأطباء في تجاربهم من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدعيه الفلاسفة في تجاربهم الرصدية، وذلك لاشتراك كثيرًا من الأطباء في تجربة الدواء

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٣١).

(٢) المصدر السابق، ص(١٥٥).

(٣) المصدر السابق، ص(١٥٥).

الواحد، إذ هم أسد حالاً من الفلاسفة، لأن القوم إنما يذكرون دواء موجوداً يمكن تجربته كثيراً لوجوده ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال أن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء^(١).

وهنا يصل ابن تيمية قبل مفكري الغرب المحدثين إلى القمة في فلسفة المنهج التجريبي بنقضه للمنطق اليوناني القياسي، ودعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي المعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحققة^(٢).

هذا وقد فرق المناطقة بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين غيرها من القضايا على أساس أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس يختص بها من علمها، ولا يختص بها غيره مما ينتج عدم حجبتها على غيره، أما غير هذه القضايا فهي قضايا مشتركة يتم بها الاحتجاج على المنازع، وابن تيمية يرى أن هذا تفريق باطل، لأن المتواترات والمجربات هي من جنس المحسوسات^(٣)، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة، فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يتذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما يجده في نفسه من الجوع والعطش والألم واللذة، لكن هذا لا يمنع من وجود حسيات عامة يشترك فيها الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل أو جامع أو نهر، أو غير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، حيث يرى أن نفس الأمر يحدث في الأمور المعلومة بالتواتر والتجربة، فقد يشترك فيها عامة الناس كما يشتركون في علمهم بوجود مكة وغيرها من البلدان المشهورة، وكعلمهم بوجود البحر، وإن كان فيهم من لم يره، وكذلك اشتراكهم في العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة، فإن هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم.

كذلك الأمر في القضايا التجريبية، إذ عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وإن قطع العنق يسبب الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم، فهي قضايا كلها كلية، لكن العلم بها تجريبي، إذ أن القضية التجريبية هي أساس القضية الكلية^(٤).

(١) المصدر السابق، ص(٤٣٧-٤٣٨).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(١٦٠).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣٣).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٣٣-١٣٤).

كما أنه خالف المناطقة في جعلهم المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك، واعتبر أن قولهم فب عدم الاحتياج بها على غير من حصل له ذلك خطأ فقال: "قد يحصل بها اختصاص واشتراك، كما أن الحسيات كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك".

وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه^(١).

فالناس تشترك في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، وهذا اشتراك في عين المعلوم المدرك وقد تشترك في معرفة الجوع والعطش والري والشبع واللذة والألم وهذا اشتراك في نوعه، وفي هذا يقول: "إن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا إذ كل إنسان يدوق في باطنه، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك"^(٢)، وكذلك يشترك أهل مدينة من المدن في سماع الرعد أو رؤية برق معين، ولكن الناس جميعاً يشتركون في رؤية النوع وسماعه، إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في مكان وزمان آخر، ثم أن هناك عددًا من المحسوسات المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك توجد في بعض البلاد دون بعضها الآخر، فتكون مشهورة ومرئية لمن رآها، لكن قد يعلمها من لم يراها بالخبر، وهذا الخبر قد يكون المشترك فيه أكثر من المشتركين في الرؤية^(٣).

فإذا كانت القضايا الحسية والمتواترة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه، لأن هذا التفريق باطل ويؤدي بالمناطقة إلى إنكار المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، ومن ذلك قولهم هذا لم يتواتر عندي، وهذا من أصول الإلحاد والكفر، وقد رد عليهم بصيغة فلسفية على إنكارهم للقضية المتواترة حيث قال: "عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجودان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذ لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولا يعد علم غيرهم به، فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه

(١) المصدر السابق، ص(١٣٩).

(٢) المصدر السابق، ص(١٣٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٣٩).

المتواترات، إن غاية ما عندهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات، وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم، وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة^(١).

أما عن السبب الذي جعله يدافع عن يقينية المتواترات، وأنه لا يختص بها من علمها دون غيره، بل يحتج بها على المنازع هو انفاذ يقينية الحديث وقبوله، كمصدر من المصادر الهامة للتشريع، بل يدافع عن النبوة وتواتر كتبها ومعجزاتها، فهو يرى أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد والكفر، وأن الملاحدة من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها بحجة أنها لم تتواتر عندهم مما ينتج عدم حجيتها عليهم، واستناداً إلى هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة ما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية والسلفية بحجة أنها غير معلومة لهم، كما ادعى قبلهم كثير من الكفار أن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم، وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك، وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك، وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك^(٢).

وهكذا يتضح جلياً أنه كان من الطبيعي أن يتصدى ابن تيمية للمنهج الأرسطي الذي ينكر يقينية القضايا المتواترة، والذي يجر إلى إنكار تواتر الدين، كما يتضح صحة نقض ابن تيمية لمنطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وإنكار، لأن المناطقة يرون أن القضايا المتواترة يختص بها من علمها، وما يتواتر من شخص ما خاص به وحده، وليس خاصاً بغيره وبهذا تنهدم الآثار والأحاديث النبوية المتواترة، كما يتضح جلياً صحة صرخة الفقهاء حين نادوا من تمنطق فقد تزندق، لأن صرختهم كانت نابعة من قلب يحب الإسلام ويدافع عن التواتر الذي جاء به القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والذي يؤدي إلى إنكار الدين، وأنه خاص بأهله فقط، وقد تواتر في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة أن الإسلام ديناً للعالمين جميعاً^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٠-١٤١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٤١).

(٣) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢١٤)، وانظر: عفاف الغمري، المنطق

عند ابن تيمية، ص(٢٢٠-٢٢١).

وإن كان يدعم منهجه العلمي دائماً بالتجربة، كما سبق الذكر في عدها أصدق من القضايا المتواترة عن الفلاسفة فإنه لا يعد ذلك في ما تواتر عن الأنبياء، لأن أخبار الدين هي بلا شك أعظم من المجربات وأصدق، كما أنه يشير لنا إلى نوع آخر من القضايا أكثر يقينية من المجربات، بل هي أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل، وهي القضايا المشهورة أو الآراء المحمودة ككون العدل حسناً، والظلم قبيحاً، وكذلك حسن الصدق أو قبح الكذب^(١).

فإذا كانت التجريبيات يقينية فإن المشهورات أوضح منها يقيناً بل أن علم الناس لها بالفطرة والتجربة أعظم من علمهم لكثير من القضايا التجريبية، فكما فطر الإنسان على وجود اللذة بالأكل والشرب، كذلك فطر على وجود اللذة الروحانية العقلية المترتبة على تحقيق العدالة وإبعاد الظلم، وفي هذا يقول: "ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب ... فلم كانت التجريبيات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جربها الناس أكثر من ذلك لا تكون يقينية، مع أن المجربين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق.

فإن الإنسان من نفسه يجد لذة العدل والصدق والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب، والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح بعدل العادل وبصدق الصادق ... ما لا يجدونه في الظلم والكذب، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش، فلم تكن تلك القضايا من اليقينيات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه من القضايا العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل، والأمر فيها أعظم، واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة"^(٢).

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٤١-٤٦٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٦٧).

فالفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية، وهي مبنية على المشهورات فإذا لم تكن المشهورات معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم، وإذا كانوا يقولون أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ولذا كانت اللذة إما إدراك الملائم كما يزعمون أو تابعة ولازمة للإدراك الملائم كما يقول غيرهم، وهو الصحيح في رأي ابن تيمية، إذ معلوم أن العلم والعدل والصدق ملائم للناس، وهذا معنى كون الفعل حسناً، ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك^(١)، فإن الفلاسفة يقولون عن المشهورات أنها ليست قضايا يقينية، مشيراً في هذا إلى رأي المناطقة في عدم يقينية القضايا المشهورة، ذاكراً ما قاله الفلاسفة المسلمين في هذا الصدد الذي يفرقون فيه بين الأوليات والمشهورات^(٢).

فإن قولهم هذا يستلزم أنهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين والذي وافق فيه ابن تيمية المعتزلة، إلا أنه يخالفهم في إثبات الصفات والقدر ونحوها مما خالف فيه المعتزلة أهل السنة^(٣).

وفي هذا يقول ابن تيمية: "وإذا تصور معنى الحسن والقبح علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات فإنها بما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة، بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه، وقد يعيش طوائف من الناس زمناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا توجد طائفة إلا وهي تحس العدل والصدق والعلم والإحسان وتقبح ضد ذلك"^(٤).

كما أشار إلى أن الفلاسفة لا يعتبرون المشهورات قضايا أولية بل يفرقون بينها وبين الأوليات كما قال ابن سينا: " أن القضايا المستعملة فيما بين القائسين وما يجري مجراهم أربعة: مسلمات ومظنونيات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومتخيلات، والمسلمات إما معتقدات وإما مأخوذات، والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات"^(٥).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٦٧-٤٦٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٤٠-٤٤٦).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٢٢).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٦٨).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٤٤٠).

كما قال الرازي: "إن المشهور قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، فالصادق قد يكون أولياً وقد لا يكون، بل قد يحتاج في إثباته إلى البرهان، فإن كل أولى لابد أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس، فإن السبب في الشهرة إما كونه أولياً أو تعلق النظام به أو الانفعالات النفسية ... أو الاستقراء العام، فإن لكل مذهب أموراً مشهورة عندهم، ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم"^(١).

بل ويجعلون الواجب قبولها أصنافاً، ليس بينها المشهورات وهي: الأولويات والمشاهدات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وابن تيمية لا يقول عن المشهورات أنها أولية أو ليست أولية، لأن كون القضية أولية أو غير أولية إنما هو فرق إضافي بحسب أحوال الناس، إذ أنها جملة من القضايا الواجب قبولها، وتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات، لأن المتواترات والمجربات ليس أولية، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات والمتواترات التي تواترت عن بعض الأمم دون بعض، كما يرى أن تفريقهم بين الأولويات والمشهورات باطل، لأن كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي بحسب أحوال الناس كما سبق الذكر، كما يرى أنهم لم يذكروا حجة على أن المشهورات ليست من اليقينيات، فإن قولهم: أن موجب الحكم بها العادات أو الأحوال النفسانية أو مصلحة النظام لا يتنافى وكونها يقينية، فالمجربات كلها عادات وهذا لا يتنافى مع كونها من اليقينيات، وكذلك كون قوى النفس تقتضيها يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح، وهو لا يتنافى مع كونها قضية صادقة معلومة الصدق، فليس فيما ذكروه ما ينافى العلم بها ولا يمكن الادعاء بكونها أولية بالمعنى الذي ذكروه، كما لا يدعي ذلك في المجربات والمتواترات، وذلك لا يتنافى مع كونها من اليقينيات^(٢).

ومما يلاحظ جلياً أن مفهوم العلم عنده لم يكن قاصراً على العلوم الشرعية وحدها بل هو مفهوم يشمل العلوم الشرعية والدينية العقلية، فالتجربة الحسية هي الطريق لتحصيل المعرفة في العلوم الدنيوية كالطب والطبيعة واللغة وغيرها، ومعرفتنا ليست ناتجة عن الإحساس وحده، بل يشترك فيها العقل والحس لكي تتكون المعرفة عند الإنسان، كما لابد

(١) المصدر السابق، ص(٤٤٢-٤٤٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٧١-٤٧٢).

من تكرار التجربة لتكوين الكليات العقلية اليقينية، فعن طريق الحواس ندرك الحالات الجزئية المعينة لظاهرة ما، وتكرار التجربة يجعل العقل يحكم حكماً عاماً كلياً عليها، فالقضية التجريبية الجزئية هي أساس معرفتنا بصدق القضية الكلية، فنحن لا نستطيع أن نعلم صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً، إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريقة الأولى.

أما المعرفة الشرعية فسيلنا إليها الكتاب والسنة الصحيحة ولاشك عنده في عدم مجارة التجربة الحسية في الثقة واليقين، بل ويتفوق عليها في هذا إلا صحيح المنقول^(١).

وهذا لا يعني تعارض العقل والنقل، بل المنقول الصحيح عن الرسول ﷺ والعقول الصريح لا يتعارضان، حيث قال: "المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة، شبهات فاسدة يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوت، والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة فلا يصح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول"^(٢).

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) نفى ابن تيمية الحاجة إلى الحد الأوسط الذي يربط بين المقدمتين من خلال التفريق بين البديهي والنظري من خلال النسبة والإضافة، معتبراً أن وظيفة الحد الأوسط الذي أشار إليه المناطق من ربطه بين الحدين الأكبر والأصغر لو صحت فهي ليست الطريقة الوحيدة للتفكير، وأننا نستطيع التفكير السليم دون أن نحتاج إلى فكرة متوسطة أي الحد الأوسط، معللاً ذلك بأن من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية التي تستند على الحد الأوسط للوصول إلى نتيجة، مرجعاً ذلك إلى اختلاف الأفراد في قدراتهم العقلية.

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٢٢-٢٢٤).

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص(١٤٧).

- (٢) أدرك ابن تيمية أننا يمكننا أن نصل إلى هذه القضايا بحدس عقلي معصوم من الصواب والخطأ أو فوقهما، موافقاً في ذلك كثيراً من المناطقة والفلاسفة، وخاصة من يقول بإمكان قيام المعرفة الحدسية المباشرة التي تتم بلا مقدمات، ولا تكون نتيجة لعمليات برهان تعتمد على أفكار متوسطة أي الحد الأوسط، ولعل هذا السبب هو الذي جعله ينكر الحاجة إلى الحد الأوسط في القضايا البديهية والضرورية.
- (٣) أما في غير القضايا البديهية والضرورية فهو يرى العملية القياسية هي لإثبات الذاتي أو العرضي اللازم للموضوع، أما الذاتي فهو عنده لا يحتاج إلى حد أوسط أو دليل أو تعليل لأنه بيّن بنفسه، أما اللوازم فمنها ما يحتاج ومنها ما لا يحتاج، معتبراً أن التفريق بين الذاتي واللازم هو تفريق صناعي متكلف لا أساس له، لأن الذاتي واللازم متشابهان باعتبار أن بعض اللازم لا يحتاج إلى حد أوسط في إثباته.
- (٤) تتضح النسبة والإضافة السابقة الذكر من خلال نسبة التصديقات عند ابن تيمية، التي يعتبر فيها القياس تعليل للشيء الموجود في الخارج، لأن كل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها، ويحكم عليها من خلال نفسه، معتبراً البعض يستخدم قياس أو برهان الدلالة في حين أن البعض يستخدم قياس أو برهان العلة، فلكذلك تتفاوت قوى الناس الذهنية وتختلف، والتي عبر عنها بأن معرفتنا تتفاوت، ونصل إليها بطرق مختلفة.
- (٥) لا ينكر ابن تيمية الحاجة مطلقاً للحد الأوسط، ولا ينكر حاجة الناس في بعض القضايا إليه، لأن كثيراً منهم تكون القضية عندهم حسية أو مجرية أو برهانية أو متواترة، بينما تكون عند البعض الآخر معروفة بالنظر والاستدلال، فالذي تكون القضية عنده حسية أو متواترة فهو لا يحتاج إلى الحد الأوسط إلا كوسيلة لإقناع الغير بطريقة ضرب الأمثلة، لأن هذه القضايا ثابتة لديه يعلمها بالحس أو بالتواتر الذي يغنيه عن الاستدلال عليها، في حين أن غيره يحتاج لعلمها بالدليل.
- (٦) يرى ابن تيمية أننا نستطيع الاستغناء عن القياس المنطقي، إذا ما تم لنا تصور الحد الأوسط تصوراً تاماً، إذ لا لزوم لوضع قياس برهاني حتى نصل إلى نتيجة، بل مجرد هذه النتيجة بعملية ربط بين أطراف القضية الواحدة استناداً إلى تداخل الحدود بعضها ببعض أو مساواتها لها. فالحد الأصغر لا بد أن يكون داخلاً في

الحد الأوسط لأنه أخص منه أو مساوياً له، والشيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره كما يدخل الإنسان في الحيوان لأنه أعم منه، كما أن الإنسان والناطق والضحاك متلازمة لأن كل منها يتناول الآخر، وكذلك الأحكام الشرعية عنده، ممثلاً ذلك بمن شرب الخمر ثم شربه أكثر من مرة تكون نتيجة ذلك أن كل مسكر حرام، ويكفيه حد واحد.

(٧) قياس الشمول والتمثيل متلازمان عند ابن تيمية، وما يعلم بأحدهما يعلم بالآخر أيضاً، ففي قياس الشمول لا بد من الحد الأوسط مكرراً في المقدمتين، لأنه مناط الحكم، وهو نفسه القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع في قياس التمثيل، والدليل الذي يقيمه صاحب الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه قياس التمثيل على علة الوصف، فالجامع أو الوصف المشترك هو الحد الأوسط، وهو مستلزم للحكم وهو علة في الأصل، كما أن الحد الأكبر في قياس الشمول هو الجامع المشترك أو المناط في التمثيل، والحد الأصغر في قياس الشمول هو الفرع في قياس التمثيل، إلا أن ميزة قياس التمثيل هو ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، والذي لا يحتوي عليه قياس الشمول، فهما متساويان مع زيادة الميزة في قياس التمثيل.

(٨) كعادته عندما نقد الحد الأوسط ها هو يضع لنا البديل عنه الذي هو الحد الأوسط القائم على الوصف الجامع المشترك وهو الميزان، يعني القدر المشترك الذي تقاس به الفروع على الأصول في الشرعيات والعقليات، وقد سمي بالحد التيمي.

(٩) يرى ابن تيمية أن قول المناطقة أنه لا بد في كل برهان من قضية كلية موجبة، وأنها العنصر الأساسي للبرهان، لا بد فيه من معرفة هذه القضية إذا كانت كلية أو لا، لمعرفة مدى صلاحيتها في تحصيل العلم، فإذا عرفت أنها كلية فالعلم بتلك القضية الكلية إذا كان بديهيًا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيًا بطريق الأولى، وإذا كان نظريًا احتاج إلى علم بديهي، فيفضي إلى الدور أو التسلسل.

(١٠) ينكر ابن تيمية القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم، كما ينكر أن تسمى بواجبة القبول، لأنها لا تعتبر من البديهيات عنده، كما لا تعتبرها قاعدة يتم الانطلاق منها إلى الجزئيات للوصول إلى نتائج صحيحة، معللاً ذلك بأنها إذا كانت هي نفسها محتاجة إلى إقامة الدليل على صحتها، كيف تكون طريقاً

- صالحًا للإنتاج، فهو يركز على ضرورة اتخاذ القضية الجزئية منطلقًا إلى القياس، بعد التجربة الحسية، والتحقق من صحتها بكافة الأدلة المؤدية إلى الحقيقة.
- (١١) كما يرى أن كل برهان فيه هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية، وهو الواقع كثيرًا حسب رأيه، ممثلًا ذلك بعلم الإنسان أن ضوء القمر مستفاد من الشمس مما يراه من اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس، وعلمه بالقضايا العقلية المحضة كالواحد نصف الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقيمة الكلية، فمثل هذه القضايا وغيرها يمكن العلم بها بدون توسط القضية الكلية، فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي محسوس تجريبي لا عقلي كلي، فهي مسلمات وليس بديهيات، وبهذا يكون له السبق على المناطق المعاصرين الذين وصلوا لنفس النتيجة.
- (١٢) يرى ابن تيمية من واقع نقده للقضية الكلية أن القياس يقع في مغالطة المصادرة على المطلوب، والتي تتمثل في أن كل برهان يشتمل قضية كلية معتبرًا أن ذلك لا يعطي جديدًا على الإطلاق، ويكون له السبق على الفلاسفة المعاصرين الذين اعتبروا أن القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن من شروط البرهان عندهم هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواه في المقدمات كما سبق الشكاك التجريبيين الذين يرون أن النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات، إذ لا فائدة في القياس بهذه الطريقة التي هي تحصيل حاصل.
- (١٣) طبق قاعدته في عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث في الإلهيات وهي: الوجود، وواجب الوجود، وممكن الوجود، وضح من خلالها أن البرهان لم ينتج شيئًا في هذه المباحث، كما أن مبحث الوجود ولواحقه، وهو العلم الأعلى عند المناطق لا يمكن الوصول إليه عن طريق الكليات. كما أشار إلى أن الكليات تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، ينتج عدم العلم بالبرهان في شيء من المعنيات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أمورًا مقدرًا في الأذهان.
- (١٤) أن البرهان المستند إلى قضية كلية لن يؤدي إلى إثبات واجب الوجود وممكن الوجود وهم أعيان معينة موجودة في الواقع، وأن البرهان يستند على آراء اليونان الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة لا وجود لها في الواقع، من أهمها الماهيات المجردة من حيث هي هي، والتي يرى أنها موجودات لا وجود لها في الحقيقة.

(١٥) أن القول بتلك الماهيات يشبه قول أفلاطون في المثل، وقول فيثاغورس في الأعداد المجردة، وليس للمثل الأفلاطونية، ولا الأعداد الفيثاغورية وجود خارجي بل هي أمور مقدره في الذهن، ويرى ابن تيمية أن أساس خطأ الفلاسفة في قولهم بالماهيات المجردة هو عدم تفريقهم بين نوعين من الإمكان الذهني والخارجي، منوهاً إلى أن الإمكان الخارجي لا يعرف مطلقاً بمجرد العلم بعدم الامتناع، لأنه لا يكون كل ما يتصور في الذهن موجوداً في الخارج، مبيناً أن منشأ هذا هو اعتقادهم أن الماهيات المجردة الكلية موجودة في الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص وهو يرى أنها موجودة في الذهن فقط مما جعل البعض يطلق عليه المذهب الاسمي لابن تيمية.

(١٦) يرى ابن تيمية أن أصناف اليقينيات عند المناطقة ليست كلها متضمنة قضية كلية على الإطلاق، كما أن حصرهم اليقين في الصورة القياسية، وحصرهم إياه في المادة التي ذكرها من القضايا الحسية والأدلة والمتواترة والمجربة والحدسية ليس دليلاً على نفي ما سوى هذه القضايا، فالحسيات يرى أنها تحصل من غير القضية الكلية، وكذلك الوجدانيات، أما المجربات فهي جزئية وكذا المتواترات وكذلك الحدسيات تشبه المجربات، فالكليات لا بد أن يدركها العقل، وطريق إدراكها عنده قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء.

(١٧) العلوم الفلسفية في رأى ابن تيمية من المجربات، وهذه العلوم لا يقوم فيها برهان على المنازع، معللاً ذلك بعودتها إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر، فلا تتواتر تلك القضايا تواتراً يقينياً، بل يمكن القول أنها تنقل بواسطة ما سمي عند الفقهاء والمحدثين بخبر الواحد، لأن غاية ما يوجد عندهم أن يقال هذا مما رصد فلان، أو هذا مما جربته، أو ذكر فلان أنه جربه، أو نحو ذلك، والتي لا تعتبر تواتر بل خبر الواحد.

(١٨) رد على زعم المناطقة الأرسطيين بأن ما تواتر عن الأنبياء لا يقوم عليه برهان، مع قيام اليقين على صدقه، بما ذكروا من أن جماعة جربوا تجربة ما، أو رصدوا شيئاً معيناً معتبرين أنه من التواتر اليقيني الذي يقام عليه البرهان، وغاية ما يستطاع قوله أنه من التواتر الخاص الذي تنقله طائفة، فكيف يمكنهم أن يقيموا البرهان على مثل هذا التواتر الخاص، معتبراً أن هذا من كلام شياطينهم، الذين

- يدخلون ما تواتر عن الأنبياء في المقبولات، ومعلوم بالاضطرار أن خروج محمد ﷺ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم.
- (١٩) قولهم أن القضايا الواجب قبولها هي الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، ولم يذكروا على كلامهم دليل في حصرها، فتقسيمهم منتشر غير منحصر، ويتعذر إقامة الدليل عليه، ومما يستلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم ليس من قبيل المجهول، ويستلزم بهذه الحالة أن يكون المنطق آلة قانونية لا تعصم مراعاتها في الخطأ، لأن القضايا التي يمكن العلم بها بدون الطرق المنطقية لا يمكن وزنها بهذه الآية، ويستلزم عدم حجيتهم في تكذيب ما ليس في قياسهم دليل عليه، وأن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه، ولا يفيد السعادة والنجاة، خاصة وأنهم يكذبون أخبار الأنبياء التي لا يستدل عليها بقياسهم.
- (٢٠) أن الناظر لنقد ابن تيمية يرى أنه لا يعترف للقضية الكلية بأية فائدة، فهو على الرغم من إنكاره ضرورتها لتحصيل العلوم، ورغم تأكيده على أن البرهان لا يفيد العلم بشيء، لأنه لا يفيد إلا العلم بالكليات التي هي أمور مقدرة في الأذهان لا توجد خارجها في الأعيان، وعلى الرغم من عدم اعترافه بأن طريق اكتسابها هو البرهان المنطقي، إلا أنه يفاجئ الجميع من عدم إنكاره لفائدتها في الأوليات والبدهييات العقلية والأبحاث الدينية.
- (٢١) نبه ابن تيمية إلى أن القضايا الكلية المتلقاة من الرسول ﷺ ليست هي نفسها القضايا التي ينادي بها المناطقة الأرسطيين، فالمتلقاة عنه ﷺ تفيد العلم في المطالب الإلهية، أما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما متبقية، وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات ذهنيًا، ودخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس.
- (٢٢) اعتقد البعض أن ابن تيمية باعترافه بالقضية الكلية في مجال الأوليات والأبحاث الدينية أنه متناقض مع نفسه، والحقيقة أنه ليس متناقضًا، بل هو يفرق بين مجال العلوم الدنيوية التي تعلم بالعقل، والعلوم الدينية التي لا تعلم بمجرد العقل فقط، حيث إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص معصوم فالاستدلال بها أولى من قياس التمثيل، وعدم الانتباه إلى هذه التفرقة هي من جعلتهم يصفونه بالتشدد والعنف ضد علوم الأوائل.

(٢٣) سبق ابن تيمية فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا التجربة أو الاستقراء أساساً للمعرفة، لأنه لم يقبل أن تكون القضية الكلية أساس أو مصدر العلم، لأن أساسه هو الحس والتجربة فهي الطريق الأساسي في اكتساب المعرفة، وهي وحدها تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، وتكرارها يؤدي إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية، وهنا يصل قبلهم إلى القمة في فلسفة المنهج التجريبي، ودعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي المعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحققة.

(٢٤) يرى ابن تيمية أن القضية التجريبية هي أساس القضية الكلية، فإن الحس إنما يدرك رأياً معيناً، وموت شخص معين إذا قطع عنقه، أما كون كل من فعل به هذا يحصل له ما حصل لغيره فهذه قضية كلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل، لكن اشتراك الحس في تكوينها أسبق من العقل، فالخطوة الأولى في تكوين العلم هو الخواص والتجربة في حالة معينة مسببة نتيجة معينة، فلم بها بعد ذلك بالعقل، وهو قياس للغائب على الشاهد الذي أرجعه إلى قياس التمثيل.

(٢٥) يرى ابن تيمية أن عامة ما عند الفلاسفة، وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بمادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه الحدسيات، إذ عام ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من المجربات، فإذا كان على قاعدتهم أن الحدسيات والمجربات لا يقام عليها برهان على المنازع، إذا ليس عندهم برهان على المنازع.

(٢٦) يرى ابن تيمية أن الأدلة الثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل التي حصر فيها المناطق الأدلة أنها ترجع إلى صورة واحدة هي: استلزام الدليل للمدلول وأن الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية.

المبحث الثاني

الجانب النقدي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية

بحثت في المطلب السابق نقد ابن تيمية للقضية الأرسطية حيث كان هذا النقد يدور حول القضية الكلية اليقينية، والتي تمثل مادة البرهان، والذي عنى به أرسطو بحث في الحق المطلق الذي يوصل إلى اليقين، فكان نقده للقضية الكلية اليقينية هو في نفس الوقت نقد لنظرية القياس الأرسطي في صورتها النهائية، أي القياس ذي المقدمات اليقينية، فهاجم ابن تيمية مادة القضية الكلية اليقينية، وبالتالي هاجم القياس، وقد أدى هذا البحث في مادة القضية وبالتالي مادة القياس من نواحي منطقية واستمولوجية، وميتافيزيقية ولغوية ودينية، أما في هذا المطلب فسوف أبحث نقد ابن تيمية من الناحية الصورية للقياس الأرسطي ولواقعه من استقراء وتمثيل، وإن كان يستعرض نقده أحياناً لنواح مادية، غير أنه في جوهره صوري، ويتمثل نقده في الجانب النقدي للقياس الأرسطي ليهدمه، ويبين عواره، وفي نفس الوقت يشيد مكانه قياساً إسلامياً مبنياً على قواعد الشريعة الإسلامية الداعية إلى التفكير والتعقل والتدبر والنظر في ظواهر الكون، وإعمال العقل في مجاله، والذي ينتج أن لهذا الكون مدبراً حكيمًا، خالقاً قديرًا، عليمًا خبيرًا لا يستحق العبادة إلا هو.

وقد سبق في الجانب النقدي للحد أن نقده من جانبين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، وهو هنا أيضًا يسير على نفس المنهج في القياس الأرسطي من جانبين الأول سالب والآخر موجب، فالسالب هو أن التصديق لا ينال إلا بالقياس، والموجب هو أن القياس يفيد العلم بالتصديق، ومما يتضح أن هذين الجانبين يمثلان المقام الثالث والرابع من كتابه الرد على المنطقيين، وهما من أهم المقامات في الكتاب، لأن حديث ابن تيمية فيهما ينص أساساً على نقد نظرية القياس، وهو المحور الأساسي الذي يدور حوله المنطق الأرسطي كله، فإذا ما انهدمت نظرية القياس نفسها تهوى بالتالي صرح البناء المنطقي الأرسطي كله هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فسوف تلاحظ الالتقاء بين ما كان يقوله ابن تيمية رحمه الله في القرن الثالث عشر الميلادي في نقد المنطق، وبين ما يقوله منطقة العصر الحديث والمعاصر في نقد المنطق القديم، والذي يمكن من القول بأن ما ذهب إليه المنطقة في العصر الحديث والمعاصر من نقد للمنطق الأرسطي قال به ابن تيمية منذ حوالي ستمائة عام على نحو آخر، وهذا بلا شك يدل على أصالة الفكر الإسلامي عمومًا،

وعلى أصالة المفكر العربي ابن تيمية خصوصاً، فينهدم بهذا دعوى المستشرقين القائلين بعدم أصالة الفكر العربي والإسلامي^(١).

أولاً: نقد المقام السالب

ويتمثل هذا النقد في رد قول المناطقة أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس، ويبدأ نقده لهذا المقام بأن يقول أن اعتقاد المناطقة بحصر حصول العلم على القياس قول بلا علم، وذلك لأنهم يدعون أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس، وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط في المادة والصورة، وادعوا أننا بها وحدها نصل إلى العلم، فرد عليهم بأن هذه الدعوى قضية سالبة فانية، ليست معلومة بالبديهية، ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم، لذلك فمن الخطأ أن يقولوا بأنه لا يمكن لأحد من الناس أن يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست عندهم بديهية إلا بواسطة القياس الشمولي^(٢).

وأول ما نقد من القياس الأرسطي التعريف، والذي عرفه أرسطو بأنه: قول قدم فيه بأشياء معينة فلزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك الأشياء، وتابع في ذلك فلاسفة الإسلام، كقول ابن سينا، أن القياس قول ما إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عن تلك الأشياء الموضوعه بذاتها بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار^(٣)، وهنا لا يوجد تحديداً لعدد الأشياء الموضوعه سوى أنها أكثر من واحد دون التصريح بأنها لا يجب أن تزيد ثلاثة حدود في مقدمتين أو قضيتين، وكذلك الساوي عرفه بقوله: "قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر"^(٤)، ويلاحظ عدم تحديده عدد هذه القضايا التي نسلم بها، وقال عنه البغدادي: "القرينة القياسية هي قول مؤلف من أقوال فيها مواضع

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٢٥-٢٢٦).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٣٠).

(٣) ابن سينا، الشفاء(المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، (القاهرة - مصر)،

ط٢، ١٩٣٣هـ-٢٠١٢م، ج٢، ص(٥٤).

(٤) الساوي، البصائر النصيرية، ص(١٤٦-١٤٧).

تصديق وتكذيب يلزم عما قيل فيه بذاته عند من يعقله حكم في قول يصدق مع صدق ما قيل فيه" (١).

أما ابن تيمية فلا يوافق على هذا موجهاً نقده إليه على أساس أن التزام أرسطو ومن تبعه بأن يتألف القياس من مقدمتين فقط يجافي المعنى الموجود في تعريف القياس، أي أنه تعريف واسع وفي هذا يقول: "وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال، وهي القضايا لم يجب أن يراد بذلك قولاً فقط، لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً لاثنتين فصاعداً كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾ [سورة النساء: الآية ١١]، وإما أن يراد به الثلاثة فصاعداً، وهو الأصل عند الجمهور ... ويقولون نحن نقول: أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون مقدمات فيقال أولاً: هذا خلاف ما في كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط" (٢).

كما ناقش معنى القياس فقال: "ولفظ القياس يقتضي التقدير، كما يقول: قست هذا بهذا، والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين وبثلاثة فأصل التقدير بواحد، وإذا قدر باثنين أو بثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديراً واحداً، فتكون تلك التقديرات أقيسه لا قياساً واحداً، فجعلهم ما زاد على الاثنتين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة، وما نقص عن الاثنتين نصف قياس لا قياس تام، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول" (٣).

وهو نفس النقد الذي وجه إلى القياس من قبل منطقة العصر الحديث والمعاصر، حيث يرون أن تعريف القياس عند لأرسطو أوسع من تطبيقه، فحين بحث أرسطو وأتباعه من بعده أشكال القياس المختلفة حصر القول في دائرة أضيق مما قد ينطبق عليه هذا التعريف، إذ قصر القياس على عملية الاستدلال التي ترد في مقدمتها ثلاثة حدود فقط، يكون اثنان منها مرتبطين بحد ثالث ارتباط موضوع بمحمول، فيلزم عن ذلك بالضرورة أن يرتبط هذان الحدان الأولان في النتيجة رابطة الموضوع والمحمول أيضاً، وهذا التطبيق للاستدلال القياسي أضيق من التعريف الذي عرفه به أرسطو، لأن التعريف الذي سبق قد

(١) البغدادي، المعبر، ج ١، ص (١٢٢).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٢١٣).

(٣) المصدر السابق، ص (٢١٩).

يطبق على عمليات استدلالية لا تكون حدودها ثلاثة فقط، ولا تكون الرابطة التي تربط تلك الحدود هي رابطة الموضوع والمحمول، إذ القياس يفهم من التطبيق لا من التعريف، وهو عملية استدلالية تتألف من ثلاث قضايا حملية فقط، ويحوى على ثلاثة حدود فقط^(١).

كما نقد ابن تيمية الاقتصار على مقدمتين في القياس، فهذا موضع نقد شديد عن ابن تيمية حتى أنه ذكره في أكثر من موضع من كتابه الرد على المنطقيين، وقد أفرد له فصل بأكمله في المقام الثالث تحت عنوان "إبطال قولهم أن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين"^(٢). إذ يرى ابن تيمية أننا نستطيع الاستنتاج من أقل أو أكثر من مقدمتين وذلك لعدم وجود دليل يؤيد الاقتصار على مقدمتين فيقول: "وقولهم أيضاً: أن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص لا دليل عليه بل هو باطل"^(٣).

ولم يقف الأمر على عدم وجود دليل يؤيد الاقتصار على مقدمتين بل يرى ابن تيمية كما هو وارد في آخر عبارته السابقة - إن رأيهم كذلك باطل - ويقول في هذا الصدد أيضاً: "وأما قولهم أن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان" فإن كان الدليل مقدمة واحدة قالوا الأخرى محذوفة وسموه هو "قياس الضمير" وإن كان مقدمات قالوا هي أقيسة مركبة ليس هو قياساً واحداً، فهذا قول باطل طرداً وعكساً"^(٤).

ويعلل ابن تيمية هذا البطلان بأن هذه المسألة لا تعود إلى أمر تحكيمي صناعي فيكتفي بمقدمتين، بل تعود في الحقيقة إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل وحاجة المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه الناس حيث يقول: "فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر"^(٥).

(١) انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص(٢٥١)، وعفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٢٢).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢١٦) وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص(٢٠٥).

(٤) المصدر السابق، ص(٢١٠-٢١١).

(٥) المصدر السابق، ص(٢١١).

ويمثل ابن تيمية لحاجة الناس في بعض الأحيان إلى مقدمة واحدة فيقول: من أراد أن يعرف أن "هذا المسكر المعين محرم"، فإن كان يعرف أن "كل مسكر محرم" ولكن لا يعرف "هل هذا المعين مسكر أم لا؟"، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن "هذا مسكر" فإذا قيل له "هذا حرام" فقال ما الدليل عليه؟ فقال المستدل "الدليل على ذلك انه مسكر" فقال " لا نسلم أنه مسكر"، فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب^(١). ويقاس على هذا سائر ما يقع الشك في إدراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس في النرد والشطرنج "هل هما من الميسر أم لا؟" وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه "هل هو من الخمر أم لا؟" وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق هل هو داخل في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [سورة التحريم: الآية ٢]، أم لا؟ وتنازعهم في قوله: ﴿أَوْ يُعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [سورة البقرة: الآية ٢٣٧] هل هو الزوج أو الولي المستقل؟ وأمثال ذلك.

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن "النبيذ المسكر" المتنازع فيه محرم ولم يعلم أن "هذا المعين مسكر" فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام^(٢)، ويقول ابن تيمية: "ولهذا لا تجد أحدا من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء (يقصد المناطقة) بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المسئول، إذ حاجة الناس تختلف^(٣).

ويستطرد ابن تيمية في بيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب قائلًا "أن الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه، ولما كان الحد الأول مستلزمًا للأوسط والأوسط للثالث، ثبت أن الأول مستلزم للثالث. فإن لزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم،

(١) المصدر السابق، ص(٢١١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢١١).

(٣) المصدر السابق، ص(١٥١)، وص (٢١١-٢١٢).

فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما والوسط ما يقرن بقولك لأنه^(١).

ويرى ابن تيمية أن المناطقة - كما سبق أن ذكر - اختلفوا في تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات، فالبعض منهم فرق بين الذاتي واللازم للماهية بأن اللازم ما افتقر إلى وسط بخلاف الذاتي، بينما رأى البعض الآخر مثل ابن سينا وغيره أن كثيراً من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط وهي البينة للزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل^(٢). فكان هذا رداً منهم على من فرق من أصحابهم بين "الذاتي" و"اللازم" ويقول ابن تيمية: "إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى "دليل" يتوسط بينهما، فهذا نفس تصويره تصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له، وإذا كان بينهما وسط، فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بيئاً لم يفتقر إلى وسط ثاني. وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى "وسط" وإن لم يكن واحد منهما بيئاً احتاج إلى "وسطين" وهذا "الوسط" هو حد تكفي فيه مقدمة واحدة^(٣).

ويضرب ابن تيمية مثال على ذلك فيقول: "إذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل: لأنه قد صح عن النبي ﷺ أنه قال "كل مسكر خمر" أو "كل مسكر حرام" فهذا "الوسط" - وهو قول النبي ﷺ - لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى "وسط"، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى "وسط" فإن كل أحد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المسكر المتنازع فيه، وكل مؤمن يعلم أن النبي ﷺ إذا حرم شيئاً حُرّم".

ولو قال: "الدليل على تحريمه أنه مسكر فالمخاطب إن كان يعرف أن ذلك مسكر والسكر محرم سلم له بالتحريم. ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً أو جاهلاً بكونه مسكراً. وكذلك إذا قال "لأنه خمر" فإن أقر أنه خمر ثبت التحريم، وإذا أقر بعد إنكاره فقد يكون جاهلاً فعلم، أو غافلاً فذكر فليس كل من علم شيئاً كان ذاكراً له^(٤).

(١) المصدر السابق، ص(٢٣٣).

(٢) انظر المصدر السابق، ص(٢٣٣).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٣٤).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٣٤).

وإذا كان المناطقة يدعون أن الذي لا بد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك هو في معنى أقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات، بمعنى أن كل دليل لا بد فيه من مقدمتين لا أكثر ولا أقل. وإذا كانت تلك دعوى المناطقة فإن ابن تيمية يرى أن هذه الدعوى تخالف صريح المعقول، وكان الأقرب إلى الصواب - في رأيه - أن يقولوا أن الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة وأن ما زاد عليها من المقدمات فإنما هو لبيانها "وهذا أقرب إلى المعقول" فإنه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه وهو ثبوت الخبر للمبتدأ أو المحمول للموضوع إلا بوسط بينهما هو الدليل فالذي لا بد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه^(١).

فإذا كانت المقدمة الواحدة لا تكفي، فلا مانع من الاستدلال بمقدمتين أو أكثر. يقول ابن تيمية: "وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب فهو كدعوى الاحتياج. في بعضها إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب وليس تقدير عدد بأولى من عدد... ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب ومقدمتين أو ثلاثة لا تكفي طوالب بالتمام الذي يحصل به الكفاية. وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال^(٢)."

ويضرب ابن تيمية على ذلك مثلاً بمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال "هذا حرام" فقيل له: لم؟ فقال "لأنه نبيذ مسكر" فهذه المقدمة كافية إذا كان المستمع ممن يعلم أن كل "مسكر حرام" إذا سلم المستمع له بتلك المقدمة. فإذا نوزع فيها وقال له المستمع "لا نسلم أن هذا مسكر" احتج ببيانها إلى أحد طريقتين:

- ١- إما خبر من يوثق بخبره، وهذه هي الطريقة النقلية السمعية.
- ٢- وإما بالتجربة في نظيرها. وهذا هو قياس التمثيل وهو مفيد لليقين، فإن الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر علم أن الباقي منه مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض. وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣١-٢٣٢).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٣٢).

وأمثال ذلك. إنما مبناها على "قياس التمثيل" بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة "قياس التمثيل".

وإذا كان هناك من ينازع المتكلم في أن "النبذ المسكر حرام" احتاج إلى مقدمتين "إلى إثبات أن هذا مسكر" وإلى "أن كل مسكر خمر" فيثبت الثانية أدلة متعددة يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مسكر خمر" و"كل شراب أسكر فهو حرام" وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له "البتع" وشراب يصنع من الذرة يقال له "المزر" وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم فقال: "كل مسكر حرام" وهذه الأحاديث في الصحيح هي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه حرم كل شراب أسكر. فإن قال: "أنا أعلم أنه خمر لكن لا أسلم أن الخمر حرام" أو "لا أسلم أنه حرام مطلقاً فلا بد من إثبات هذه المقدمة الثالثة...."^(١).

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب في العقل إنما هو شيء واحد لا شيين وهو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها أو اتصاف الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا، أو نسبة المحمول إلى الموضوع، والخبر إلى المبتدأ نفيًا أو إثباتًا، فإذا كانت النتيجة أن "النبذ حرام أو ليس بحرام" أو "الإنسان حساس أو ليس بحساس"، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبذ أو انتفاؤه. وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه. والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل منها المقصود^(٢).

ويشير ابن تيمية إلى اختلاف المناطقة في أن العلم بالمقدمتين هل هو يكفي في العلم بالنتيجة أم لا؟ فيرى ابن سينا وغيره أن الإنسان قد يسلم المقدمتين: "هذا الحيوان بغلة، وكل بغلة لا تلد" ومع ذلك يشك حين يرى بغلته منتفخة البطن هل هي عاقر أم لا؟ ويرى أنه لا بد من العلم بالمقدمتين مع التقطن لكيفية إدراج المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكبرى وإلا تعذر الإنتاج. ولا يوافق فخر الدين الرازي وغيره على هذا الرأي على أساس أن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى، إن كان مغايرًا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التتامها مع الأولين كالكلام في كيفية التتام الأولين،

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣٢-٢٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢١٤-٢١٥).

ويفرض ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات، أما إذا لم يكن ذلك الاندراج معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج لأن الشرط مغاير للمشروط، وهنا لا مغايرة فلا يكون شرط.

وأما حديث البغلة فذلك يمكن - في رأي الرازي - إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط، إما الصغرى وإما الكبرى أما عند اجتماعهما في الذهن، فلا يمكن الشك في النتيجة^(١).

هذا بينما نجد أن ابن تيمية لا يوافق على كلا الرأيين، ويقرران سبب النزاع يرجع إلى اعتقاد المنطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين، لكن المطلوب يمكننا التوصل إليه بأي عدد نحتاج إليه من المقدمات سواء كان مقدمة أو اثنتين أو أكثر. والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل. وهذا ما حدث في مثال البغلة سالف الذكر، فوجه الدليل العلم بلزوم المدلول له، سواء سمي استحضاراً أو تقطناً أو غير ذلك، فمتى استحضر في ذهنه لزوم المدلول علم أنه دال عليه^(٢).

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة وقد يحتاج بيانه إلى مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر لأن الوسط هو الدليل أو الوساطة في العلم بين اللازم والملزوم، وهما المحكوم والمحكوم عليه يتنوع بنوع الناس. فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق إنسان ما، هو الدليل الذي يجب أن يكون وسطاً في حق آخر، بل قد يصل إلى الحكم بوسط آخر، يحدث هذا في الأمور العقلية والحسية وكذلك في المتواترات^(٣).

وعلى العموم فإن قصر الاستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع الجهل و"التطويل الكثير"^(٤). ويقول أيضاً: "فبتقدير بيانهم بالمقدمتين يكونوا قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته"^(٥).

(١) انظر المصدر السابق، ص(٢٣٤-٢٣٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣٥).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣٧).

(٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص(٧٣).

كذلك يشير ابن تيمية إلى أنه "لا يجد في سائر طوائف العقلاء مصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل... إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم دون من كان باقياً على فطرته السليمة... بينما كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك في سبيل المنطقيين..."^(١).

ويذكر ابن تيمية أن الرازي أثبت الصانع بخمس مسالك كلها مبنية على مقدمة واحدة^(٢). كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أن يصح إنتاج المقدمة الواحدة^(٣). ويقول صاحب نقد النثر: "وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم، فيكون القياس نتيجة ذلك كقولنا إذا كان الحي حساساً متحركاً فالإنسان حي. وربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة أو - مقدمتين - أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب" ويذكر في فقرة أخرى "وإنما يكتفى في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب"^(٤). كذلك يؤكد ابن تيمية على الاكتفاء بمقدمة واحدة عندما يورد نصاً من كتاب "الآراء والديانات" لابن النويختي يتضح فيه اعتراض بعض المتكلمين على القول "بأن القياس لا يبنى على مقدمة واحدة" حيث يقرر ابن النويختي أنه عندهم يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر دون أن يوضع الاستدلال في صورة قياس من مقدمتين بأن يقال الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة. وليس هناك حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهي أن يقال: أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة جوهر. لأن الخاص داخل في العام، فعلى أيها دل استغنى عن الآخر ويتحقق هذا في جميع صور الاستدلال البرهاني. فلا توجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة، لأن القائل إذا قال "الجوهر لكل حي" و "الحياة لكل إنسان"، فالنتيجة "الجوهر لكل إنسان" فيها تكرار لا معنى له، أو مصادرة على المطلوب، لأنه سواء في العقول قول

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٣٧).

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣، ص(٧٢).

(٣) انظر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ج ١، ص(١٧).

(٤) أبو الفرج قدامة البغدادي: نقد النثر، تحقيق: عبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص(٢١).

القائل "الجوهر لكل حي" "الجوهر لكل إنسان" لأن إحدى هاتين المقدمتين تعني عن الأخرى تمامًا. وليس هناك من المطالب العملية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتني بأنفسهما. وإذا كان الأمر كذلك كانت إحداهما كافية، كما أنه ليس هناك "مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه، وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة"^(١).

ويعقب ابن تيمية على كلام ابن النوبختي فيقول: "ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول، إما بقياس الخلف الذي يتضمن إثبات الشيء بإبطال نقيضه وإما بواسطة حكم نقيض القضية، أو عكسها المستوي، أو عكس نقيضها، فبيان الأشكال ونتائجها فيه كلفة ومشقة على أنه لا حاجة إليها، فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية والكلية والجزئية، وقد عرفت انتفاء فائدته، فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى"^(٢).

ومما قيل في ذلك هو: "أخيرًا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على اقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربي صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطي حيث أنه يسلك بالفكر في طرق متعددة متكلفه بينما ينبغي لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية"^(٣).

وهذا النقد نجده عند الفيلسوف المعاصر برادلي في الجزء الأول من كتابه "مبادئ المنطق" - وقد بحثت عن هذا الكتاب فتعسر علي إيجاده مما اضطرني إلى الاعتماد على كلام الدكتورة عفاف الغمري - فهو يذهب إلى أن القياس الأرسطي يتكون من مقدمتين فقط في حين أننا نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمتين. ومن ثم فإن الاقتصار في القياس على مقدمتين خرافة ينبغي التخلص منها، إذ ليس من الضروري أن نقسم الفكر إلى مقدمتين ونتيجة طالما نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمتين دفعة واحدة. إننا - مهما كان عدد الخطوات - نظل نركب بعضها إلى بعض ولا نصل إلى

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٨٣-٣٨٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٨٤).

(٣) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٤٠).

نتيجة إلا في النهاية، ولا تحديد هنا لعدد الخطوات المؤدية إلى نتيجة إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب، فضرورة تحديد الخطوات التي تكفي للاستدلال متوقفة على عوامل نفسية لا على ضرورة منطقية^(١).

أما إبطال قول المناطقة "ليس المطلوب أكثر من جزئين":

فابن تيمية يرفض كذلك قول المناطقة "أنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين" فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين، ويرى أنه إذا كان مقصودهم أنه "ليس له إلا اسمان مفردان فليس الأمر كذلك" بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة، مثل: من شك في النبيذ هل هو حرام بالنص أم ليس بنص ولا قياس فإذا قال المجيب النبيذ حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة أجزاء وكذلك لو سأل هل الإجماع دليل قطعي فقال: الإجماع دليل قطعي، كان المطلوب ثلاثة أجزاء. وإذا قال هل الإنسان جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق أم لا؟ فالمطلوب هنا ستة أجزاء^(٢).

أما إذا كان المناطقة يقصدون أن المطلوب ليس إلا معينان سواء عبرت عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة قيل: وليس الأمر كذلك بل قد يكون المطلوب حسب طلب الطالب وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم الناظر وكل منهما قد يطلب معنا واحداً وقد يطلب معنيين وقد يطلب معان، والعبارة هي مطلوبة وقد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر... وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له^(٣).

أما نقد صور الاستدلال الأرسطية:

فقد قسم المنطق الأرسطي أنواع الاستدلال إلى ثلاثة:

١. قياس الشمول.
٢. قياس التمثيل.
٣. قياس الاستقراء.

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٢٣٧).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٢١٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٢١٨).

واعتبر القياس الأول موصلاً إلى اليقين، والثاني إلى الظن، والثالث ينقسم إلى قسمين: استقراء تام وهو يؤدي إلى اليقين، واستقراء ناقص وهو يؤدي إلى الظن. وقد حاول ابن تيمية أن يبحث الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح:

الناحية الأولى: من حيث إيصال بعضها إلى اليقين والبعض الآخر إلى الظن.

الناحية الثانية: من حيث معرفة المسلمين لها.

الناحية الثالثة: من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط.

الناحية الأولى: من حيث إيصال بعضها إلى اليقين والبعض الآخر إلى الظن:

ينظر المنطق الأرسطي إلى ما تؤدي إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية أما ابن تيمية فلم يوافق على هذا. ونظر إلى مسألة اليقين والظن في الاستدلال من الناحية المادية، وإذا كان المنطقة يزعمون أن قياس التمثيل يفيد الظن بينما قياس الشمول يفيد اليقين فقد رد عليهم ابن تيمية قائلاً: "فرق باطل بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن^(١).

وقياس الشمول يشبه في صورته نفسها قياس التمثيل، فهو مكون من الحد الأكبر والأصغر والأوسط، فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل "علة" "مناطقاً" "جامعاً" و"مشاركاً" و"وصفاً"، ونحو ذلك من العبارات. ولهذا يقول ابن تيمية باستواء هذين القياسين أن الذي يسمى في أحدهما "حد أوسط" هو في الآخر "الوصف المشترك"، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك^(٢).

(١) المصدر السابق، ص(٢٥٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٥٥).

فإذا قلنا أن النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، وهذا الوصف موجود في النبيذ وهو بمنزلة قولنا: "كل نبيذ مسكر" و"كل مسكر حرام" فالنتيجة... "النبيذ حرام" و"النبيذ هو موضوعها" وهو "الحد الأصغر" و"الحرام" محمولها وهو "الحد الأكبر" و"المسكر" هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى.

فإذا قلنا أن النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة في الأصل هو الإسكار وهو موجود في الفرع، فثبت التحريم لوجود علته، فإنما استدللنا على تحريم النبيذ "بالسكر" وهو الحد الأوسط، لكن زدنا في قياس التمثيل ذكر الأصل الذي ضربناه مثلاً للفرع وهذا الآن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي. وإذا أقام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه^(١).

إذا قياس التمثيل وقياس الشمول يؤديان إلى شيء واحد إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية، وإلى الظن إذا كانت المادة ظنية، يقول ابن تيمية: "فهذا هو هذا في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلاً - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحدة"^(٢).

ويكشف ابن تيمية عن خطأ المنطقة حين يمثلون لقياس التمثيل بقولهم: "السماء مؤلفة فتكون محدثة" قياساً على الإنسان، ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به الخصوص المادة. وهذا يرد عليه، ولو جعل قياس شمول فإنه لو قيل: السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة، ولكن إذا أخذ قياس الشمول في مادة معلومة بينه لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل بل قد يكون التمثيل أبين ولهذا كان العقلاء يقيسون به"^(٣).

فقياس الشمول يؤول في الحقيقة إلى قياس التمثيل، وكذلك قياس التمثيل، ولهذا تنازع الناس في مسمى القياس هل هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول، أم أنه العكس، أم أن اسم القياس يشمل الاثنين معاً؟.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٥٥-٢٥٦).

(٢) المصدر السابق، ص(١٦٢).

(٣) المصدر السابق، ص(١٦٢-١٦٣).

فقالت طائفة هو حقيقة في قياس التمثيل، مجاز في قياس الشمول، وهو قول أكثر الأصوليين كأبي حامد الغزالي والمقدسي وغيرهما، بينما قالت طائفة أخرى، بل هو العكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل، وهو قول أكثر المنطقيين كابن حزم وغيره.

أما جمهور العلماء فقالوا: "بل هو حقيقة فيهما والقياس العقلي يتناولهما جميعاً، وهذا قول أكثر من تكلم في أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقلية"، وهو الصواب في رأي ابن تيمية: "فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر. وإنما تختلف صورة الاستدلال"^(١)، معللاً ذلك بقوله: "وذلك أن قياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها. وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما ومآل الأمرين واحد"^(٢).

ويرى ابن تيمية أن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل والسمع أوسع وأشمل. فقياس التمثيل بمنزلة البصر، كما قيل "من قاس ما لم يره بما رأى" وقياس الشمول يشبه السمع من جهة العموم^(٣).

والسبب في سهولة اليقين في قياس التمثيل عن قياس الشمول ترجع إلى ثبات الحكم للأصل، أي العلم بثبوت الحكم في بعض الجزئيات، والجزئيات في رأي ابن تيمية هي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان. إلا أنه يرى أنه لا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئيين لثبوته في الجزء الآخر لاشتراكهما في أمر لم يقد دليل على استلزامه للحكم، بل لا بد من أن يعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم. والمشارك بينهما هو الحد الأوسط، ويسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه "المطالبة بتأثير الوصف في الحكم"^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٦٠-١٦١).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٠٩).

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص(١٦٥-١٦٦).

(٤) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٨).

ولكن قد يعترض معترض ويمنع الوصف في الأصل، وقد يمنع الحكم في الأصل، وقد يمنع الوصف في الفرع، وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم، ويقول المعترض لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليلها، وهنا يرى ابن تيمية أنه لا بد من اللجوء إلى دليل على ذلك إما نص أو إجماع أو سبر وتقسم أو المناسبة أو الدوران، وفي رأيه أن هذه المسالك كافية في قياس التمثيل للوصول إلى اليقين التام، وبهذا يمتاز قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل^(١).

وبذلك وصل ابن تيمية إلى النتيجة التي وصل إليها المحذون من أن قياس التمثيل إذا استند إلى قوانين الاستقراء العلمي وهي التي يسميها المسلمون مسالك العلة أدى إلى نتائج صحيحة^(٢).

ولكن ابن تيمية يرى أن هذه المسالك إن دلت في قياس التمثيل على أن الوصف مشترك - وهو العلة أو دليلها - مستلزم للحكم، فإنها تدل أيضاً في قياس الشمول " على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر " وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى، فإن أثبت العلة كان برهان علة. وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة، وإن لم يفد العلم بل أفاد الظن، فذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية^(٣).

فقياس التمثيل إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول، بل أن ابن تيمية يعتبره الأصل الحقيقي لقياس الشمول، وذلك لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية وطريق التوصل إلى هذه القضية الكلية - في رأي ابن تيمية - هو قياس التمثيل.

وفي ذلك يقول: "فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأن حكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله، فيقال: هذا استدلال بقياس التمثيل. وهم (أي المناطقة) يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فإذا كانوا علموا القضية

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٨-١٥٩).

(٢) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٤٢).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٩).

الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون: "أنه لا يفيد إلا الظن"^(١)، كما يقول ابن تيمية أن النفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد أو أنه يساويه في السبب الموجب لكونه حساسًا متحركًا بالإرادة ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية^(٢). ويرى ابن تيمية أن الفقهاء استخدموا القياس الشمولي في الفقهيات كما استخدم نظار المسلمين قياس التمثيل في العقليات، وذلك لأن حقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر... وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي^(٣).

لذلك لا يوافق ابن تيمية على رأي من قال من متأخري أهل الكلام والرأي كأبي المعالي وأبي حامد والرازي وغيرهم - أن العقليات ليس فيها قياس، وإنما القياس في الشرعيات فقط، وأن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً^(٤). ويرى ابن تيمية أن قولهم هذا مخالف لقول جمهور نظار المسلمين، بل سائر العقلاء. فإن قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد "يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات" فإنه إذا ثبت أن "الوصف المشترك مستلزم للحكم" كان هذا دليلاً في جميع العلوم وكذلك إذا ثبت أنه "ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر" كان هذا دليلاً في جميع العلوم^(٥).

(١) المصدر السابق، ص(١٥٦).

(٢) المصدر السابق، ص(١٥٧).

(٣) انظر المصدر السابق، ص(١٥٩).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٩-١٦٠)، ومما يلاحظ هنا أن ابن تيمية يتفق مع أبي المعالي الجويني في "الاستدلال بالأدلة على المدلولات" من غير اعتبار بميزان المنطقيين "لكن يخالفه فيما يذهب إليه أبو المعالي - ومن وافقه على ذلك- من أن العقليات لا تستخدم فيها قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد، وإنما يستخدم في الشرعيات فقط. بينما الاعتماد في العقليات على الدليل الدال. أما ابن تيمية فيذهب إلى أن قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد -مثله مثل قياس الشمول- يستدل به في العقليات كما يستدل في الشرعيات، لأن استلزام الدليل للمدلول في رأيه يشمل صور الأدلة كلها. "وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، وأن ما يعتبر في كونه دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه فهذا هو من جهة دلالاته سواء صور قياس الشمول أو تمثيل أو لم يصور كذلك.. فهذا هو هذا يقصد (التمثيل والشمول) في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي صار بها دليلاً -وهو أنه مستلزم للمدلول- حقيقة واحدة"، المصدر السابق، ص(١٦٢).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٩).

ويقول ابن تيمية: "وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل"^(١).

ويقول ابن تيمية أن هناك ممن ينكر وجود هذا القياس في العقليات -من نازع هؤلاء النظار في أن ثبوت الحكم في الغائب هو لأجل ثبوته في الشاهد- بل يقولون ان نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل، ويرد ابن تيمية على المنازع بأن ما ذكره من أن الحكم ثابت بمقتضى الوصف الكلي وأنه لا قياس لغائب على شاهد في العقليات، يقال أيضاً في الشرعيات التي لا ينكرون وجود هذا القياس فيها أن الحكم فيها ثابت بمقتضى الوصف الجامع الكلي لا بمقتضى قياس الغائب على الشاهد، لكن لما كان الوصف الجامع كلياً، والكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا.

كان تعيين الأصل ما يعلم به تحقق هذا الكلي "وفي هذا الصدد يقول: " ومنازعه يقول: لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل. فيقال لهم: وهكذا في الشرعيات، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كاف .. لكن لما كان هذا كلياً والكلي لا يوجد إلا معنياً كان تعيين "الأصل" مما يعلم به تحقق هذا الكلي، وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات، فعلمت أن القياس حيث قام الدليل على أن الجامع مناطاً لحكم أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع"^(٢).

ونلاحظ أن ابن تيمية في اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين يردد الفكرة التي أخذ بها كثير من نظار المسلمين قبل القرن الخامس الهجري، فمن يعتبر قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، وسلخوا هذا الطريق في إثبات مطالبهم التي يطلب فيها اليقين^(٣).

كذلك يلاحظ وجود أنصار لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين من المناطق ممن ينكر تماماً أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن. وينسب القول بهذا

(١) المصدر السابق، ص(١٥٩).

(٢) المصدر السابق، ص(١٦٠).

(٣) انظر: عفاف العمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٤٤-٢٤٥).

إلى سوء فهم ابن سينا وأتباعه من متفلسفة المناطقة أمثال الطوسي ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس فإن كانت مقدماته قطعية، فهي تورث القطع كالقياس المنطقي، ويرى أنه لا يمكن لإنسان عاقل أن يشك في أنه "إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعاً، وهي موجودة في جزئي آخر قطعاً، في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعاً، لاسيما إذا علم قطعاً أن العلة إنما وضعت علة ليتعدى الحكم بها. أما إذا كانت المقدمات ظنية، فإن قياس التمثيل يورث الظن، أما أن أقيسة الفقهاء ظنية فلا يعود ذلك إلى ضعف في صورة التمثيل نفسه"، ولكن لأن الأغلب في مقدماته الظن^(١).

الناحية الثانية: معرفة لصورة الاستدلال بفطهرهم .

ويرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبالاستقراء وبقياس التمثيل، أي يستدلون بالكلي على الجزئي، وبالجزئي على الكلي، وبالجزئي على الجزئي، لكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم في صور الاستدلال الأرسطية فيقول: أن عقول الناس "تستدل بالأدلة على المدلولات، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم. وقد يعبرون - بعبارات مبينة لمعانيهم - وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم، فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيناً بنفسه أو بدليل آخر"^(٢). بل إن عبارات المسلمين - في رأيه - أفضل من عبارات المناطقة "وأبين في العقل وأوجز في اللفظ فالمعنى واحد"^(٣).

فالمسلمون - في رأي ابن تيمية - توصلوا في عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق الأرسطي في الاستدلال، بل وإلى طرق أخرى إسلامية أدق وأشمل. ويظهر هذا فيما يسمى أدلة أو أمارات^(٤).

(١) انظر: محب الله بن عبد الشكور، شرح بحر العلوم على سلم العلوم، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي

الملياري، دار الضياء، الكويت، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٦م، ص (٥٤٦-٥٤٧).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، (١٦٢). المصدر السابق، ص ٢٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٤.

(٤) ولذلك يقول ابن تيمية عن الدليل انه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح، لكن نظار المسلمين بينهم نزاع اصطلاحى حول الاعتقاد الراجح هل يسمى دليلاً أم يسمى أماراً؟ ويقول

والضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول لأنه "لو جاز وجود الدليل" مع عدم وجود "المدلول عليه" ولم يكن "المدلول" لازماً لم يكن إذا علمنا بثبوت ذلك "الدليل" نعم بثبوت "المدلول معه"^(١)، فكل ما كان مستلزماً لغيره يمكن أن يستدل به عليه. فإذا كان التلازم من بين الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر فيستدل - المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه - وإذا كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، أما إذا كان ظنياً - وقد يختلف - كان الدليل ظنياً. فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها، فهذا دليل مستلزم لزوماً واجباً لا ينفك عنه أبداً^(٢).

إن "الدليل" ملزوم "مدلوله"، فمتى ثبت مدلوله، ومتى وجد "الملزوم" (الذي هو الدليل) وجد "اللازم" (الذي هو المدلول) ومتى انتفى "اللازم" انتفى الملزوم والباطل شيء. وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتقياً، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه. فإذا كان "اللازم" باطل "فالملزوم" مثله باطل وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً. وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً، وقد يكون الملزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً.

ولهذا قيل أن ملزوم الباطل باطل. فان ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل. فالباطل هو اللازم وإذا كان اللازم باطلاً كان الملزوم باطلاً لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل أن الباطل لازمه باطل. وهذا كالمخلوقات فأنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه ويجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد فانه يجب طرده وعكسه^(٣).

ولذلك يقول ابن تيمية أن الدليل (الملزوم) أخص من مدلوله (اللازم) الذي هو الحكم وقد يساويه لأنه يلزم من وجود "الدليل" وجود الحكم "واللازم" أخص من "ملزومه" بل أعم منه أو مساويه. "والمدلول عليه" الذي هو محل الحكم أخص من الدليل أو مساوياً له ولا

ابن تيمية ان الجمهور يسمى من الجميع دليلاً لكن من أهل الكلام ما لا يسمى بالدليل إلا الأول، انظر:

المصدر السابق، ص(٢٠٨).

(١) المصدر السابق، ص(٢٤٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٨-٢٠٩).

(٣) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص(٤١-٤٢).

يكون أعم منه لأنه لو كان "المدلول عليه" أعم من "الدليل" لم يكن الدليل لازماً له، وإذا لم يكن لازماً له، لم يعلم أن "لازم الدليل" (أي لازم اللازم) وهو الحكم لازماً له (أي لزوم الحكم للمدلول عليه فلا يعلم ثبوت الحكم له (أي المدلول عليه) فلا يكون الدليل دليلاً، وإنما يكون إذا كان لازماً للمحكوم عليه... مستلزماً للحكم^(١).

وهذا كالسكر الذي هو أعم من النبيذ المتنازع فيه وأخص من التحريم.

ويرى ابن تيمية أنه "سواء كان اللزوم المستدل به وجوداً أو عدماً، فقد يكون الدليل وجوداً وعدماً. ويستدل بكل منهما على وجود وعدم وجود الآخر، فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ويستدل بثبوت الملزوم (الدليل) على ثبوت اللازم (المدلول أو الحكم). وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره^(٢).

وهكذا يدخل في فكره الدليل المستلزم المدلول كل صور المنطق اليوناني كما هو واضح في آخر النص السابق. ويقول ابن تيمية أيضاً: وأما تقسيمهم (يقصد المناطقة) إلى الأنواع الثلاثة (القياس والاستقراء والتمثيل) فكلها تعود إلى ما ذكره من استلزام الدليل للمدلول وما ذكره في "الاقتراضي" يمكن تصويره بصورة الاستثنائي، وكذلك "الاستثنائي" يمكن تصويره بصورة "الاقتراضي" فيعود الأمر إلى معنى واحد، وهو مادة الدليل. والمادة لا تعلم من صور القياس الذي ذكره بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة سواء صورت بصورة "القياس" أو لم تصور وسواء عبر عنها بعباراتهم أو غيرها، بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير... والاقتراضي كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا... وهذا بعينه هو الاستثنائي المؤلف من "المتصل" و"المنفصل" فإن الشرطي المتصل استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم، وهو الشرط على ثبوت اللازم الذي هو التالي وهو الجزء أو بانتفاء اللازم وهو التالي، الذي هو الجزء على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط، وأما "الشرطي والمنفصل" وهو الذي يسميه الأصوليون "السبر والتقسيم" وقد يسميه الجدليون

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٦١).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٠٩).

"التقسيم والترديد" فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتقائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر وأقسامه أربعة.. وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه، وله منافع مضاد لوجوده. فيستدل عليه بثبوت ملزومه على انتقائه بانتفاء لازمه، ويستدل على انتقائه بوجود منافيه ويستدل بانتقائه منافيه على وجوده. إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً، كما لم يمكن وجودهما جميعاً، وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء وملزومها ولوازمها، وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته في أنواع من صور الأدلة^(١). وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً، بعبارات المناطقة أو بأي عبارات أخرى لاسيما عبارات المسلمين التي هي خير من عبارات المناطقة "وأبين في العقل وأوجز في اللفظ لمعنى واحد"^(٢).

وهذه أظهر الأمثلة إذا قلنا: هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة أو ناطق، أو ما شئنا من لوازم "الإنسان".

ويقول ابن تيمية أنت إذا شئنا صورنا الدليل على هذه الصورة وإن شئنا قلنا: هو إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس لاشتراكهما في الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات.

وإن شئنا قلنا: هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهي لازمة له.

وإن شئنا قلنا: إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان؟

وإن شئنا قلنا: إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف، والثاني باطل فتعين الأول، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها^(٣).

وبهذه الأمثلة يبين ابن تيمية ما أراد إثباته من أن صور الأدلة جميعها إنما ترجع في الحقيقة إلى صورة واحدة وهي استلزام الدليل للمدلول سواء في ذلك القياس الأرسطي

(١) المصدر السابق، ص(٢٤٨-٢٥٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٤٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٤٤-٢٤٥).

بجميع صورته أو قياس التمثيل أو غير ذلك من صور الأدلة الإسلامية. يقول ابن تيمية: "وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقة واحدة، وأن ما يعتبر في كونه دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالاته سواء صور قياس شمول وتمثيل أو لم يصور كذلك"^(١)، ويقول أيضاً: "بل كل دليل يستند به فإنه ملزوم لمدلوله. وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره"^(٢).

فالدليل المستلزم للمدلول إذن يشمل صور الاستدلال كلها ما هو أرسطي (شمول - استقراء - تمثيل)، وما هو أدق وأشمل منه من طرق الاستدلال الإسلامية (الآيات وقياس الأولى وسوف أوضحها فيما بعد بالتفصيل) تلك التي لم يعرفها المنطق الأرسطي وما كان من الممكن أن يعرفها لأنها طرق مستمدة من القرآن، وهذه الأقيسة البرهانية القرآنية هي الوحيدة التي نستطيع بها البرهنة على وجود الله "ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم (أي المنطق الأرسطي) فقالوا الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب"^(٣). ويقول ابن تيمية أيضاً: "وأبو المعالي ومن قبله نظار المتكلمين لا يسلكون طريقه المنطقيين ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين"^(٤).

وعلى الرغم من إنكاره لطريقة المنطقيين فهو يقول: "واختلاف صيغ الدليل (أي سواء كانت يونانية منطقية أو إسلامية) مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ"^(٥).

وهنا يمكن أن نستنتج أن فكرة استلزام الدليل للمدلول التي يدخل فيها - كما يقول ابن تيمية - كل ما ذكره المناطق من طرق الاستدلال، وكل ما لم يذكره، تحمل نوع من موافقة ابن تيمية الضمنية على ما صح من المنطق الأرسطي وإن لم يصرح هو بذلك من ثم فإن عدول بعض نظار المتكلمين - الذين يتفق معهم ابن تيمية في ذلك - عن طريقة

(١) المصدر السابق، ص(١٦٢).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٠٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٨).

(٤) المصدر السابق، ص(١٥٩).

(٥) المصدر السابق، ص(٢٠٩).

المنطقيين أو عن المنطق الأرسطي واستدلّاهم بالأدلة المستلزمة المدلولات يمكن أن يفهم على أنه عدول عن الطرق المنطقية الضيقة التي تحصر الأدلة في ثلاثة طرق فقط إلى طريق أرحب وأشمل يدخل فيه ما ذكروه وما لم يذكروه وهذا لا يعنى رفض المنطق الأرسطي، كما لا يعنى عدم استفادتهم منه.

ومن ثم فليس من الصواب أن يقال أن ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطي نهائياً وكان العدو الأول له، بعد أن ثبت أن طرق الاستدلال الإسلامية (الاستدلال بالأدلة المستلزمة لمدلولاتها) التي ذكرها ابن تيمية تشمل طرق الاستدلال المنطقي وغيرها من الطرق التي لم يعرفها المنطق الأرسطي مثل قياس الأولى والآيات، يقول ابن تيمية: "أن كل دليل يستدل به فهو ملزوم لمدلوله وقد دخل في هذا كل ما ذكروه (المناطق) وما لم يذكره هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ليس من الصواب أيضاً أن يقال ان طرق الاستدلال الإسلامية التي ذكرها ابن تيمية ليست مخالفة لطرق الاستدلال المنطقي نهائياً، وإنه يمكن إرجاع أي صورة منها إلى الطرق المنطقية"^(١).

لأن العكس هو الصحيح، أي أن طرق الاستدلال المنطقي هي التي يمكن إرجاعها إلى الطرق الإسلامية لاشتمالها عليها وعلى غيرها.

ولعل مغالاة ابن تيمية في الهجوم على المنطق الأرسطي - كما هو واضح في بعض النصوص - هي التي جعلت البعض يستغل هذه الأقوال في إثبات عدائه الشديد للمنطق الأرسطي ورفضه له وإن كان التحليل الدقيق لمجمل أقواله في المنطق يثبت عكس ذلك كما لاحظنا من قبل.

كل ما هناك أن خوف ابن تيمية الشديد على الإسلام من الفلسفة اليونانية هو السبب فيما يحشده من أقوال - له ولغيره من المفكرين - تهاجم المنطق. وهذه الأقوال - كتأبيده لفتوى ابن الصلاح مثلاً في تحريم المنطق وتأكيد على عدم حاجة العقلاء إليه - يمكن تنفيذها والرد عليها بسهولة، وهي في نفس الوقت لا تتفق مع وجهة نظره الحقيقية تجاه المنطق والتي يتردد كثيراً في الإفصاح عنها^(٢).

(١) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٥٠-٢٥١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(٢٥١).

فقد كان ابن تيمية يعتقد أن الأساليب المنطقية التي نهجها الفلاسفة والمتكلمون ثم عممها الغزالي في علوم الدين، هي التي جعلت العلماء ينتقصون بها أدلة القرآن، بل لازم قولهم تجهيل الصحابة بأدلة التوحيد. هذا بينما يرى ابن تيمية أن القرآن بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الإسلامية، لأنه كتاب ثبت أنه من عند الله، بل للأدلة التي يسوقها لإثبات الوحدانية والصفات واليوم الآخر والمعاد، فهو ليس فيه الإخبار فقط، بل فيه الدليل على صحة الخبر فهو في نفسه يحمل دليل صدقه. ولعل أشد ما أثر فيه أنه رأى الفلاسفة لم يكتفوا بعدم الالتفات إلى أدلة بعدم القرآن بل تهمجوا فقالوا أنها أدلة خطابية إقناعية، وأنها ليست براهين قطعية ملزمة، وأن البراهين الحقيقية هي ما أشتمل عليه علم المنطق، ثم أنهم حاولوا شرح الحقائق الغيبية في العقائد الدينية تقليدًا للفلسفة وإتباعًا لأرسطو فوقعوا في أخطاء فاحشة ووجد في كلامهم تناقض شديد، بل أنه لا يرى أن المتكلمين من المعتزلة وما نهج مناهجهم في الاحتجاج من الأشاعرة والماتريدية يقرون ما قال الفلاسفة في هذا، بل أن بعضهم يصرح بمثل ما صرح به الفلاسفة، فالرازي يقول: "إن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى رفع المعارض العقلي، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع^(١).

هال ابن تيمية ذلك القول، لأنه يؤدي إلى أنه لا براهين إلا ما يكون المنطق طريقه، كأن العلم الإسلامي مدين للمنطق اليوناني في فهمه، وهاله أكثر أن مؤداه أن الصحابة لم تكن لديهم الوسائل القطعية لفهم هذا الدين الحكيم ولا لفهم عقائده، لأنهم لم يكونوا على فهم بعلم أرسطو الذي لم يعرف في الفكر الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري، كأن الصحابة والتابعين لم يكونوا عالمين بأصول الدين إلا عن طريق ظني، ولم يتوافر لديهم الطريق القطعي، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: يقولون أنه لم يكن الرسول يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات، ولا أصحابه يعلمون معنى ذلك، بل لازم قولهم أنه هو نفسه لم يكن يعرف معنى ما تكلم به من أحاديث الصفات بل يتكلم بكلام لا يعرف معناه^(٢).

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص (٢١).

(٢) ابن تيمية، نقد المنطق، ص (٥٧).

خيل إلى ابن تيمية أن كل هذا من منطق أرسطو الذي تعلق به علماء المسلمين - وإن كان العيب ليس في المنطق بل فيمن استخدمه - وأدخله أبو حامد الغزالي في مقدمة علم الأصول فثار على ذلك المنطق واعتبره من علوم الصابئة وأخذ يبين أنه دخيل على الفكر الإسلامي، وإن إدراك الحقائق الإسلامية لم يكن في حاجة إليه. فتراه يقول في - مغالاة واضحة - أن المسلمين يجب أن يصوغوا أدلتهم في عباراتهم الخاصة دون أن يتقيدوا بأدلة المنطق الأرسطي المحدودة والعقول إذا اتسعت كعقول المسلمين اتسعت تصوراتها وعباراتها، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقي صاحبها وكأنه محبوس العقل واللسان، وهذا ما يصيب أهل المنطق الأرسطي الذين يراهم ابن تيمية "من أضيق الناس علمًا وبيانًا وأعجزهم تصورًا وتعبيرًا"، ويعتقد ابن تيمية أن من سلك مسلك أهل المنطق من مفكري الإسلام "طول وضيق وتكلف وتعسف وغايته بيان البين وإيضاح الواضح"^(١).

ويقول ابن تيمية أيضًا: عن المنطق أنه أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج إليه العقلاء، ولا يمكن حصر طريق العلم عليه، لأن طلب العلم ليس موقوفًا على هذا المنطق ولا على لغتهم اليونانية التي يعبرون بها عن معانيهم المنطقية، "فلا يقول أحد أن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف"^(٢).

ويحاول ابن تيمية التأكيد على دعواه بعدم الحاجة إلى المنطق بالإشارة إلى ما ذكره أبو سعيد السيرافي في المناظرة التي قامت بينه وبين متى ابن يونس المنطقي، والتي أكد فيها السيرافي عدم حاجة العقلاء إلى المنطق كما يدعى متى ابن يونس، ويرى أنهم في حاجة إلى تعلم اللغة العربية "وذلك لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص". فاللغة العربية هي التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، ولهذا كان تعلم العربية - في رأي ابن تيمية - فرض على الكفاية بخلاف المنطق "ومن قال من

(١) انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص(٢٠٩-٢١٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٠).

المتأخرين (يقصد الغزالي) أن تعلم المنطق فرض على الكفاية فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق^(١).

أشار ابن تيمية هنا إلى ارتباط المنطق اليوناني باللغة اليونانية، وقد كان هذا رأي كثير من المؤرخين الأوروبيين، وإن كان هذا الرأي لا يجد تأييداً قوياً اليوم^(٢) "

الناحية الثالثة: نقد حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط:

حصر المناطقة الأرسطيون الأدلة في ثلاثة طرق، القياس وهو: استدلال بالكلي على الجزئي، والاستقراء هو: الاستدلال بالجزئي على الكلي، والتمثيل هو: الاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر. وبعد أن يشرح ابن تيمية هذه الطرق يقرر أن المناطقة لم يقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الطرق الثلاثة. بل ولا يمكنهم أن يقيموا دليلاً، لأن هناك طرق إسلامية للاستدلال تخرج عن هذا الحصر المزعوم. فهناك الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له حيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه، وهذه هي الآيات وهي ليست قياساً ولا استقراءً أو لا تمثيلاً، ومع ذلك فهي طريقة صحيحة للاستدلال. بل إنها أدق وأشمل من الطرق المنطقية^(٣).

ويبين في نقده لحصر المناطقة صور الاستدلال في ثلاثة فقط قائلاً أن حصرهم الأدلة في هذه الطرق الثلاثة إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على المستدل، فلا يخلو عن خطأ عن الحق، أو أنها طريق طويل تتعب صاحبها حتى يصل إلى الحق، مع أنه يمكن الوصول إليه عن طريق قريب ويشبه ابن تيمية من يسلك هذه

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٢٠-٢٢١).

(٢) يقول ترند لبرج: أن لوحة لمقولات الأرسططالية تقوم على تقسيم الكلام إلى أجزائه فالجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والكم يقابل العدد، والإضافة تقابل صيغ التفضيل، والأين والتي يقابلان ظروف المكان والزمان، والفعل والانفعال والوضع تقابل الأفعال المعتدية المبينة للمجهول واللازمة على التوالي... الخ وإذا كان رأي ترند لنبرج لا يجد تأييداً قوياً فإنه ليس من شك في أن أرسطو قد استعان في وضعه للوجه المقولات بالتقسيمات اللغوية، وكل هذا يدل على ما كان للنحو من أثر في وضع المنطق، عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص(٣٣-٣٤).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٠٢-٢٠٦).

الطرق المنطقية بإجابة من يقال له أين أذنك فيرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم يديرها إلى أذنه اليسرى وكان يمكن الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم. ويرى ابن تيمية أن طريقة القرآن هي أقوم الطرق: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٩]، أما الطرق المنطقية فهي - في رأيه - مع ضلالهم في البعض واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الآخر، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله فضلاً عن أن يوجب السعادة^(١).

هذا وقد اعتبر ابن تيمية هنا مخطئاً ومناقضاً لنفسه عندما اعتبر أن المنطق يؤدي إلى الضلالة، والحق أن المنطق شأنه شأن العلوم الرياضية - كما يقول الغزالي التي لا تمس قواعد الدين، كما أن حقائقه مشتركة بين كل العقول، لا يختص بأمة دون أخرى، كما أنه يناقض نفسه عندما يصف الطرق المنطقية بالتطويل والبطلان، وقد سبق له أن اعترف بصحتها في موضع آخر عندما أثبت أن طرق الاستدلال الإسلامية (الاستدلال بالأدلة المستلزمة لمدلولاتها) تشمل طرق الاستدلال المنطقي وغيرها. حيث يقول: "أن كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلولة وقد دخل في هذا كل ما ذكره (أي المناطق) وما لم يذكره، وهو الذي يؤكد: "أن اختلاف صيغ الدليل"، (أي سواء كانت يونانية منطقية أو إسلامية) مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ فكيف يستقيم هذا مع ما يذكره في هذه الفقرة من أن المنطق يؤدي إلى الضلال؟"^(٢)

٢- نقد المقام الموجب:

إن نقد ابن تيمية لهذا المقام وهو "أن القياس يفيد العلم بالتصديقات" يختلف عن نقده للمقامات الثلاثة السابقة اختلافاً بيئاً. فهو يرى أن هذا المقام هو أدق المقامات، وذلك لأن خطأ المناطق في المقامات الثلاثة السابقة واضح فيها بأدنى تدبر، وإنما هم في رأيه

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٥).

(٢) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٥٩).

يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل - بخلاف هذا المقام الرابع، فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه"^(١).

وعلى الرغم من اعتراف ابن تيمية بصحة تركيب القياس من مقدمتين وصحة نتيجته، إلا أنه لا يعترف بأن هذه النتيجة التي يصل إليها هذا القياس تفيد العلم. ويرى أن ما يمكننا الوصول إليه من العلم يمكن أن نصل إليه بغير طريق المنطق. لذلك نراه يثير عدة مسائل ضد المناطق في هذا المقام وهي:

أ- القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا:

تحت هذا العنوان يشير ابن تيمية إلى أن نظار المسلمين قد بينوا في كلامهم عن المنطق الأرسطي، أن ما ذكره المناطق من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية، وكل ما يمكن علمه بالقياس المنطقي يمكن علمه بدونه "فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا"، وكل ما فيه تطويل وإجهاد للفكر وتضييع للوقت، ومن كثرة الهذيان"^(٢).

ب- القياس المنطقي من الأسباب المعوقة للعلم:

يقول ابن تيمية أنه إذا كان المطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم والطرق المؤدية إليه - كما يذهب إلى ذلك نظار المسلمين - فإن أدلة المنطق وبراهينه قد تكون من الأسباب المعوقة للعلم، لما في المنطق من كثرة تعب الذهن كمن يريد أن يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعي معتدل. وإذا قيس له من يسلك به من التعاسيف. ويسلك به مسالك منحرفة فإنه يتعب تعبًا كثيرًا حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب"^(٣).

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٩٠-٢٩١)، ونقض المنطق، ص(٢٠٠).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٩٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٢).

ج- القياس المنطقي غير فطري:

يقول ابن تيمية أن الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير فطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها^(١). ويقول أيضاً وصورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم، وهي عند الناس بمنزلة الحساب. ولكن هؤلاء (المناطق) يطولون العبارات ويغربونها^(٢). الفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعلم. والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب وغيره^(٣). وقد رد على ابن تيمية في هذا الشأن بأنه إذا كان في مقدرة البعض التوصل إلى معرفة الأشياء بالفطرة دون الحاجة إلى قانون منطقي، إلا أننا لا نستطيع أن نعد ذلك حكماً عاماً يصدق على الجميع لذلك أحتاج الأمر - كما يقول البغدادي - إلى "القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها يتعلمها فاقد الحكمة الغريزية من واجدها"^(٤).

د- القياس لا يفيد إلا العلم بالكليات:

وهنا ينقد ابن تيمية القياس في أساسه فإذا كان القياس عند المناطق لا يفيد إلا العلم بأمر كلية، فإنه - فيما يري ابن تيمية - "لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم" فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي، وربما كان أيسر، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات^(٥).

هـ- نقد الجانب الصوري في القياس:

يرى ابن تيمية أن المناطق يهتمون بالجانب الصوري للقياس دون الاهتمام بمادته ولا بما فيها من صحة أو فساد، ويؤكد ابن تيمية على أن المطلوب من الأدلة والبراهين أن تكون طرقاً للوصول إلى المطلوب من العلم لا أن تكون علماً بحد ذاته فقط، فإذا كان

(١) المصدر السابق، ص(٢٩٣).

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص(٢٠١).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٤٣).

(٤) البغدادي، المعبر في الحكمة، ج ١، ص(٧)، وانظري، عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٦١).

(٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٩٥).

القياس صورياً أي يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علماً بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن نصل إليه من العلم. فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، وكل ما كان مستلزماً لغيره يمكننا أن نستدل به عليه، ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر فيه موصلاً إلى علم أو ظن. ويعارض ابن تيمية بعض المتكلمين الذين يطلقون لفظ الدليل على ما يوصل إلى العلم. ولفظ "أمانة" على ما يوصل إلى الظن. ويقول "هذا اصطلاح من أصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم^(١)".

هذا بينما يرى ابن تيمية أن الدليل هو بمعنى أنه قد يصيب العلم وقد لا يصيب. وأن الدليل الموصل إلى العلم هو: الدليل الذي تربطه بالمدلول علاقة لزوم دائمة. يقول ابن تيمية: "أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليل عليه وبرهاناً له، سواء كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل".

لذلك لا معنى على الإطلاق - كما سبق أن ذكر من قبل في المقام السابق - أن نحتم وجود مقدمتين في الدليل. ويؤكد ابن تيمية هنا على أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين أو أكثر، وأنه ليس هناك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته^(٢).

وليس في القياس المنطقي إلا صورة لدليل من غير بيان صحته أو فساده، ويؤكد ابن تيمية على إمكان الاستغناء عن القياس المنطقي، وذلك لأنه إذا العلم هو المطلوب والدليل هو الطريق إليه، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لا، ومن لم يعرف دليله لا ينفعه القياس المنطقي .

ومن الخطأ في رأيه أن يقال أننا بالقياس نستطيع معرفة صحيح الأدلة من فاسدها، لأن القياس ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته، أما مادته أي كون الدليل المعين مستلزماً

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٤).

لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات، وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل، وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها^(١).

أما عن معرفة كيفية صحة الدليل: فيقول: "أن الحقيقة المعتبرة فيكل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدلال بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا يبد له من كذا أو أنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا فقد علم اللزوم^(٢). ويعطى مثالا على هذا: بأن من يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية الله، فإنه مفتقرا إليه محتاج إليه، لا يبد له منه، فيلزم وجوده وجود الصانع. كذلك يعرف أنه لا يبد له من محدث، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: الآية ٣٥]... فلا يمكن لصحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول أنه هو الذي أحدث نفسه"^(٣). وهذا استدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الاستلزام دون أن يضع هذا الدليل في صورة قياس أرسطي، وإذا كان البعض يستخدم القياس الأرسطي كذلك لمناسبتها لعادته لا لكون العلم المطلوب متوقفا عليه مطلقاً^(٤)، فقد يكون في القياس المنطقي رياضة عقلية لكن ليس فيه فائدة علمية. وأن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلا وإن كان طريقا صحيحا^(٥). وحتى طريق الجبر والمقابلة مع اعتراف ابن تيمية بصحتها إلا أنه يقول فيها تطويل يغني الله عنه بغيره^(٦).

القياس المنطقي مع صحته لا يستفاد به علم الموجودات وإذا كان ابن تيمية لا ينكر صحة صورة القياس - كما سبق أن ذكر - فإنه يكرر هنا أن صحة صورة القياس لا تفيد علما بالموجودات، كما أن اشتراط المناطقة للمقدمتين دون زيادة أو نقصان شرطا باطل.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٩٦).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٩٦-٢٩٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٩٩).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٣٠٢-٣٠٣).

(٦) المصدر السابق، ص(٣٠٣).

وأن ما يحصل عليه بواسطة القياس من اليقين قد يحدث بدونه، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به، فإذا كانت مواد القياس بصرف النظر عن صورته معلومة فلاشك أنه يفيد اليقين سواء في ذلك أكان اقترانياً "قياس التداخل، أو استثنائياً في صورته الشرطية المتصلة أو المنفصلة "قياس التلازم أو التقسيم"^(١).

أما الأول: وهو الاقتراني:

يوافق ابن تيمية على صحة القياس الاقتراني المؤلف من الحملات، وهو قياس التداخل كما يوافق على أن الشكل الأول منه يفيد المطالب الأربعة أي القضايا الأربع الموجبة والسالبة الجزئية والكلية، وأن الشكل الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية، وأن الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت أو موجبه.

أما الثاني وهو الاستثنائي:

فينحصر في الشرطي المتصل قياس التلازم، والشرطي المنفصل قياس التقسيم، وهنا بشرح ابن تيمية ماهية التلازم والتقسيم:

أما التلازم:

وهو الشرطي المتصل عند المناطقة. وشروطه عندهم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. أما عند المسلمين فشروطه: "وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم"^(٢). ويشير ابن تيمية إلى أن هذا الطريق مع اختصاره فإنه يشمل جميع الأدلة سواء سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك، فإن ما يستدل به على غيره فإنه له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل، تحقق اللازم الذي هو المطلوب، المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم الذي هو الدليل"^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٣٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٣٩).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٣٩).

وهذا فإن القضية الباطلة لا يقوم عليها دليل صحيح، لامتناع أن يقوم على الباطل دليل صحيح، وإذا عرفنا أن الدليل صحيح علمنا أن لازمه - أي المطلوب - حق فإنه يجب إذا كان الدليل حقا أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها، فلا اعتبار إذن إلا لصحة الدليل لا لصورته، ولهذا كان الدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراني يصور أيضا بصورة الاستثنائي ويصور بصور أخرى غير ما ذكره (المناطق) من الألفاظ وترتيبها^(١).

أما التقسيم:

وهو "الشرطي المنفصل" عند المناطقة ويتخذ عدة صور: فقد يكون مانعا من الجمع والخلو كما يقال: العدد إما شفع وإما وتر ومعنى هذا أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وقد يكون مانعا من الجمع دون الخلو، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان كما يقال هذا إما أسود وإما أحمر، وقد يكون مانعا من الخلو دون الجمع كعدم المشروط ووجود الشرط. والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم. سواء عرف ذلك بالشرع أو بالعقل مثل كون الطهارة شرطا في الصلاة والمحاباة شرطا في العلم، ويؤكد ابن تيمية على أن "وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط. ولكن لا يرتفعان جميعا ولا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لأنه حينئذ يعدم الشرط ويوجد المشروط، وهذا لا يكون كما إذا قيل: هذا غرق بدون ماء أو صحت صلاته بغير وضوء... والأصح أن يقال هذا إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق. وإما أن يكون متطهرا، وإما أن لا تصح صلاته... ويرى ابن تيمية أن هذه الأقيسة كلها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول، وأنه يمكن أن نصور ذلك بصور متعددة. مما ذكره المناطقة (أي الأقيسة العملية والشرطية) ومما لم يذكره^(٢).

وينقد ابن تيمية حصر المناطقة للبرهان في ستة أشكال، أربعة منها في القياس الاقتراني واثنان في القياس الاستثنائي (الشرطي المتصل والمنفصل)، ويرى أن هذه الأشكال الستة على فرض صحتها ليست سوى صورة من صور الأدلة، ولا ينحصر

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٠-٣٤١).

تصوير الأدلة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين، فقد يكون الدليل مقدمة وقد يكون مقدمات وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال كلها.

وهكذا ينتهي ابن تيمية إلى نتيجة رائعة يضع فيه المناطقة أمام خيارين قائلاً: "وحيئنذ فإما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكروه من المعنى"^(١).

فإذا كانت العبرة بالصورة فلا يمكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الأشكال، كما لا يمكن تخصيصه بمقدمتين طالما يمكن تصوير القياس بصور عديدة متنوعة ليس فيها لفظ شرط لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الحملي. أما إذا كانت العبرة بالمادة، فإن المادة متنوعة، والمعنى "هو أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر"، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطي أو غيره، وبذلك يوضح ابن تيمية فساد ما ذكره المناطقة في كلتا الحالتين^(٢).

وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين في فكرتهم أن القياس الأرسطي ليس هو الصور الوحيدة العقلية، بل هناك علاقات كثيرة في الذهن وفي الواقع غيره^(٣).

وإذا كان ابن تيمية يعترف بصواب ما ذكره المناطقة هنا، إلا أنه يرى في "كثرة هذه الأشكال المنطقية وشروط إنتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب. فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل. وأنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض، والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه"^(٤).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤١-٣٤٢)، وانظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٥٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٢).

(٣) انظر: علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٥٣-٢٥٤).

(٤) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٤٢-٣٤٣).

ويشير ابن تيمية إلى أن المناطقة أنفسهم قد يسلمون بذلك، لكنهم يشترطون المقدمتين، وينقد ابن تيمية فكرة اشتراط المقدمتين بما نقد به من قبل في المقام السالب^(١).

و- حصول العلم لا يتوقف على القيام المنطقي:

يقرر ابن تيمية هنا - ما سبق أن ذكره في المقام السالب - من أن القياس المنطقي يوصلنا إلى العلم إذا كانت مواده يقينية، إلا أنه يرى أن العلم الحاصل منه لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي بل يحصل بدونه، فلا يمكن قط أن يحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهان علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه^(٢). هذا مع العلم أن القياس لا بد فيه من قضية كلية، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا إذا جزمنا بتماثل أفرادها في القدر المشترك، وهذا يحصل بقياس التمثيل، بل أن العلم بالحقائق الموجودة في الخارج لا يمكننا الحصول عليه إلا عن طريق قياس التمثيل. ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين - الشمولي والتمثيلي - ينتفع بهما إذا تلتقت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم، وإذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن وبدون هذين لا ينتفع بالبرهان في الإلهيات^(٣).

أما في الطبيعيات فلا ينفع البرهان منفعة علمية برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تتحرف فتكون من باب الأغلب، أما في الرياضيات فقد يفيد البرهان "أما الرياضي المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه، ولكن ليس له معلوم في الخارج وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس". وهذا البرهان وإن كان صحيحا في ذاته - إلا أنه لا يوصل إلى حقيقة، لأن الحقيقة تقوم على ما في الخارج، بينما هذا البرهان الرياضي المجرد لا يقوم إلا على ما في النفس لا على ما في الخارج، لكن إذا كان البرهان الهندسي - مثلاً - يؤدي إلى التوصل إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته، فإن هذا بعضه معلوم بالبرهان وأكثره غير معلوم به وما بينهم فيه من

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٣).

(٢) انظر: نفس المصدر، ص(١٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٤).

الاختلاف كثير "فصار المعلوم ببراهينهم من الرياضي وغيره أمر لا تزكوا به النفوس، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يعلم بقياس التمثيل"^(١).

ز - أن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية بعلم قبلها وبدونها:

وهنا يقرر ابن تيمية أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقينا من قياس الشمول، وذلك لأنه يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية وفي هذا يقول: "المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي أو العلم بالمقدرات الذهنية. أما الثاني ففائدته قليلة، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله، فلا يحصل بالقياس كثير فائدة بل يكون ذلك تطويلاً"^(٢).

فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئي، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلي لأنه أصل الشمولي. ومن الخطأ في رأيه اعتبار القياس التمثيلي قياساً ظنياً، والشمولي يقينياً بينما يستند الثاني على الأول. أما إذا لم يستند القياس الشمولي على التمثيلي فلا يكون له مجال واقعي وهو ما يسميه المناطقة الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، ويتصور المناطقة - تبعاً لهذا التقسيم - وجوداً ذهنياً وإمكاناً ذهنياً، فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج أو في الذهن. فيقولون الإنسان من حيث هو والوجود من حيث هو والسواد من حيث هو. ويظنون أن هذه الماهية المجردة عن جميع القيود الثبوتية والسلبية محققة في الخارج، وخطأ هذا الرأي الأرسطي - كما يقول ابن تيمية - لا يقل عن خطأ المثالية الأفلاطونية في تجريدها للمثل أو للفيتاغورية في تجريدها للعدد، بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرة في الذهن"^(٣).

ويقول ابن تيمية بأن افتراض الإنسان مجرداً عن الموجودين الخارجي والذهني إنما يكون في الذهن كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن. مثل أن يفرض موجوداً لا واجبا

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٤٤-٣٤٥).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٦١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٢-٣٦٣).

ولا ممكنا، ولا قائما بنفسه ولا بغيره، ولا مباينًا لغيره ولا مجانبًا له. كل هذا يمكن افتراضه في الذهن. لكن ليس كل ما يفرضه الذهن يمكن وجوده، في الخارج، وليس كل ما يحكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكمًا صحيحًا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما يمكن تصور الذهن يكون له وجود في الخارج. "بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي"^(١). ويرى ابن تيمية أن الإمكان يستعمل على وجهين: هما: إمكان ذهني وإمكان خارجي:

أولاً: الإمكان الذهني:

هو أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعًا في الخارج^(٢).

ثانياً: الإمكان الخارجي:

هو أن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودًا ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى^(٣).

ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى وهو طريق عقلي وصفه كما سنرى بعد قليل، وهذه الطريقة - أي طريقة الإمكان الخارجي بفروعها الثلاثة: الإقرار بالوجود لوجود الشيء أو لوجود نظيره أو لوجود ما هو أبعد في الوجود منه - هي طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد.

وهنا يتضح اتجاه ابن تيمية في ربط نقد المنطق الأرسطي بعدم إمكان تطبيقه على إلهيات المسلمين لاستناده إلى إلهيات اليونان^(٤). إن القرآن في رأي ابن تيمية لا يستخدم

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٣-٣٦٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٤).

(٤) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٥٧).

أبدا فكرة الإمكان الذهني المجرد في إثبات عقائده وإنما يستخدم الإمكان الخارجي، ويضع أمثلة معينة حاسمة فيثبت مثلاً إمكان المعاد بالإمكان الخارجي المتحقق، ويعطى الأمثلة القرآنية على هذا فتارة يستدل على ذلك بمن أماتهم ثم أحياءهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴿ [سورة البقرة، الآية: ٥٥-٥٦]

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبْنَا لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴿ [سورة يس، الآية: ٧٨-٧٩]، وتارة أخرى يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض، فإن خلفها أعظم من إعادة الإنسان أو يستدل على إمكانه بخلق النبات والآيات القرآنية التي وردت في هذا المقام عديدة^(١).

ومن هذه الأمثلة يريد ابن تيمية أن يثبت أن القرآن وهو المثل الحقيقي للإمكان الوجود الخارجي وإثبات المعاد. فإذا استطاع الذهن أن يتصور قدرة الله وإمكان المعاد والحساب ولم يستطع نفي هذه الأمور أو إثباتها لعدم علمه بامتناعها فإن القرآن بأمثلته الحسية يؤكد وجود تصورات للذهن في الخارج. كما يريد القول أن كل ما لا نستطيع تصور وجوده خارج الذهن وكان موجودا في القرآن، يصبح بالإمكان تصديق وجوده الواقعي خارج الذهن.

ويرى ابن تيمية أن خطأ أدلة . أهل الكلام والفلسفة - العقلية على المطالب الإلهية كثير، وقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أكما وأبلغ منها على أحسن وجه، ويورد اعتراف فخر الدين الرازي في آخر حياته بأن أقرب الطرق طريقة القرآن، فيقول الرازي - في كتابه أقسام اللذات - "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن"^(٢).

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٦٤-٣٦٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٦).

فساد إثبات الإمكان الخارجي بمجرد عدم العلم بالامتناع:

ينقد ابن تيمية سيف الدين الأمدى - متكلم الأشاعرة المشهور الذي يذهب - هو وبعض المتكلمين - إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور - إلى القول بأنه: "لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتع". ويرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة فإن كونه لا يلزم منه محذورا ليس معلوما بالبديهية ولا قام عليه دليل نظريا. فإمكان الخارجي في رأيه يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع^(١).

فساد إثبات الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوره بالذهن:

كذلك ينقد ابن تيمية طريق طائفة من المتفلسفة والمتكلمين كابن سينا والرازي في إثبات الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوره في الذهن، فحينما أراد ابن سينا وأتباعه إثبات معقول غير محسوس في الخارج، استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج. ويرى ابن تيمية أن إمكان وجود هذه المعقولات لا يكون إلا في الذهن، فالكلي لا يوجد كليا إلا في الذهن، لكنه لا يوجد في الخارج، إذ ليس كل ما يتصوره الذهن يوجد في الخارج، فالذهن يتصور الجمع بين النقيضين والضدين وهذا يمتنع وجوده في الخارج^(٢).

فساد إثبات الإمكان الخارجي بالتقسيم العقلي:

كذلك استدل الرازي على الإمكان الخارجي بالتقسيم العقلي حيث قال: "يمكن أن يقال: الموجود إما أن يكون مجانباً لغيره وإما أن يكون مبايناً لغيره، وإما أن لا يكون مجانباً ولا مبايناً^(٣)، ولقد ظن الرازي أنه بإمكان هذا التقسيم العقلي يستدل على إمكان وجود كل قسم من الأقسام في الخارج، وهذا خطأ في رأي ابن تيمية وذلك لأن هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا، وإما أن يكون لا واجبا ولا ممكنا. وإما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا وإما أن يكون قديما ولا محدثا وأمثال ذلك

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٧).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٦٧).

من التقسيمات التي يقدرها الذهن. ومعلوم أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود، لا واجب ولا ممكن ولا قديم ولا حادث"^(١).

وهكذا تكون المقارنة -في رأي ابن تيمية- بين طرق هؤلاء المناطق وبين طريقة القرآن في صالح الأخيرة. ويرى ابن تيمية أن المناطق يريدون بهذه الطرق الفاسدة إخراج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر. ثم أنهم بينوا لله وجودا يستلزم الجمع بين النقيضين وذلك عندما قالوا: "لا هو مبين للمخلوقات ولا بجانب لها ولا يشار إليه. ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها رب العالمين مما لا يتضمن وصفه بصفة كمال، وتستلزم كون الموصوف بها معدوما بل ممتنعا، فكذبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول. ولقد جعل المناطق مثل هذه القضايا أصولا عقلية سلموا بصحتها "فأفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية، فإن مبنى العمل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم"^(٢).

تعاليم الأنبياء جامعها للأدلة العقلية والسمعية:

يرى ابن تيمية أن تعاليم الأنبياء لم تقتصر على مجرد الخبر - كما يظن كثيرا من النظار - بل هي جامعة الأدلة العقلية والسمعية أي أنهم أكملوا للناس الأمرين. فدلّوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد النظر والاستدلال بينما تعاليم الفلاسفة غير مفيدة للأدلة السمعية والعقلية. وهذا وقد اعتبرت حماية ابن تيمية الدينية ودفاعه عن العقيدة الإسلامية الصحيحة مغالطة رغم صحة ما قاله فيما يتعلق بتعاليم الفلاسفة الغير مفيدة"^(٣).

ويقول ابن تيمية أن ظن الفلاسفة أن ما يتصورونه في أذهانهم يوجد في الخارج جعلهم يصنفون علومهم على ثلاثة أنواع: العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي.

(١) المصدر السابق، ص(٣٦٧-٣٦٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٦٩).

فالعلم الطبيعي: أدنى هذه العلوم عندهم، لأنه العلم الذي لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وهو الكلام في الجسم وأحكامه وأقسامه.

أما العلم الرياضي: فهو أوسطها وهو ما يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج مثل علم الحساب والهندسة.

أما أعلاها فهو علم ما بعد الطبيعة: وقد يسمونه العلم الإلهي ويسمونه الفلسفة الأولى، وهو ما تجرد عن المادة في الذهن والخارج.

ويرى ابن تيمية أن هذه الأنواع الثلاثة ليس فيها علم بمعلومات موجودة في الخارج إلا العلم الطبيعي - وهو أدنى العلوم عندهم - وما يتبعه من الرياضي. أما الرياضي المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج. أما علم ما بعد الطبيعة وهو ما جردوه عن المادة في الذهن والخارج. فلا يفيد علما بالموجود خارج أذهانهم بل هو مقدر في الذهن، ولهذا كان منتهى نظر الفلاسفة وآخر فلسفتهم هو الوجود المطلق الكلي أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية^(١).

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الوجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات - وهو الجنس الأعلى عند المناطقة - أقل الأجناس مفهوما عندهم - أو أقلها خصوبة وهو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية أي أنه فكرة لا وجود لها في الخارج، أما الله عند ابن تيمية وفي منطقته فهو في قمة الموجودات، وهو وجود خصب ثبوتي لا عديمي، وذو صفات ثبوتية وموجود خارج الذهن . وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "وأما واجب الوجود الذي يثبتونه، فإما أن يجعلوه وجودا مجردا عن كل قيد ثبوتي وعدمه، وإما أن يقولوا بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج، فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أي موجود حقير فرضته كان خيرا من هذا الذي يوصف بشيء ثبوتي، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يتميز عنه إلا بوصف

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٧٠).

عدمي، وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم فكأن ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيرا مما ميزوا به واجب الوجود بزعمهم^(١).

فمن الواضح إذن أن ما يثبته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود هو ممتنع الوجود في رأي ابن تيمية، لكنه مفروض في الذهن كما تفرض سائر الممتنعات. وهكذا يدعي الفلاسفة. إنهم يتكلمون في الأمور الكلية والعقليات المحضة ويضعوا اصطلاحات لا توصل إلى شيء مثل "الحقيقة من حيث هي هي" وغيرها من التعبيرات فإذا طلب منهم إثبات ما ذكروه في الخارج أتضح جهلهم وأن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان، حتى أنهم لا يستطيعون إيراد مثال على ما يدعون. حيث أن المثال أمر جزئي. فإذا عجزوا عن التمثيل وقالوا "نحن نتكلم في الأمور الكلية" فالحقيقة كما يقول ابن تيمية أنهم يتكلمون بلا علم وفيما لا يعلمون أن له معلوما في الخارج، بل فيما ليس له معلوما في الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوما في الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة في الخارج^(٢).

وواضح هنا أيضاً أن النزعة الاسمية من ناحية والعملية البرجماتية من ناحية أخرى تسود فكر ابن تيمية، فلا يرى موجوداً في الخارج سوى الجزئي، ويرى أن ما في الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيء^(٣).

إلا أن موقف ابن تيمية هذا لا يعبر إلا عن الروح العملية التي تقتضيها طبيعة الدين الإسلامي الذي لا يحث ولا يهتم بالبحث في الأمور المجردة إلا إذا كان هذا الأمر يدفع إلى عمل أو يحض على فضيلة^(٤).

ع- الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي:

يدعى المناطق أن ما يحصلون عليه من الكليات - إذا كان علماً - فإنما يحصلونه بواسطة القياس المنطقي الشمولي، هذا بينما يرى ابن تيمية أن ما يحصلون عليه من العلم

(١) المصدر السابق، ص(٣٧٠-٣٧١).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٧١).

(٣) انظر: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٥٩).

(٤) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٧٧).

هو مما يعرف بالقياس التمثيلي أيضًا، بل أن ما يدعون توقفه على القياس الشمولي تعلم أفراده التي يستدل عليها بسهولة ويسر بدون هذا القياس، وذلك لأن الاستدلال بالكليات على أفرادها الجزئية هو استدلال بالخفي على الجلي. إن أفراد الكليات هي أشد وضوحا وجلاء لأنها تعلم بقياس التمثيل. ويعترف ابن تيمية أن البرهان يفيد قضية كلية، لكنه يفيد قضية كلية يقينية إذا كان مؤلفا من المقدمات اليقينية المحضة الواجبة قبولها والتي يمتنع نقيضها. أما أن يكون مؤلفا من القضايا التجريبية والعادية، كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية، فهذه يمكن نقضها كثيرا. ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها. إلا بشروط. وإذا كانت القضايا العادية التجريبية يجوز انتقاضها، فإن القضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم تكن عند المناطق مادة للبرهان بل يعتبرونها جدلية وخطابية. وإذا كان معظم القضايا تجريبية عادية فأى قيمة للبرهان إذن؟؟^(١)

إن المناطق لا يمكنهم الاستدلال بقضايا كلية مبهمة خفية على قضايا جزئية واضحة، ويعجب ابن تيمية من أن المناطق لا يقبلون في صناعة الحد أن يعرف الجلي بالخفي ويعدون هذا عيبا منطقيا بينما هو في البرهان أشد عيبا. وذلك لأن البرهان لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه. فإذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بيانا للجلي بالخفي. وأما الحد فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود لا تعريف الماهية. وإذا كان مطلوبة هو التمييز فقد يكون المميز أخفى وقد يكون أجلى^(٢).

وواضح من النتيجة التي وصل إليها ابن تيمية هنا أنه يريد أن يقول أن ما هو معقول هو أن يتم الاستدلال بطريقة معكوسة، أي أن علينا أن نستدل على الكلي بالجزئي أو على الأخفى بالأجلى وهذا يخالف مبدأ القياس. ومن ثم فإن مبدأ القياس عنده باطل فالقياس من حيث هو استدلال بالكلي على أفرادها، استدلال متناقض لأن معرفتنا بما هو موجود في الواقع الخارجي، أي بالموجودات الجزئية معرفة جلية واضحة أما معرفتنا في نظره بالكليات، فهي لا تكون إلا معرفة ذهنية فقط، ولذا من الممكن أن تكون غير واضحة وضوحا تاما بل هي عنده أقرب ما يكون إلى ما هو أخفى لو قورن بما هو أجلى،

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٣٧٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٧٣).

أي معرفتنا بالأشياء الطبيعية^(١)، وقد عبر ابن تيمية عن ذلك كما سبق أن ذكرت بقوله: إن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان^(٢)، إن الجزئي المتعين هو الموجود في الواقع الخارجي. أما الكلي فلا وجود له إلا في الأذهان. ومن ثم تكون بداية الاستدلال هي على ما في الذهن بناء على ما في الواقع وليس ما في الواقع بناء على ما في الذهن، أي أن علينا أن نستدل على صحة الكلي بناء على صحة الجزئي وليس العكس، وقد عبر ابن تيمية تعبيراً واضحاً عن هذه النتيجة بقوله: "فالاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي"^(٣).

والواقع أننا نجد مثل هذا النقد مع اختلاف الألفاظ - إن كان المعنى واحد تقريباً - عند المنطقة المعاصرين حيث تعرض مبدأ القياس على أيديهم لنقد شديد - فترى بعضهم مثل برتراند راسل^(٤) وفتنحشتين يعتبرون القضايا الكلية ليست في حقيقتها بالقضايا بل هي دالات قضايا، ودالة القضية يستحيل الحكم عليها بالصدق أو بالكذب إلا بناء على صدق أو كذب القضايا الوجودية أو الجزئية التي تنحل إليها . فمثلاً لو قلنا العبارة التالية: كل الأنهار عذبة الماء، لكانت هذه العبارة في نظرهم أقرب إلى دالة القضية منها إلى القضية، وبالتالي يتعذر علينا أن نحكم عليه بالصدق أو بالكذب إلا بعد معرفة صدق أو كذب القضايا الجزئية التي تتكون منها العبارة الأصلية، والتي يتوقف صدق أو كذب كل

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٧٨-٢٧٩).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٥).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٧٢).

(٤) يرى بعض المنطقة المعاصرين وعلى رأسهم رسل أن القضايا الحملية التقليدية ليست هي أبسط صور القضايا. إذ أنها في الواقع تنحل إلى قضايا أبسط منها، تلك التي يطلقون عليها القضايا الذرية، وهي التي يكون موضوعها فرداً واحداً معيناً ولا تشمل على لفظ "كل" أو "بعض" مثل هذه الوردية حمراء. والقضية الكلية عند الناطقة المعاصرين هي بمعنى ما قضية "لا وجودية" أي أنها لا تقرر الوجود الفعلي أو تنكر هذا الوجود، فهي مجرد قضية شرطية لا تقرر إلا أن مقدمها يستلزم تاليها، فإذا قلت "كل إنسان فان"، فانك لا تقول أكثر من أنه "إذا كان هذا إنساناً فهو فان" دون أن تقرر أن هناك أناس بالفعل أو ليس هناك أناساً بالفعل. أم القضية الجزئية (الموجبة والسالبة) فهي عندهم قضية "وجودية" أي أنها تتحدث عن الوجود الفعلي لفرد واحد على الأقل، أنظر: محمد مهران، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة، (القاهرة - مصر)، ١٩٩٤م، ص(١٥٥-١٥٨)، وانظر: محمد مهران، فلسفة برانتراند رسل، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ١٩٧٦م، ص(٢٦٢-٢٦٨).

منها على مدى تصويرها لحالة الأشياء في الواقع الخارجي، فلو عبرت تعبيراً صحيحاً عن حالة الأشياء كانت صادقة وإلا حكمنا عليه بالكذب مثل القضايا الجزئية التالية:

النهر ١ عذب الماء، والنهر ٢ عذب الماء، والنهر ٣ عذب الماء وهكذا.

وعلى ذلك فالانتقال في القياس من حكم كلي إلى حكم جزئي، أو حكم كلي أخص من الحكم الأول، معناه أننا نطبق على ما هو خاص به ما سبق أن حكمنا به على العام. وهذا قول متناقض إذ أن صدق الحكم الكلي نفسه متوقف على صدق الجزئي، فكيف استدل على صدق ما هو خاص، بناء على صدق ما هو عام، وفي حين أن صدق ما هو عام متوقف على صدق هذا الخاص؟؟^(١).

المقدمات الخفية ودورها في المناظرة:

وإذا كان ابن تيمية يقول أن الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي، إلا أنه يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس كما في المناظرة، فالجلاء والخفاء من الأمور النسبية، وقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس. فكثير من الناس لا يعبأ بالأشياء الواضحة ولا يسلم بها حتى يذكر له دليل يستلزم ثبوتها، وكذلك إذا ذكر له جدلاً يسلم به حتى يميزه له ونضعه في صورة منطقية، وهذا غالباً ما يكون إما من معاند، أو ممن تعودت نفسه أن لا تعلم إلا ما تعنت عليه وفكرت فيه وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة^(٢).

يقول ابن تيمية: "العادة طبيعة ثانية. فكثير ممن تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة، فحينئذ يعترف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البيئة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية أي

(١) انظر: عزمي إسلام، ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطي، ص (١٢٩-١٣٠)، نقلاً عن عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص (٢٧٩-٢٨٠).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٣٧٣-٣٧٤).

الطريق المنطقي بمقدماته الكلية التي يذكرها كثير من النظائر تنفع لمثل هؤلاء في النظر وتتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيك الجاحد^(١).

فطرق المنطق إذن ذات نفع لمن اعتادت نفوسهم البحث والنظر، وكذلك تنفع في مناظرة المعاندين، وهؤلاء المعاندين هم السفسطائية كما يقول ابن تيمية: "إن السفسطة أمر يعرض لكثير من الناس وهي جحد الحق"^(٢).

وينبه كذلك إلى أنه قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف، "فإن أمراض القلوب كأعراض الأجسام" فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هو جاهل بكل شيء، بل يوجد من هو مريض ببعض الأمراض وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم"^(٣).

لكن إذا كان ابن تيمية كان قد اعترف أولاً - بأن طرق المنطق ذات نفع لمن اعتادت نفوسهم البحث والنظر، وكذلك في مناظرة السفسطائيين - إلا أنه ويقرر أن حتى السفسطائيين ليسوا في حاجة إلى المنطق الأرسطي كما هو، إن منهم من يحتاج إليه كما هو ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل منه وهذا يفهم من النص التالي:

يقول ابن تيمية: "وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية. فقد تكون الحدود والأمثلة التي تحوجه إلى النظر والفكر إذا تصورهما مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الاعتراف بالحق، وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب، والحساب لا يحتمل وجهين، وقد يكون غلظه ظاهراً وهو لا يعرفه أو لا يعترف به يسلك معه طريق طويل يعرف بها الحق ويقال له أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا، وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا، وكذلك للمناظر قد تضرب له الأمثال، فإن المثال يكشف في الحال حتى في المعلومات بالحس والبدئية.

(١) المصدر السابق، ص(٣٧٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٧٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٣٧٥-٣٧٦).

وقد تستسلف معه المقدمات، أي توضع واحدة بعد الأخرى، وإلا فقد يجعل إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره^(١).

ويشير ابن تيمية إلى أن هذه الطريقة الجدلية في المناظرة كانت طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان، وفيها يكون المستدل هو السائل لا المعترض فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى. فإذا أعترف المعترض بصحة المقدمات بين له السائل المستدل ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة.

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن لمعرفة الحق طرق متعددة لا طريقة واحدة ومن العبث أن يقال أن القياس المنطقي وحده دون صور العقل المتعددة الذي يصل إلى اليقين، يقول ابن تيمية: "فيجب الفرق بين ما يقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه -يقصد المنطق الأرسطي- ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين^(٢). ويقول أيضاً: "وكثيراً من النظار يسلك في معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلا هو وكذلك في الحدود، وقد تكون تلك الطرق فاسدة وقد تكون صحيحة، ولكن للناس طرق أخرى، كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله: "انه لا طريق إليها إلا هذه الطريق" ويكون للناس طرق خير منها^(٣).

ويعود ابن تيمية هنا إلى ترديد ما سبق أن ذكره في المقام السالب عن فساد دعوى المناطقة من أنه لا بد في القياس من مقدمتين ويورد كلام ابن النوبختي الذي يدحض فيه تكوين البرهان من مقدمتين. كما يعرض مرة أخرى لخلاف الرازي وابن سينا حول كون التفطن مقدمة ثالثة. كما يقول أيضاً بإمكانية الاستغناء عن القياس المنطقي لأن في استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة^(٤).

ثم يشير ابن تيمية مرة أخرى إلى عدم دلالة القياس البرهاني على إثبات الصانع: إذ أن الصانع موجود بعينه والقياس لا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات إنما يفيد أموراً

(١) المصدر السابق، ص(٣٧٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٣٧٦).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٧٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٣٨٣-٣٨٤).

كلية مطلقة مقدرة في الأذهان وليست متحققة في الأعيان. وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات التي تدل على نفس الخالق، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره^(١).

غ- العلاقة بين التصور والتصديق:

يقول ابن تيمية: "أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا"^(٢)، ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته في رد التصور إلى التصديق، واعتبار التصور عملية حكم تحليليا يضعه فعلا في نسق المناطقة السيكولوجيين في العصور الحديثة أمثال جوبلو وغيره. أنه لا يعتبر أبدا أن هناك تصورا واحدا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات، معصوما أو فوق الحق والكذب. فإذا سأل سائل الخمر المحرمة؟، فقال المجيب "هي المسكر" كان هذا عند المناطقة الأرسطيون تصورا واحدا، وهو تصور مسمى الخمر. هذا بينما يرى ابن تيمية أن هذا ليس تصورا على الإطلاق، بل هو تصديق مركب من موضوع ومحمول. وإذا قال قائل "كل مسكر خمر" وكل خمر حرام كان هذا قياسا عند المناطقة، وهو في رأي ابن تيمية يفيد التصديق الذي هو المسكر الحرام، ويفيد أن المسكر داخل في مسمى الخمر، وإذا أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل المسكر هو الخمر" وكل خمر حرام فيفيد هذا القياس تصور معنى الخمر، فلسنا إذن نتكلم بالحد أو في القياس إلا في قضية تامة، وهي الجملة في اصطلاح النحاة.

والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية، فليس ثم التصور مفرد، بل قضية مركبة في السؤال والجواب، فالتصور والتصديق سواء في كليهما إثبات صفة لموصوف، إثبات محمول الموضوع، كما أثبتنا الخمرية للمسكر. والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر. أما ما ذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يعبر عنه إلا باسم مفرد، فلا وجود له^(٣).

لذلك يبطل ابن تيمية قول المناطقة بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العاري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية. فإن كل ما عري

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٨٩-٣٩٣).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٠١).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٨٣-٢٨٤).

عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطرا من الخواطر، ليس هو علما أصلا بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا^(١). فإذا تصورنا الإنسان وقلنا أنه حيوان "فليس هذا كله تصورا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات، بل أننا نتصور وجود هذا الإنسان وغير ذلك من صفاته إن لم نغفل هذا ولم نتصل بهذه الأحكام الممكنة إذا تكلمنا بلغة المناطقة السيكلوجيين المعاصرين - لم نصل إلى شيء على الإطلاق. وكذلك إذا تصورنا "بحر زئبق" و"جبل ياقوت" فليس هذا تصورا ساذجا. إننا إذ لم نتصور عدمه في الخارج كان هذا من قبيل الوسوس والهذيان والخيالات. أما إذا تصورنا عدم ذلك التصور في الخارج، فيكون تصوره مقيدا بالعدم وليس خاليا من جميع القيود فالتصورات العدمية محدودة بقيود (أي بأحكام).

إذن المهم أن التصور عند ابن تيمية هو إمكانية رده إلى تصديق، وشرط هذه الإمكانية هو تقييد التصورات وحصرها في مجال الإمكان. فإذا لم تكن هذه التصورات محدودة بالقيود الثبوتية أو العدمية فتكون خيالات ووسوس لا تصورات عقلية^(٢).

وهنا يتساءل ابن تيمية: ما هو التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟

ويجيب قائلا: "أنه التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية"^(٣). فإذا كنا نشك هل النبيذ حرام أم لا؟ فإننا نكون قد تصورنا النبيذ وتصورنا الحرام. وكل من التصورين متصور بقيود (أي بأحكام). حكمنا أن النبيذ شراب. وأنه موجود وأنه يشرب وأنه يسكر، وغير ذلك من صفاته. لكننا لم نعلم أنه حرام "فليس من شرطة التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجا خاليا عن كل قيد ثبوتي وسلبي، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق وقول القائل "التصديق مسبوق بالتصور"، مثل قوله "القول مسبوق بالعلم فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم. كذب لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره. حينئذ فالتصور التام مستلزم للتصديق، التصور التام مستلزم للتصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم"^(٤).

(١) انظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٠٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٢-٤٠٣).

(٣) المصدر السابق، ص(٤٠٣).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٣).

هكذا يهدم ابن تيمية التصور الأرسطي هدمًا كاملاً، مؤكداً أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع. وبهذا يسبق الناطقة المعاصرين وغيرهم الذين ذهبوا إلى أن الحكم هو الفعل الأول للعقل، وهو أبسط من الإدراك الساذج ومعنى التصور^(١).

وينتهي ابن تيمية إلى أن نظار المسلمين كانوا على حق حين قرروا أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى دليل. ما تفتقر إليه التصديقات أي يفتقر إلى دليل وكذلك القياس يفتقر إلى دليل لأنه يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى الخمر، وإذا كان كذلك فإن كانوا يقولون أن الحد لا يقام عليه دليل ولا يحتاج إلى قيام دليل فنقول: "العلم بمسمى الخمر لا يحتاج إلى قياس بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفتن النفس الشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها"^(٢).

ف- من الأقيسة ما تكون مقدماته ونتيجته بديهية:

وهنا يوجه ابن تيمية نقداً آخرًا للقياس الشمولي، يحاول فيه أن يبين أن هذا القياس لا فائدة منه، أو هو تطويل لا داعي له.

إن المناطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد. ولا بد أن يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهياً، أي لا بد أن تكون بعض المقدمات بديهية وإلا انتهى آخر المقدمات إلى الدور، فإذا كانت المقدمات أو بعضها بديهية كان العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل، ولا حاجة إلى القياس المنطقي، ويقول ابن تيمية "لنفرض المقدمتين البديهييتين "كل مسكر خمر وكل خمر حرام، وإن لم يكن هذا بديهياً كان المقصود التمثيل ليعلم بالمثل حكم سائر القضايا، فإذا قدر أنه علم بالبديهية أن كل فرد من أفراد الخمر حرام وعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد المسكر خمر كان علمنا بالبديهية أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء"^(٣).

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٨٥-٢٨٦).

(٢) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٠٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٧).

ويرى ابن تيمية أن ذلك إنما يخفى على الناس لكون أكثر المقدمات لا تكون بديهية بل مبينة بغيرها كما في المثال السابق الذي أورده. فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء بينما الثانية ثابتة بالنص والإجماع. فطريق العلم بالمقدمتين يختلف.

أما إذا أفردنا ذلك في مقدمتين طريق العلم بهما واحد فإننا لا نحتاج إلى القياس المنطقي، مثل العلم بأن "كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس متحرك بالإرادة، فهنا قد يكون العلم بأن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة أبين وأظهر. فالمقدمتان أن كان طريق العلم بهما واحدا وقد علمتا فلا حاجة إلى بيانهما، وان كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم احدهما أحتاج إلى بيانها، وان لم يحتج إلى الأخرى التي علمها. فتبين أن منطقتهم يعطي تضييع الزمان، وكثرة الهديان وإتاعب الأذهان^(١).

ق- من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس:

يرى ابن تيمية أن من القضايا الكلية ما يمكن العلم بها بدون توسط القياس... فيقول "إن الحس يدرك المعينات أولا ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فإن الإنسان يرى هذا الإنسان وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ناطق وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق^(٢).

فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط القياس أو بدونه. فإذا كان بواسطة القياس والقياس لا بد فيه من قضية كلية - ولزم أن لا يعلم الكلي إلا بالكلي، وذلك يستلزم الدور والتسلسل، فلا بد أن ينتهي إلى قضية عامة بديهية.

وإذا أمكن علم إحدى مقدمتي القياس أمكن العلم بالأخرى بدون قياس، فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٧).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٠٨).

احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له، وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق أو الحس ليس هو أمر لازماً لها^(١).

فالنبي الصادق يعلم بكذب مسيلمة الكذاب مثلاً، وقد يعلم ذلك من عاصره ورآه يكذب، ويعلم ذلك أيضاً من غاب عنه عن طريق التواتر. ويعلم ذلك أيضاً بالاستدلال، فإنه ادعى النبوة وأتى بما يناقضها فيعلم بالاستدلال، وكذلك الهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية، ويعلم ذلك من لم يراه بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المتواترات، ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال، ومثل هذا كثير وفي ذلك يقول: " فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس وهذا بالخبر وهذا بالنظر"^(٢) وهذه طرق للناس، كذلك القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل - وليس لذلك حد في نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال الناس - فلا يقال فيما علم، زيد بالقياس أنه لا يمكن أن يعلمه غيره بلا قياس^(٣).

هكذا يقرر ابن تيمية - كما كرر أكثر من مرة - أن كون القضايا بديهية أم غير بديهية هو أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص الذين يقررون هذه القضايا، وهذا تفويض لمبدأ القياس الأرسطي القائم على التسليم بالمقدمات دون دليل، واعتبارها بديهية والانطلاق بها نحو النتيجة المعلومة سلفاً^(٤).

ك- كل قياس يمكن رده إلى القياس الاقتراني:

بين ابن تيمية - كما سبق أن ذكرت في المقام السالب - أن قياس الشمول يرجع إلى قياس التمثيل. وهنا يقول أنه قد يعترض عليه بأن نوعاً واحداً فقط من الأقيسة المنطقية هو الذي يمكن رده إلى التمثيل وهو القياس الاقتراني، بينما لا يمكن رد القياس الاستثنائي - المؤلف من الشرطيات المتصلة وهو (التلازم) ومن المنفصلة وهو (التقسيم)

(١) المصدر السابق، ص(٤٠٨).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٠٨-٤٠٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٠٩).

(٤) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٨٩).

- إلى قياس التمثيل، وذلك لأن الحد الأوسط في الاقتراضي "يمكن جعله الجامع المشترك في القياس التمثيلي بخلاف القياس الاستثنائي بنوعيه:

ويرد ابن تيمية على هذا الاعتراض من ناحيتين:

أولاً: يرى ابن تيمية أن القياس الاستثنائي بنوعيه - التلازم والتقسيم يمكن رده إلى القياس التمثيلي والشمولي، لأن قضايا التلازم والتقسيم كليات، إننا إذا قلنا في قياس التلازم هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد، فإن هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم^(١).

وإذا قلنا في قياس التقسيم هذا إما كذا وإما كذا، فهو أيضاً كلي يبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول. ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال "قياس التمثيل" فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ثانياً: يرى ابن تيمية أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراضي، فإذا قلنا مثلاً بصيغة الشرط: "إذا كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر... أمكن ردها إلى "كل مصل فهو متطهر" أو "الصلاة مستلزمة الطهارة" وغير ذلك من صور القياس الاقتراضي، وإذا كان الحد الأوسط في القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فإن هذا يساوي تماماً طرق الاستدلال عند المسلمين وهو الطريق الذي يقره ابن تيمية حيث قال: "إذا وجد للزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فإن المقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم، وهكذا كل شرط جزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له"^(٢).

وكذلك الأمر في القياس المنفصل الذي هو التقسيم والترديد يمكن رده إلى القياس الاقتراضي، بل ويعلم بالبديهية، فإذا قلنا: هذا إما أن يكون شفعاً أو وتراً أو نحو ذلك، قيل: هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً وهو شفع فلا يكون وتراً، أو

(١) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٢٠).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٢٠).

هو وتر فلا يكون شفعا. وهذه القضية معلومة بالبديهية لكن تصور أفرادها أبين من تصور كلياتها فلا يحتاج شيء من أفرادها أن يبين بالقياس الكلي المنطقي، فإنه أي شيء علم أنه شفعا علم ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلي عندهم ولا بقياس على نظيره، فلا يحتاج أن يقال: "وكل شفعا فليس بوتر أو "كل وتر فليس بشفعا"^(١).

فمفردات هذه القضية تعلم - في رأي ابن تيمية - بدون القضية الكلية بل وتعرف بدون قياس التمثيل، فإذا عرفنا أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس أن نقول "كل أسود فإنه ليس بأبيض، وهذه القضية الكلية كل أسود لا يكون أبيض نعرفها بدون أن نعرف أن "كل ضدين لا يجتمعان، ولو أثبتنا تلك المعينات بهذه القضية الكلية لاحتجنا أن نبين أنهما ضدان، فإننا لا نستطيع أن نعلم أنهما ضدان حتى نعلم أنهما لا يجتمعان، وإذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدين ... وكذلك في النقيضين، وفي الشرط والمشروط والعلة والمعلول وسائر هذه الأمور الكلية"^(٢).

وبهذا انتقل من الجانب النقدي إلى الجانب الآخر عند ابن تيمية، والذي قرر فيه البديل عما نقده من القياس الأرسطي، بما قرره من القياس المبني على أصول الشريعة الإسلامية المعتمدة على الكتاب والسنة، وأصول التفكير الإسلامي الصحيح الذي يضع الموازين في مكانها، ويعترف به من جاء بعده من النظار والفلاسفة.

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) يتمثل هذا الجانب النقدي في نقد القياس الأرسطي ليهدمه، ويبين عواره، مشيداً مكانه قياساً إسلامياً مبنياً على قواعد الشريعة الإسلامية الداعية إلى التفكير والتعقل والتدبر والنظر في ظواهر الكون، وأعمال العقل في مجاله، ونقده يتكون من جانبين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فالسلبي هو أن التصديق لا ينال إلا بالقياس، والإيجابي هو أن القياس يفيد العلم بالتصديق، وقد وجه حديثه ونقده إلى نظرية القياس التي تمثل المحور الأساسي الذي يدور حوله المنطق الأرسطي كله، إذ في هدمها يتهاوى صرح البناء المنطقي الأرسطي كله.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢١).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٢١-٤٢٢).

(٢) أن نقده للقياس الأرسطي، وللمنطق عمومًا يدل على أصالة الفكر الإسلامي عمومًا، وعلى أصالة المفكر العربي خصوصًا، حيث مثل نقده نقطة سبق له على ما ذهب إليه المناطق في العصر الحديث والمعاصر، حيث قال مثل ما قالوه قبل ستمائة عام مما يهدم كذلك دعوى المستشرقين القائلين بعدم أصالة الفكر العربي والإسلامي.

(٣) أن قول المناطق وحصرهم واقتصارهم على مقدمتين في القياس كان موضع نقد شديد عند ابن تيمية ذكره في أكثر من موضع في كتبه، وأفرد له فصلاً بأكمله في كتاب الرد على المنطقيين، فهو يرى أننا نستطيع الاستنتاج من أقل أو أكثر من مقدمتين، معللاً ذلك بأن قولهم هذا ليس عليه دليل، بل هو باطل طردًا وعكسًا، وأن هذه المسألة تعود إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل، وهذه الحاجة مما يختلف فيه الناس، واصفًا اقتصارهم على مقدمتين لا غير، بأنه إذا نقصت مقدمة اعتبروا الأخرى محذوفة، وإذا زيد عن أكثر من مقدمتين اعتبروه أقيسة مركبة يعود كل ذلك إلى أمر تحكي صناعي منهم.

(٤) رد قول المناطق في اعتبارهم أن قياس الشمول يفيد اليقين، وقياس التمثيل يفيد الظن بأن هذا فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاده الآخر، معللاً ذلك بأن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل اعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإذا كان أحدهما مشتمل على أمر يستلزم الحكم يقينًا حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنًا لم يفد إلا الظن، فصورة قياس الشمول تشبه صورة قياس التمثيل بل هي نفسها.

(٥) خالف قول أكثر الأصوليين كالغزالي وغيره وأكثر المنطقيين كابن حزم وغيره، الذين اعتبروا القياس إما حقيقة في التمثيل ومجاز في الشمول، أو العكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل، معتبرًا إياه حقيقة فيهما، والقياس العقلي يتناولها جميعًا، لأن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما اختلفت صورة الاستدلال فيهما، فقياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما ومآل الأمرين واحد، إلا أنه يرى أن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذلك أكبر.

(٦) أرجع ابن تيمية السبب في سهولة اليقين في قياس التمثيل عن قياس الشمول إلى ثبات الحكم للأصل، أي العلم بثبوت الحكم في بعض الجزئيات، وهي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان عنده، فقياس التمثيل يكاد يكون أقوى عنده، بل يعتبره

الأصل الحقيقي لقياس الشمول، لاستناده على قضية كلية، التي لا يتم التوصل إليها في رأيه إلا بقياس التمثيل.

(٧) خالف ابن تيمية قول متأخري أهل الكلام كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم في أن العقليات ليس فيها قياس تمثيل وإنما القياس في الشرعيات، وأن الاعتماد في العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً، معتبراً أن قياس التمثيل مثله مثل قياس الشمول يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات لأن استلزام الدليل للمدلول في رأيه يشمل الأدلة كلها، وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، فمتى ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليل في جميع العلوم.

(٨) تحمل فكرة ابن تيمية استلزام الدليل للمدلول التي يدخل فيها كما يقول كل ما ذكره المناطقة من طرق الاستدلال، وكل ما لم يذكره نوعاً من موافقته الضمنية على ما صح من المنطق الأرسطي، وإن لم يصرح بذلك، كما لا يحمل تصريحه بعدول نظار المتكلمين الذين يتفق معهم عن طريقة المنطقيين، واستدل لهم بالأدلة المستلزمة للمدلولات رفضه للمنطق الأرسطي، كما لا يعنى عدم استفادتهم منه، مما يجعل قول من قال ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطي نهائياً، وأنه كان العدو الأول له يحدد عن الصواب، وأن نظار المسلمين ما حادوا عن الطرق المنطقية إلا لأنها تحصر الأدلة في ثلاثة طرق فقط، سائرهم في طريق أرحب وأشمل يدخل فيه ما ذكره وما لم يذكره.

(٩) بعد أن شرح طرق المناطقة في الاستدلال والتي حصرها في ثلاثة فقط، قرر أن المناطقة لم يقيموا دليلاً على هذا الحصر، بل ولا يمكنهم أن يقيموا دليلاً كما قال، معللاً ذلك بوجود طرق إسلامية للاستدلال تخرج عن هذا الحصر المزعوم، وهي طرق صحيحة للاستدلال، وأدق وأشمل من طرقهم، معتبراً حصرهم في هذه الطرق الثلاثة إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويل يبعد المستدل مما يتعب صاحبها حتى يصل إلى الحق، والذي باستطاعته الوصول إليه عن طريق قريب.

(١٠) اختلف نقده في المقام الموجب، لأنه يرى أن خطأ المناطقة في المقامات السابقة واضح بأدنى تدبر، بخلاف هذا المقام الذي فيه القياس مكون من مقدمتين تفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه، وعلى الرغم من اعتراضه بصحة تركيب القياس من مقدمتين وصحة نتيجته إلا أنه لا يعترف بأن هذه النتيجة التي يوصل إليها بهذا القياس

تفيد العلم، ويرى أننا يمكن الوصول لمثل هذه النتيجة من العلم بغير طريق المنطق، وكل ما فيه تطويل وإجهاد للفكر وتضييع للوقت ومن كثرة الهديان.

(١١) وصل ابن تيمية إلى أن القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجودًا أو عدمًا، وأنه من الأسباب المعوقة للعلم، وأنه غير فطري، وأنه لا يفيد إلا العلم بالكليات، إلا أنه رد عليه بأنه كان في مقدرة البعض التوصل إلى معرفة الأشياء بالفطرة، دون الحاجة إلى قانون منطقي لا يعتبر حكمًا عامًا يصدق على الجميع، مما يجعل البعض محتاجًا إلى هذا، إلا أن هذا النقد لا ينتبه إلى أن رأي ابن تيمية هذا يختص بالمنطق الأرسطي فقط، ولا يختص بغيره من القوانين الصادرة عن أدلة يقينية يتعلمها من فقدها ممن هو ليس فاقداً لها.

(١٢) يؤكد ابن تيمية على أن المطلوب من الأدلة والبراهين أن تكون طرقًا للوصول إلى المطلوب من العلم لا أن تكون علمًا بحد ذاته فقط، منتقدًا فيه اهتمام المناطقه بالجانب الصوري للقياس دون الاهتمام بمادته، ولا بما فيها من صحة أو فساد، فإذا كان القياس صوريًا أي يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علمًا بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه من العلم، فالعلم هو المطلوب، والدليل هو الطريق إليه، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لا، ومن لم يعرف دليله لا ينفعه القياس المنطقي.

(١٣) أن القياس المنطقي قد يكون فيه رياضة عقلية، لكن ليس فيه فائدة علمية، وأن شريعة الإسلام ومعرفتها ليس موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلًا، وإن كان طريقًا صحيحًا، فالقياس المنطقي مع صحة صورته إلا أنه لا يستفاد به علم الموجودات، وأن ما يحصل بواسطته من اليقين قد يحدث بدونه، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به.

(١٤) يوافق ابن تيمية على صحة القياس الاقتراني المؤلف من الحملات وهو قياس التداخل، كما يوافق على أن الشكل الأول منه يفيد المطالب الأربعة، والمقصود بها القضايا الأربعة الموجبة والسالبة والجزئية والكلية، وأن الشكل الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية، وأن الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت أو موجبة.

(١٥) أن الدليل الذي يصدر بصورة القياس الاقتراني يصور أيضًا بصورة الاستثنائي، ويصور بصور أخرى غير ما ذكره المناطقه من الألفاظ وترتيبها، منتقدًا حصر المناطقه للبرهان في ستة أشكال، منها الأربعة الخاصة بالاقتراني واثنان في

الاستثنائي، وهي الشرطي المتصل والمنفصل، وهذه الستة مع فرض صحتها، ليس سوى صورة من صور الأدلة ولا ينحصر تصوير الأدلة فيها، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين، فكما يكون الدليل مقدمة وقد يكون مقدمات، كذلك يمكن أن يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال كلها.

(١٦) وضع المناطقة أمام خيارين هما: إما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكره من المعنى، فإذا كانت العبرة بالصورة لا يمكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الأشكال، كما لا يمكن تخصيصه بمقدمتين طالما يمكن تصوير القياس بصور عديدة متنوعة، أما إذا كانت العبرة بالمادة فإذا المادة متنوعة قاصداً أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه سواء كان مقدمة أو أكثر، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطي أو غيره، وبهذا يسبق المناطقة الرياضيين المحدثين في فكرتهم أن القياس الأرسطي ليس هو الصورة الوحيدة العقلية.

(١٧) مع اعتراف ابن تيمية بصواب ما ذكره المناطقة هنا إلا أنه يرى في كثرة هذه الأشكال المنطقية وشروط إنتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب، وأنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، إذ بقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض، وأن الفطرة تصور المقياس الصحيح من غير تعلم، معتبراً أن الناس يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب ونحوه.

(١٨) يقرر ابن تيمية أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول، معللاً ذلك بأن قياس التمثيل يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العل بالقضية الكلية، معتبراً أن أساس المعرفة الإنسانية هو معرفة الجزئي، وهذه المعرفة نصل إليها عن طريق القياس التمثيلي الذي هو أصل القياس الشمولي عنده، معتبراً إياه قليل الفائدة ومن التطويل.

(١٩) يرى أن الإمكان يستعمل على وجهين، ذهني وخارجي، مستخدماً قياس الأولى، معتبراً أن الإمكان الخارجي له فروع ثلاثة هي: الإقرار بالوجود لوجود شيء، أو لوجود نظيره، أو لوجود ما هو أبعد منه في الوجود، وهذه هي طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، رابطاً نقده للمنطق الأرسطي بعدم إمكانية تطبيقه على إلهيات المسلمين، وذلك لاستناده إلى إلهيات اليونان، كما يرى أن القرآن لا يستخدم أبداً فكرة الإمكان الذهني

المجرد في إثبات عقائده بل يستخدم الإمكان الخارجي، إذ يعرف الإمكان الخارجي بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع.

(٢٠) مع اعتباره أن الاستدلال بالكليات على أفرادها هو استدلال بالخفي على الجلي، وهو ما لم يوافق عليه، إلا أنه يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس كما في المناظرات، معترفاً أن لطرق المنطق نفع عند من اعتادت نفوسهم البحث والنظر والجدل والمنع والمعارضة، وكذلك تنفع في مناظرة المعاندين الذي عنى بهم السفسطائيين، والتي عبر عنها بأنها تعرض لكثير من الناس مسيبة لهم جحد الحق.

(٢١) رغم اعترافه بفائدة طرق المنطق الأرسطي لمن له سفسطة، إلا أنه يعتبر أنه يوجد منهم من ليسوا بحاجة إليه، وأن لمعرفة الحق طرقاً متعددة لا طريقة واحدة، معتبراً أنه من العبث أن يقال أن القياس المنطقي وحده دون صور العقل المتعددة الذي يصل إلى اليقين، إذ يجب التفريق بين ما يقف معرفة الحق عليه، ويحتاج إليه، وبين ما يعرف الحق بدون، قاصداً به طرق المنطق الأرسطي، لكونه قد يزال به بعض الأمراض، ويقطع به بعض المعاندين، وهو في نفسه قد تكون طريقه فاسدة، وقد تكون صحيحة.

(٢٢) الجواب في السؤال عن التصور والتصديق يكون بقضية هي جملة خبرية، فليس ثم التصور مفرد، بل هو قضية مركبة من السؤال والجواب، فالتصور والتصديق سواء، في كليهما إثبات صفة لموصوف، أن إثبات محمول الموضوع، إذا المهم عنده أن التصور هو إمكانية رده إلى التصديق، وشرط هذه إمكانية هو تقييد التصورات وحصرها في مجال الإمكان، فإذا لم تكن هذه التصورات محدودة بالقيود الثبوتية أو العدمية تكون خيالات ووساوس لا تصورات عقلية.

(٢٣) العلم بالقضية العامة إما أن تكون بتوسط القياس أو بدون، فإذا كان بواسطة القياس الذي لا بد فيه من قضية كلية، والذي يلزم أن لا يعلم الكلي إلا بالكلي، وهذا يستلزم الدور والتسلسل، ولا بد أن ينتهي إلى قضية عامة بديهية، وإذا أمكن علم إحدى مقدمتي القياس أمكن العلم بالأخرى بدون قياس، فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس به، فمن علم مقدمتي القياس بلا دليل كانت بديهية عنده، ومن احتاج إلى دليل كانت نظرية عنده، كذلك من علمها بالعقل أو الخبر المتواتر أو خبر النبي الصادق أو الحس ليس هو أمراً لازماً لها.

(٢٤) رد عن من اعترض بأنه لا يمكن رد القياس الاستثنائي المؤلف من الشرطيات المتصلة وهو التلازم، ومن المنفصلة وهو التقسيم إلى قياس التمثيل من ناحيتين هما:

أ- يرى أن القياس الاستثنائي بنوعيه التلازم والتقسيم كلياً، والقضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم.

ب- يرى أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراني، وإذا كان الحد الأوسط في القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، فإن هذا يساوي تماماً طرق الاستدلال عند المسلمين، وهو الطريق الذي يقره ابن تيمية، وكذلك الأمر في القياس المنفصل يمكن رده إلى القياس الاقتراني، بل ويعلم بالبدئية.

المبحث الثالث

البديل الإسلامي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية

لم يكن ابن تيمية هادما فقط للمنطق الأرسطي كما سبق أن ذكرت، إنما كان يهدم جانبا ليني آخر. فعل هذا في مبحث الحد، وهما هو يفعل نفس الشيء في مبحث القياس. فبعد أن بين ابن تيمية استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم خاصة الدينية منها، رسم طريقا للعلم قائما على التجربة الحسية، وأقام منهاج للاستدلال مستمدا من القرآن والسنة، إذ القرآن الكريم والسنة الصحيحة في رأيه هما الطريق الوحيد ولا طريق غيره يمكن الاعتماد عليه.

كما أن المنهج الشرعي غير مقيد بالأقيسة المنطقية الباعثة على التطويل والدوران دون طائل. بل يمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا الميزان الذي توزن به الأمور ويعرف به العدل.

هذا وتميز منهج ابن تيمية الاستدلالي إذن بالطابع الديني، فتراه يحاول استخراج الأدلة من القرآن والسنة، ليواجه بها تيار المنطق الأرسطي المسيطر على الفكر الإسلامي من ناحية، وليثبت بها دعائم العقيدة الإسلامية، بإبعاد خطر التفلسف عنها من ناحية أخرى. وان ابن تيمية يهدف أولا وأخيرا إلى الدفاع عن الدين وحماية شرائعه عندما استخدم الأدلة العقلية التي يوصى بها القرآن إلى جانب الأدلة النقلية وهي الآيات والأحاديث النبوية الشريفة.

وأول ما يُبدأ به هو تعريف الميزان عند ابن تيمية:

استند ابن تيمية في تقرير منهجه على آيات القرآن كقوله تعالى الله: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى، الآية: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد، الآية: ٢٥]. أي أن الله أخبر أنه أنزل الميزان مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط. وفي هذا يقول: "والميزان يفسره السلف "بالعدل" ويفسره بعضهم بما توزن به الأمور، وهما

متلازمان^(١). وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن، الآية: ٧]. أي أن الميزان هو الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات. أما إذا أطلق لفظ "الكتاب" كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١٣].

دخل فيه الميزان لأن الله تعالى: يبين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل. وهذا كلفظ الحكمة تارة يقرب بالكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [سورة النساء، الآية: ١١٣]. وتارة يفرد الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ [سورة الكهف، الآية: ١]، وإذا أفرد دخلت الحكمة في معناه^(٢).

أولاً: الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح:

يعرف ابن تيمية القياس تعريف الفقهاء فيذهب إلى أن القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح وغير الصحيح. أما القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، ويسمى الأول قياس الطرد لأنه يحكم في النظائر بحكم واحد فيطرد الحكم في المتشابهات، ويسمى الثاني قياس العكس لأنه يحكم في النقيض بغير حكم نقيضه، وهذا ما يقوله الفقهاء أن العلة الفقهية تعمل طرداً وعكساً، أي أنها إن وجدت أنتجت الحكم وإن لم توجد كان الحكم خلافه، والقياس الفاسد هو الذي لا يتحقق فيه التماثل في العلة أو يتحقق فيه الافتراق في علة الحكم أو يوجد المعارض المانع من استمرار الحكم كالأصل. وفي هذا الصدد يقول: "إن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. فالأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله^(٣)."

(١) المصدر لسابق، ص (٤١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٣٧٨).

(٣) ابن تيمية وابن القيم، القياس في الشرع الإسلامي، تقديم: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، (القاهرة- مصر)، ١٣٤٦م، ص (٦).

فالقياس الصحيح هو الميزان الذي يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. إن معرفة الأشياء تكون بموازن خاصة بها، فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها. أي إثبات مثل حكم معلوم في آخر لاشتراكهما في علة الحكم^(١).

أيضاً معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه وهو المكاييل - وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه وهو الذراع. فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر^(٢). ونفس الشيء ينطبق على الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات، فإنها تعرف بالموازن المشتركة بينها، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى "الحد الأوسط".

ويضرب ابن تيمية مثلاً على الأقيسة في الشرعيات فيقول: «أنا إذا علمنا أن الله قد حرم "خمر العنب لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ثم رأينا نبيذ الحبوب وهو من الحنطة والشعير والأرز.. وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان الذي أنزله الله في قلوب الناس ليزنوا به الأشياء ولا يفرقوا بين المتماثلين. وهذا هو القياس الصحيح وهو من العدل الذي أمر الله تعالى به"^(٣).

فإذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان في العقليات فلا بد قبل الوصول إلى الكليات أن نصل أولاً إلى جزئياتها بالوزن، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، لأن من عرف الكليات دون أن يعرف جزئياتها فقد عرف الميزان فقط دون معرفة الموزونات، ولولا الموزونات لم يكن هناك حاجة إلى الميزان، فالمقصود بالكليات أنها الميزان الذي نزن به الأمور الموجودة في الخارج حتى نتحقق من صحة الوصف المشترك الكلي في العقل فهناك إذن موزونات بالعقل.

(١) انظر: الدكتور السيد عبد الرحمن، علم أصول الفقه بين إسهامات المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، نيويورك، (القاهرة- مصر)، ط ١، ٢٠١٧م، ص (٩٠).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (٤١٦).

(٣) المصدر السابق، ص (٤١٧).

ويرى ابن تيمية أن وجود أحد الموزونين مع الآخر بالميزان (الذي هو الوصف المشترك الكلي في العقل) أفضل وأتم من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر. لكنه مع ذلك يقر بصحة وزن الموزونات بمفردها على الميزان، وإن كان يعد الطريق الأول أفضل. يقول ابن تيمية: "ولا ريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر الآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف المشترك الكلي في العقل، أي شيء حضر من الأعيان المفردة وزن فيها فإن هذا أيضاً وزن صحيح وذلك أحسن في الوزن^(١)."

ويوضح ذلك بمثال فيقول: "فإنك إذا وزنت بالصنجة قدرا من النقد، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر، فإنه قد يظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنها معاً، فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة - وهكذا الموزونات بالعقل"^(٢).

ويقصد ابن تيمية من هذا المثال أن دراسة الظواهر والجزئيات وملاحظات الواحدة مع الأخرى أفضل من الحكم على واحدة بغياب أخرى مشابهة لها. ولكي تصل إلى نتيجة علمية يقينية يجب أن لا نحكم بعقولنا على ظاهره واحدة لأن الإنسان قد لا يعدل. فيخطأ العقل في تقديره وأحكامه. فلا بد إذن من وزن الأمور وزناً صحيحاً للتحقق من صحة الوصف المشترك الكلي في العقل. وتوخياً للدقة نزن الشئيين المتماثلين معاً، فذلك خير من وزن أحدهما بغياب الآخر إذا أمكن ذلك، ومعنى هذا أن ابن تيمية لا يلجأ إلى قياس الغائب على الشاهد إلا إذا تعذر عليه قياس الأشياء بما يشبهها وفي نفس ظروفها^(٣).

- استحالة التعارض بين الكتاب والميزان:

يرى ابن تيمية أن القياس الصحيح - الذي أطلق عليه اسم الميزان - هو من العدل الذي بعث به الله الرسل، لأن التفريق بين المتماثلين من غير معارض في أحدهما ظلم في الأحكام، وبين الأشخاص وفي الأمور كلها، ومثل ذلك التسوية حيث أسباب التفريق قائمة فكما أنه من الظلم التفريق بين المتماثلين، فمن الظلم التسوية بين المفترقين في أسباب

(١) المصدر السابق، ص(٤١٧).

(٢) المصدر السابق، ص(٤١٧).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٢٩٤-٢٩٥).

الحكم. يقول ابن تيمية: "فالقياس الصحيح مثل أن تكون فيه العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط". وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص لبعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر^(١).

ويؤكد ابن تيمية على استحالة وجود تعارض بين القياس الصحيح والقرآن فيقول: "لا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح - لا قياس شرعي ولا عقلي - ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية"^(٢).

ويقرر ابن تيمية أنه ليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد. لذلك ليس من شروط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل إنسان، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي أنعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر^(٣).

ويوضح ابن تيمية خاصية القياس الفاسد وهي: مخالفته للنص أو القياس الصحيح فيقول: "وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده"^(٤).

ويقرر ابن تيمية أن الشرع دائماً يبطل القياس الفاسد، وأن الذين يحاولون إفساد الأحكام والعقائد والأخلاق يستعملون دائماً الأقيسة الفاسدة، ويوضح هذا بالعديد من

(١) ابن تيمية وابن القيم، القياس في الشرع الإسلامي، ص(٦).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤١٧-٤١٨).

(٣) ابن تيمية وابن القيم، القياس في الشرع الإسلامي، ص(٧).

(٤) المصدر السابق، ص(٧).

الأمثلة فيقول: "أن التسوية بين المتماثلين في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه فهذا قياس فاسد، والشرع دائما يبطل دائما القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٧٥]. والذين قاسوا الميت على المذكي وقالوا: "أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله" فجعلوا العلة في الأصل كونه قتل آدمي... وبعد أن يضرب ابن تيمية أمثلة على الأقيسة الفاسدة يقول: "من قال أن الشريعة تأتي بخلاف مثل هذا القياس فقد أصاب، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث الله بها رسوله. ومن لم يخالف هذه الأقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيتين باشتراكهما في أمر من الأمور لزمه أن يسوى بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود فيسوى بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين فيقول: من الذين هم بريهم يعدلون ويشركون فإن هذا من أعظم القياس الفاسد^(١).

ويقول ابن تيمية أيضاً: "ومن كان له معرفة بكلام الناس في العقليات رأى عامة ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه الأقيسة الفاسدة، التي يسوى فيها بين الشيتين لاشتراكهما في بعض الأمور مع أن بينهما من الفرق ما يوجب أعظم المخالفة^(٢).

وعلى ذلك إذا تعارض النص والميزان - أو النص والقياس الشرعي أو العقلي - فيلزم أحد أمرين:

- ١- إما أن يكون ما احتج به من النص فاسد الدلالة بأن لا يكون ثابتاً من المعصوم أو أن لا يكون دالاً على ما ظنه المحتج.
- ٢- أو أن يكون ما احتج به من القياس سواء كان شرعياً أو عقلياً فاسد الدلالة بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة^(٣).

ولقد أطال ابن تيمية في رسالته في القياس التفرقة بين القياس الصحيح والقياس الفاسد مدعماً أقواله بالأمثلة العديدة وذلك لبيان القياس الحق والقياس الفاسد، فوسع أفق المعنى في القياس وربطه بمصالح الناس ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطاً محكماً دقيقاً،

(١) المصدر السابق، ص(٣٨-٤٠).

(٢) المصدر السابق، ص(٤٠).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤١٨).

فلم يكن بحثاً فقهياً نظرياً فقط بل تصدى لعلاج مشاكل في معاملات الناس وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجا لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومرواها^(١).

والخلاصة أن وظيفة القياس - في رأي ابن تيمية - هو تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس ويرى هنري لاوست أن للقياس وظيفتين عند ابن تيمية:

الأولى: وظيفة دفاعية عن الدين تشارك في دفع العقيدة نحو الأفضل. فالقرآن والسنة بعد أن عرضا مجمل المبادئ العامة التشريعية أصبح هدف القياس جعل هذه المبادئ مرجعا نهائياً يطبق على جميع الحالات الفردية، وتقاس عليه الأمور وذلك على طريقة "تحقيق المناط".

الثانية: هي البحث عن الحد الأوسط وكشفه في حدود الله القانونية^(٢).

الميزان العقلي باعتباره المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف:

يرى ابن تيمية أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف - فإذا رأى الشيين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، ويجعل حكمهما واحد، كما إذا رأى العقل الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك لكان أحسن في البيان فهذا قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب وفرق بينهما وهذا قياس العكس^(٣).

ويشير ابن تيمية إلى أن هذين القياسين استخدما في القرآن فيقول: "وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول "قياس الطرد" و"قياس العكس"، فلما أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم كان في الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فينتقي تكذيب

(١) انظر: أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره، ص(٣٩٤) وما بعدها.

(٢) انظر: هنري لاوست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية، في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم على، تقديم وتعليق: مصطفى حلمي، دار الأنصار، (القاهرة- مصر)، ١٩٧٩م، ص (٢٤٤).

(٣) انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤١٥-٤١٦).

الرسل خوفا من العقوبة وهذا قياس الطرد، ويعلم أنه من لم يكذب الرسل بل أتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء وهذا هو قياس العكس^(١).

وهذا هو المقصود من الاعتبار بالمعذبين، فإن المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا أو بهذا أي بقياس العكس وبقياس الطرد^(٢).

ويرى ابن تيمية أن المناطق قد عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقا وباطلاً. فحصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين وصارت موازينهم "عائلة لا عادلة"^(٣). ويشبههم ابن تيمية بالمطففين: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿[سورة المطففين، الآية: ٢-٣]، والبخس في العقول والأديان اخطر من البخس في الأموال، ولكن أكثرهم لا يقصدون البخس بل هم بمنزلة من قد ورث عن أبيه موازين يزن بها تارة له وتارة عليه ولا يعرف أهى عادلة أو عائلة، ويقرر ابن تيمية أن الميزان المنزل من الله مع الكتاب هو القياس الصحيح وهو المعرفة الفطرية الموجودة في الإنسان للتمائل والاختلاف، وهو ميزان عادل يتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه فيسوى بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطرة عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف^(٤).

وعلى الرغم من إقرار ابن تيمية بأن الميزان مما يعرف بالعقل، إلا أنه يرى أن الله تعالى قد أرسل به الرسل وذلك لأن الرسل قد ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فدلّت الناس وأرشدتهم إلى ما يعرفون به العدل، وما يعرفون به الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على "المطالب الدينية" فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ويجعلون ما يعلم

(١) المصدر السابق، ص(٤١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤١٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٧).

بالعقل قسيما للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا وضربت الأمثال.

وبذلك أكملت الرسل الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها إلى ما كانت معرضة عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما دخل عليها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت الرسل ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبينها رسله^(١).

ويرى ابن تيمية أن إنزال الله تعالى الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان معهم، والإيمان لم يحصل إلا بهم، وقد بين الرسول ﷺ في حديث له^(٢). أن الأمانة التي هي الإيمان أنزلها الله في أصل القلوب، وهذا إنما كان بواسطة الرسل ما أخبروا بما خبروا به، فسمع ذلك فألهم الله القلوب الإيمان وأنزله في القلوب. ويقول ابن تيمية: وكذلك أنزل الله سبحانه وتعالى الميزان في القلوب، لما بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقد وغير ذلك. وهذا من وضعه الله تعالى الميزان^(٣).

قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا
الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن، الآية: ٧-٩].

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٧).

(٢) ورد في الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر. حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة وحدثنا عن رفع الأمانة قال: "ينام الرجل النوم فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر الوكت، ثم ينام الرجل النوم فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر المجل كجمر دحرجته على رجلك فنفظ، فتراه منتبهاً وليس فيه شيء"، انظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٤٢٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٨-٤٢٩).

فالميزان العقلي هو القياس القرآني الذي أنزله الله في الصدور، وهو العدل وهو ما يوزن به ويعرف العدل لكي نعرف به صحيح الفكر من باطله، ولكي نزن به الأمور عامة حسية كانت أو عقلية.

وهكذا يؤكد ابن تيمية على أن القرآن والحديث يحتويان على بيان التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، فالله سبحانه وتعالى بين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال الضرورية، وبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين وينكر على من يخرج عن ذلك^(١).

كقوله تعالى: ﴿أَفَجَعَلَ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة القلم، الآية: ٣٥-٣٦]. أي أن هذا الحكم جائر غير عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. ومن التسوية بين المتماثلين قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبُاسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢١٤]، وانتهى ابن تيمية إلى أن الميزان العقلي حق كما ذكر الله في كتابه، وأنه ليس مختصا بالمنطق اليوناني وإن كان فيه قسط منه، بل هي الأقيسة العقلية المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل وهي أكمل، والميزان القدر المشترك وهو الجامع وهو الحد الأوسط^(٢).

ولكن إذا كان ابن تيمية يذهب إلى أن القرآن مصدر جميع أنواع الاستدلالات فلا بد أن ننتبه إلى أن القرآن ليس كتابا في المنطق أو مناهج البحث في العلوم، ولكنه يحتوي على الأصول العامة للدلائل العقلية، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها، ويكفي أنه ينبه إلى مثل تلك الدلائل الإجمالية ليمضي العقل البشري بعد ذلك إلى وضع تفاصيلها، وكشف قوانينها وطرق استخدامها.

فالقرآن ينبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة مباشرة أو غير مباشر فهو كما يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات ثبتت صحتها في معرض

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٢٨).

الاستدلال على العقائد النظرية، نراه يدعونا أيضًا إلى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات في عالم الطبيعة ليصل بنا من ذلك إلى معرفة القوانين العامة التي تسيّر هذه الطبيعة بمقتضاها^(١).

- فكرة الميزان بين ابن تيمية والغزالي:

وإذا كان ابن تيمية قد قرر أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغي أن تلتبس من كتاب الله لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية، فإن الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح الذي يبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أقول إذا كان ابن تيمية قد قرر ذلك فإن القول بفكرة الميزان قد سبقه إليها الغزالي الذي نراه في كتابه "القسطاس المستقيم" يستخرج صور الأقيسة من القرآن الكريم ويطلق عليها اسم الموازين. فالقياس الحملي هو ميزان التعادل، والشرطي المتصل هو ميزان التلازم، والشرطي المنفصل هو ميزان التعاند، ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام: أكبر وهو الشكل الأول وأوسط وهو الشكل الثاني وأصغر وهو الشكل الثالث^(٢). ويصرح الغزالي بأنه أبتدع أسماء الموازين التي أستخرجها من القرآن، لكنه سبقه آخرون إلى استخراج أصولها.

يقول الغزالي: "أما هذه الأسامي فإنني ابتدعتها، وأما الموازين فأنا أستخرجتها من القرآن، وما عندي أنى سبقت إلى استخراجها من المتأخرين أسام آخر غير ما ذكرته، وعند بعض الأمم السالفة والسابقة على بعثة محمد وعيسى -صلى الله عليهما وسلم- أسام آخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام"^(٣).

لكن على الرغم من تشابه كل من الغزالي وابن تيمية في القول بالميزان، إلا أننا لا نستطيع أن نقول أن ابن تيمية قد أقتبس فكرة الميزان الذي يتخذه منها استدلاليًا عن الغزالي كما لا نستطيع أن نقول أن هذه الفكرة كان لها نفس المعنى عندهما، وذلك

(١) أبو الوفا التفتازاني، مفهوم العلم في الإسلام، مقال نشر بمجلة التصوف الإسلامي العدد ٤١ أغسطس، سنة ١٩٨٢م، ص(٨) وما بعدها، نقلًا عن: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٣٠١-٣٠٢).
(٢) الغزالي، القسطاس المستقيم، تعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، (دمشق-سوريا)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص(١٨).
(٣) المصدر السابق، ص(٤١-٤٢).

لاختلاف المناهج والوسائل لدى كل منهما، فمنهج ابن تيمية قائم أساساً على تفويض المنطق الأرسطي وإظهار ما فيه من متناقضات، وخطورته على إلهيات المسلمين فكانت وسيلة ابن تيمية إلى الحقيقة هي استنباط الأدلة العقلية من القرآن، لا التفتيش على ما يوافق النظر المنطقي اليوناني في القرآن كما هو الحال عند الغزالي، لذلك يرفض القول بالموازن الخمسة التي يقرها الغزالي، ويعتبر كتاب القسطاس المستقيم مقتبساً من ابن سينا وأرسطو، ويلتزم ابن تيمية بالميزان الواحد الموجود في القرآن^(١).

أما منهج الغزالي لم يكن يرفض المنطق الأرسطي بل كان يهدف إلى مزجه بالعلوم الإسلامية، ولكي يتجنب الغزالي ثورة الفقهاء والمتزمتين ضده، حاول التفتيش عما يوافق المنطق الأرسطي في القرآن، والدليل على ذلك ما ذكره ابن تلموس عن الغزالي من أنه كان يستعمل المنطق تحت أسماء مألوفة خشية من ثورة الفقهاء والمتزمتين ضده^(٢). بل وما ذكره الغزالي نفسه من أن الذي حمله على إبدال الاصطلاحات المنطقية بهذه الأسامي التي اخترعها ما جبل عليه الضعفاء - ومنهم التعليمية - من الاغترار بالظواهر بحيث لو سقى أحدهم عسلاً في قارورة حجام، لم يطلق تناوله لنفور الطبع عن المحجمة، وضعف العقل عن أن يعرف أن العسل طاهر في أي زجاجة كان^(٣). وعلى الرغم من تسليم الغزالي بأن المنطق علم يوناني إلا أنه يقرر - على العكس من ابن تيمية - وجوب معرفته، لأنه يقوم على أساس عقلي، وليست أحكام العقل خاصة بأمة دون أخرى. وقد نفده ابن تيمية في ذلك واعتبره أول من مزج الفلسفة بأصول الدين والفقهاء، وتعجب من وضعه كتاب "القسطاس المستقيم" ونسبته إلى تعليم الأنبياء، وهو مقتبس من كتب اليونان خاصة أرسطو، وفي هذا يقول: "إن أبا حامد، وضع مقدمة منطقية في أول المستصفي وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علومه، وصنف في ذلك "محك النظر" و"معيار العلم" ودوما اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع ما سماه

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٣٠٣).

(٢) انظر: ابن تلموس، المدخل إلى صناعة المنطق، كتاب المقولات وكتاب العبارة، المطبعة الأبيريقية،

مجريط، ١٩١٦م، ج ١، ص(١٣).

(٣) انظر: الغزالي، القسطاس المستقيم، ص(٤٣١).

"القسطاس المستقيم" ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو^(١).

ثم يعود ابن تيمية ليؤكد على أن الموازين الخمسة التي وردت في كتاب الغزالي "القسطاس المستقيم" ليست هي الميزان العقلي الذي أنزله الله، إنما هي منطق اليونان بعينه وقد غير الغزالي عبارته، ويرى ابن تيمية أنه من المستحيل أن يكون الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لعدة وجوه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان في عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، والمنطق الأرسطي وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة على أرسطو تزن قضاياها.

الثاني: أن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يعرف السلف هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريبا منه.

الثالث: مازال نظار المسلمين بعد أن عرب المنطق الأرسطي وعرفوه يعيرونه ويذمونهم، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية^(٢).

ويذكر ابن تيمية فكرة الغزالي عن المنطق أن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم وأن الخلاف فقط إنما هو في الاصطلاح اللفظي أن الأمر ليس كذلك، ففي هذه المعاني العقلية الكثير الفاسد، ثم أن هؤلاء المناطق - والغزالي في أثرهم - جعلوا هذا المنطق "ميزان الموازين العقلية، التي هي الأقيسة العقلية أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلل^(٣).

إذن لابد من ميزان واحد نرجع إليه يكون هو محك الصواب والخطأ، وهذا الميزان هو الميزان القرآني، ويؤكد ابن تيمية على أن الفطرة متى كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وأن كانت فاسدة لم يزلها المنطق - ولو كان صحيحا - إلا فسادا.

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٥٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤١٨-٤١٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٤١٩).

وهنا يتضح أن الخلاف بين النتيجة التي وصل إليها كل من الغزالي وابن تيمية ليس كبيراً، فالغزالي يعلن منذ البداية تأييده للمنطق الأرسطي، بينما ابن تيمية يعلن معارضته له، إلا أن هذه المعارضة تنتهي به إلى الاعتراف بالمنطق وإن كان لا يصرح هو بذلك، لكنه يعتبره من علوم الخاصة، ولا يجوز تدريسه للامة^(١).

وهنا اعتبر ابن تيمية متناقض مع نفسه عندما يرفض موازين الغزالي الخمسة، بل ويناقض نفسه أيضاً عندما يؤكد استحالة أن يكون الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان، وهو الذي يقول في موضع آخر: "إن اختلاف صيغ الدليل (أي سواء كانت يونانية منطقية أو إسلامية) مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته، والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ"^(٢)، معتبرين أن ما يذكره ابن تيمية في الفقرة مناقض لما سبق من كلام، إلا أنهم زادوا له سواء كانت يونانية منطقية أو إسلامية، وابن تيمية لم يذكرها بل أشار إلى اختلاف صيغ الدليل^(٣).

ويقول ابن تيمية أيضاً: بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلولة، وقد دخل في هذا كل ما ذكره - يقصد المناطقة ومنه الغزالي - وما لم يذكره^(٤).

ثانياً: طرق الاستدلال عند ابن تيمية:

بين ابن تيمية أن حصر المناطقة للأدلة أو طرق الاستدلال في ثلاثة طرق فقط (القياس والاستقراء والتمثيل) حصراً باطلاً لا دليل عليه، هذا بينما يرى أن من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعين على معين - وبالمساوي على المساوي - سواء كان معينا أو كلياً فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص، بل لابد في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم، والملزوم قد يكون أخص من اللازم وقد يكون مساوياً له، ولا يجوز أن يكون

(١) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٣٠٥).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٠٩).

(٣) انظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص(٣٠٦).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٠٩)، إلا أن هذا النص لا يدخل في اعتراضهم على ابن تيمية والله أعلم.

أعم منه لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة المخبر عنه^(١).

ويرى ابن تيمية أن عبارات الدليل وتراكيبه تتنوع لتشتمل العديد من طرق الاستدلال لا طرق الاستدلال الأرسطية المحدودة وحدها، لكن المهم في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول. فالدليل عند ابن تيمية يمكن أن يركب على وجه الشمول المقسم إلى قياس تداخل وقياس تلازم، وقياس تعاند الذي يسمى بالحمل والشرطي المتصل والمنفصل، وتارة يركب على وجه قياس التمثيل المفيد لليقين بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع الذي يسمى في قياس التمثيل المناط والوصف والعلة والمشارك والجامع، ونحو ذلك من العبارات هو الحد الأوسط في قياس الشمول^(٢).

ويذكر ابن تيمية مثالا لتوضيح ذلك فيقول: "فإذا قال ناظم القياس الأول -أي التمثيلي- نبيذ الحبوب المسكر حرام قياساً على خمر العنب لأنه خمر فكان حراماً قياساً عليه فهذا كما يقال في نظم قياس الشمول هذا النبيذ حرام وكل خمر حرام أو فيه الشدة المطربة وما فيه الشدة المطربة فهو حرام، وما يثبت به هذه المقدمة الكبرى يثبت به كون المشترك علة الحكم، وبهذا يتبين أن قياس التمثيل قد يكون أتم في البيان من قياس الشمول، أما ما يقوله بعض النظار من أن قياس الشمول هو الذي يفيد اليقين دون التمثيل فهذا لا يصح إلا بحسب المواد، بأن يوجد ذلك في مادة يقينية وهذا في مادة ظنية، ويرى ابن تيمية أن سبب خطأ هؤلاء النظار هو "أنهم تعودوا كثيراً استعمال التمثيل في الظنيات واستعمال الشمول في اليقينية، فظنوا هذا من صورة القياس وليس الأمر كذلك، بل هو من المادة^(٣)".

ويستمر ابن تيمية في توضيح أوجه الأدلة فيقول: "ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى وهو وإن كان قد يجعل نوعاً من قياس الشمول والتمثيل فله خاصة يمتاز بها عن سائر

(١) المصدر السابق، ص(٣٩٣).

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، (بيروت-لبنان)،

ط ١، ٤٢٥هـ، ص(٩٤).

(٣) المصدر السابق، ص(٩٤).

الأنواع وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه^(١).

ويقرر ابن تيمية أن هذه الطرق كلها مستمدة من القرآن وهي طرق صالحة للاستدلال في العلوم الدينية والدنيوية على حد سواء، فهو يسوي بين قياس الشمول والتمثيل حيث يقول: "ولهذا صار كثيرا من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي، وحقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر"^(٢). ويقول أيضاً: "وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي"^(٣). كذلك يقول: "فهذا هو هذا في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التي صار بها دليلاً - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحدة"^(٤).

كذلك يرفض ابن تيمية قول من يدعي أن العقليات ليس فيها قياس تمثيل، وإنما التمثيل في الشرعيات فقط، ويؤكد أن قولهم مخالف لقول جمهور نظار المسلمين، بل وسائر العقلاء ويقول: فإن القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثراً كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد، إذا كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالعد والعلة والشرط والدليل^(٥).

لكن إذا كان ابن تيمية يقرر أن هذه الطرق كلها مستمدة من القرآن صالحة للاستدلال في العلوم الدينية والدنيوية، إلا أنه يؤكد على أننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله إلا عن طريق الآيات وقياس الأولى، ولا يصلح في ذلك قياس الشمول ولا التمثيل، ولما كنت قد تحدثت - بالتفصيل من قبل - عن رأي ابن تيمية في قياس الشمول والتمثيل لذلك سوف أقصر الحديث هنا على الآيات وقياس الأولى.

(١) المصدر السابق، ص(٩٥).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(١٥٩).

(٣) المصدر السابق، ص(١٥٩).

(٤) المصدر السابق، ص(١٦٢).

(٥) المصدر السابق، ص(١٥٩).

الاستدلال بالآيات وقياس الأولى:

يقول ابن تيمية طريقة الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته - وإذا استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى، ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده ولا قياس تمثيل محض، فإن الرب تعالى لا مثيل له ولا يجتمع وغيره تحت كلي يستوى أفراده، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى.

كما يقول ممهّدًا لقياس الأولى: "ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا النوع وقد ذكرها الله تعالى في دلائل ربوبيته وإلهيته ووجدانيته وعلمه وقدرته وامكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالم الإلهية التي هي من أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف، وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعًا، فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له"^(١).

أما الاستدلال بالآيات فيرى ابن تيمية أنه طريق قرآني يستمد صورته ومادته من القرآن الكريم، ويفرق بينه وبين القياس فيقول: "أن الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرًا كليًا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول"^(٢). فهو العلم باستدلال جزئي على جزئي آخر ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه، فكما أن الشمس آية النهار قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [سورة الإسراء، الآية: ١٢]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فنفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، ولا يوجب أمرًا كليًا مشتركًا بينه وبين غيره. وكذلك آيات الله سبحانه وتعالى فنفس العلم بها يوجب العلم بذاته، وهذا العلم لا يوجب علمًا كليًا مشتركًا بين الله وغيره، ويرى ابن تيمية أن العلم بكون هذا مستلزمًا لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزمًا للمدلول^(٣).

(١) المصدر السابق، ص (١٩٣).

(٢) المصدر السابق، ص (١٩٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (١٩٤).

معنى هذا أن مدار الاستدلال عند ابن تيمية مبني على التلازم، والآية وهي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينقل فيه العقل من الأحكام الكلية إلى الأحكام الجزئية.

ويؤكد ابن تيمية على أن القضايا الكلية إذا لم تعلم معيناتها بالتمثيل فإنها لا تعلم بأي طريق آخر، فالكليات لا تؤدي إلى علم بدون المعينات التي هي جزئيات دائما، ولا بد للفكر أن يستخدم لتحقيق حجة القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أي الجزئية، وأيضا لا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط، فإذا كان كليا فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل.

كما إذا قيل: كل أ هي ب
وكل ب هي ج
النتيجة كل ج هي أ

فلا بد أن يعرف كل فرد من أفراد (الجيم) يلزم كل فرد من أفراد (الباء) وكل فرد من أفراد (الباء) يلزم كل فرد من أفراد (الألف)، وهذا هو الطريق الذي يسلكه المنطقة في أقيستهم البرهانية لتحقيق صحة القياس، هذا بينما يرى ابن تيمية أن العلم بلزوم (الجيم) المعين (للباء) المعين و(الباء) المعين (للألف) المعين أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي^(١).

أما عن القضايا الكلية التي يستخدمها المنطقة في أقيستهم البرهانية مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" و"الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية" و"الضدان لا يجتمعان" و"التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان" وغيرها من القضايا الكلية فمن المعلوم كما يقول ابن تيمية: "أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين وجزئه كان تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن كل كلي أعظم من جزئه، فالإنسان يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، وأن الجبل أعظم من بعضه وغير ذلك قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد، ولذلك فإذا تصور الإنسان شيئا معيناً فإنه يعلم أن هذا الشيء لا يكون موجوداً معدوماً في

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٤).

حال واحد قبل أن يتصور أن "كل نقيضين لا يجتمعان"، وكذلك إذا تصور الإنسان سوادا معينا فإنه يعلم أن اللون الواحد لا يكون سوادا وبياضا -قبل أن يعلم أن- "كل ضدين لا يجتمعان" وأمثال ذلك كثيرة، وإذا قال المنطقة أن تلك القضايا الكلية تحصل في الذهن بالضرورة أو بالبدئية من واهب العقل فإن ابن تيمية يقول: "أن حصول تلك القضايا المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب"^(١).

وعلى ذلك فقد يستدل بالمعين على العين المساوي له في العموم والخصوص، فقد نستدل بأحد الكواكب على الملازم كما يستدل بالجدي على بنات نعس، وبنات نعس على الجدي، ويستدل بالجدي على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدي الخ، ومن هذا ما ذكر من أخبار النبي صلى الله عليه وسلم في كتب الأنبياء قبله، فإنها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص، وكذلك سائر الأمور المتلازمة، فإننا نستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه، فإذا كان المدلول معينا كانت الآية معينة^(٢). لكنه يشير إلى استلزام الآية لوجود المدلول من غير عكس، فيقول: "وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس، كآيات الخالق سبحانه وتعالى، فإنه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها، وهي كلها آيات دالة على نفسه المقدسة، لا على أمر كلي لا يمنع تصويره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره بل ذلك مدلول القياس"^(٣). فإثبات وجود الله تعالى -في رأي ابن تيمية- يكون بالآيات، وليس بالقياس البرهاني، وكل ما سوى الله الممكنات فهو مستلزم في وجوده لذات الله، وويمتنع وجود هذه الممكنات بدون وجود الله، لكن الممكن أو المعين مستلزماً أيضاً لأمر كلية مشتركة بينه وبين غيره من الممكنات أو المعينات، لأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه، وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين، أعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك، لكن يلزمه بشرط وجوده (أي المعين) ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك^(٤).

ويرى ابن تيمية أن الله يعلم الأمور على ما هي عليه، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها، ويعلم الكليات أنها كليات، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق، أي

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٣٩٥).

(٣) المصدر السابق، ص(٣٩٥).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٥).

حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود "هذا الإنسان" وجود "الإنسان" ومن وجود "هذا الإنسان" وجود "الإنسانية" و"الحيوانية". القائمة به، وبهذا يكون العام المطلق تابع في وجوده لوجود "الخاص" وبين هذين الوجودين تقوم علاقة لزومية، ووجود الله المعين يلزم عنه الوجود المطلق المطابق للمعين "فإذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطابق للمعين" وإذا تحقق الفاعل لكل شيء (وهو الله) تحقق الفاعل المطلق المطابق، وإذا تحقق القديم الأزلي (الله) تحقق القديم المطلق المطابق، وإذا تحقق الغنى عن كل شيء (وهو الله) تحقق الغنى المطابق وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق، كما أنه إذا تحقق "هذا الإنسان" و"هذا الحيوان" تحقق "الإنسان المطلق المطابق" و"الحيوان المطلق المطابق"^(١).

لكن المطلق - في رأي ابن تيمية - لا يكون في الأعيان بل في الأذهان "والله تعالى هو الخالق للأشياء الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان"^(٢). ولهذا كان أول ما أنزل الله على رسوله: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق، الآية: ١-٥]، فبين الله في أول ما أنزل أنه هو الذي خلق الأعيان عموماً وخصوصاً، فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية، وكل الموجودات الخارجية أو العينية آيات يستدل بها على وجود الله، لأنها مستلزمة لوجود عينه، ولذا تصورت الأذهان هذه الموجودات الخارجية سواء كانت معينة أو مطلقة فالله هو المعلم لهذا التصور، فالصور الذهنية من آياته المستلزمة لوجود عينه، لكنها مع هذا تدل على هدايته وتعليمه كما قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [سورة الأعلى، الآية: ١-٣].

وبهذا يكون ابن تيمية قد أقام علاقة بين الكلي المطلق والموجود في الأذهان، وبين وجود المعين الموجود في الأعيان، واستدل على وجود المطلق من وجود الله، أي أنه

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٥-١٩٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٦).

استدل على الكليات بالمعينات أو على المطلق بمعين، وفي نفس الوقت رفض أن يكون المطلق طريقاً لمعرفة الله تعالى ولا حتى بمعرفة الموجودات العينية، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة، فإن الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الأعيان، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مبدعاً (أي خالقاً للأعيان) ^(١). ويقول أيضاً: "إذا علم إنسان وجود "إنسان مطلق" و"حيوان مطلق" لم يكن عالماً بنفس المعين، كذلك من علم "واجباً مطلقاً" و"فاعلاً مطلقاً" وغنياً مطلقاً" لم يكن عالماً بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره" ^(٢).

فنحن لا نستطيع معرفة وجود الله عن طريق الوجود المطلق بل العكس، أما الله تعالى فنعرفه من آياته فأياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، وكل ما سواه دليل على عينه وآية له فإنه ملزوم لعينه، وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه ^(٣).

ويرى ابن تيمية أنه لا يمكن تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق وجود الله، فكل ملزوم لنفس الله دليل عليه آية له، ومن ثم فالبراهين المنطقية لا تقودنا إلى معرفة الله فعندما يستدل المناطقة بالممكنات على الأمر "المطلق الكلي" الذي لا يتحقق إلا في الذهن فإنهم لا يعلموا -كما يقول ابن تيمية- ببرهانهم ما يختص بالله تعالى، ولهذا ما يثبتونه من واجب الوجود عند التحقيق إنما هو أمر كلي لا يختص بالرب تعالى حتى قد يجعلونه مجرد الوجود ^(٤).

إن الاستدلال بالآيات يكون -كما سبق أن ذكرت- بجزئي على جزئي ملازم بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه، كذلك يكون بالكلي على الكلي الملازم له والمطابق له في العموم والخصوص، فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس هو استدلال بطلوع معين على نهار معين، أي استدلالاً بجزئي على جزئي فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً بكلي على كلي، والاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئي على جزئي، وكذلك

(١) المصدر السابق، ص(١٩٦).

(٢) المصدر السابق، ص(١٩٧).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٧).

الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس، قال تعالى: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [سورة النحل، الآية: ١٦]، فإذا استدلت بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقاً ومغرباً ويمينا أو شمالاً من الكواكب كان استدلالاً بجزئي على جزئي لتلازمهما، وليس ذلك قياس التمثيل، وإن قضى به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلي على كلي وليس استدلالاً بكلي على جزئي بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر^(١). فمن عرف مقدار أبعاد الكواكب عن بعضها البعض ثم علم ما يقارن منها طلوع الفجر فإنه يستدل بما رآه منها على ما مضى من الليل وما بقى منه، وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، واللزوم إذا كان لا يعرف له بداية بل هو منذ خلق الله الأرض كوجود الجبال والأنهار العظيمة النيل والفرات... الخ كان الاستدلال مطرداً، وإذا كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة استدلت بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها، أما ما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالأبنية التي في الأمصار والأشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك، فيقال: علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفاتها كذا وكذا وهما متلازمان مدة من الزمان، فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر وكلاهما معين جزئي وليس هو من قياس التمثيل^(٢).

هكذا يستدل ابن تيمية على ثبوت الشيء بثبوت لازمه وعلى بطلانه ببطلان لازمه، فإذا كان اللازم باطلاً فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً، وقد يكون الملزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً، ولهذا قيل أن ملزوم الباطل باطلاً، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلاً كان الملزوم باطلاً لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يقل أن الباطل لازمه باطل، وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ولا يلزم

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٦-٢٠٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٧-٢٠٨).

من عدمها عدم الخالق، وذلك لأن الدليل أبدا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه، وذلك بخلاف الحد فإنه يجب طرده وعكسه^(١).

وبهذا يتضح لنا أن الآية تختلف اختلافا كبيرا عن القياس الأرسطي كما تختلف عن التمثيل الأرسطي، يقول ابن تيمية: "الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه، فإن هذا ليس مما سميتومه قياساً ولا استقراء ولا تمثيلاً وهذه هي الآيات"^(٢). ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بين الآية والتمثيل الأرسطي بأكثر من ذلك، لكن يمكننا أن نقول أن دليل الآية يشبه مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية أي دور المقدم أو العلة مع التالي أو المعلول، وجودا وعدمًا وهو ما يسميه المحدثون قانون "التلازم في الوقوع وفي التخلف".

وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقي الآية والتمثيل الأرسطي

ثانياً الاستدلال بقياس الأولى:

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه "ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه"^(٣).

ويذكر ابن تيمية أن قياس الأولى هو النمط الوحيد من أنماط القياس العقلي الذي كان الإمام أحمد وغيره من السلف يستخدمونه في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن وذلك لأن الله تعالى لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذي تستوى أفراده، ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوى فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثل شيء لا في نفسه المذكورة بأسمائه، ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى كما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل، الآية: ٦٠]، والله المثل الأعلى فإنه من المعلوم أن كل كمال ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض المخلوقات المحدثة

(١) انظر: ابن تيمية، درء تعرض العقل والنقل، ص(٤١-٤٢).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص(٢٠٦).

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص(٩٥).

فإنه الواجب الوجود بنفسه أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثه فأنه الواجب وجوبه بنفسه أولى بأن ينزه عنه^(١).

ويذكر ابن تيمية أن الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغيرهم يسلكون مسالك المشبهين لله بخلقه، الذين يجعلون له ندًا فيسبون بين الله وبين غيره في الأمور، وذلك القول باطل في رأي ابن تيمية، من وجوه منها:

أولاً: أن تلك القضية الكلية التي تعم الله وغيره قد لا يستطيع الفلاسفة والمتكلمين إثباتها عامة إلا بمجرد قياس التمثيل، وقياس التمثيل إن أفاد اليقين في غير هذا الموضع ففي هذا الموضع قد لا يفيد إلا الظن للعلم بانتفاء الفارق.

ثانياً: أنهم إذا حكموا على القدر المشترك الذي هو الحد الأوسط بحكم يتناوله والمخلوقات كانوا بين أمرين، إما يجعلوه كالمخلوقات أو يجعلوا المخلوقات مثله، فينقضي عليهم طرد الدليل فيبطل، ممثلاً ذلك بقول الفيلسوف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو واحد فلا يصدر عنه إلا واحد، فإنه يحتاج أن يعلم أولاً قوله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإن هذه القضية كلية، وكل قياس شمولي ولا بد فيه من قضية كلية، ويقول ابن تيمية: أن إثبات الفيلسوف أن كل واحد لا يصدر عنه إلا واحد إما أن يكون باستقراء الآحاد، وهذا استقراء ناقص، وإما بقياس بعضها إلى بعض وهذا تمثيل، وهما عند الفيلسوف لا يفيدان اليقين، فإذا قال أنه يعلم بالبديهية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كان هذا مكابرة لعقله، فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغرورة بالفطرة ابتداء بدون العلم بأمر معين منها، لكن كثرة العلم بالأمور المعينة الجزئية يجرّد العقل بالكليات فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية إلا أن يكون علم تلك القضية من تركيب قضايا آخر، وقول الفيلسوف "الواحد لا يصدر منه إلا واحد" ليس من هذا ولا من هذا، ثم إذا تصور مفردات هذه القضية علم يقيناً أنه ليس عنده منها علم بل علم أن الواقع خلافها، فإن قوله "الواحد" إن عني به الواحد الذي لا يعلم عنه أمران ليس أحدهما الآخر فليس في الوجود واحد بهذا الاعتبار فإنه يعلم أن واجب الوجود موجود وأنه واجب الوجود وأنه عاقل ومعقول... الخ، وأمثال هذه المعاني التي ليس

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٥).

أحدهما هو الآخر، فإن الوجوب ليس هو الوجود ولا الوجوب والوجود هو العاقل ولا العاقل هو المعقول^(١).

فإذا قال الفيلسوف أن هذه كلها سلوب وإضافات محضة كان مكابرا لعقله في رأي ابن تيمية، فإن كون الشيء يعقل ليس هو كونه لا يعقل، ولا كونه عالما مجرد نسبة محضة إلى المعلوم كالأمر الإضافية التي لا يتغير بها حال المضاف كالتيامن والتياسر، فإنه من المعلوم أن كون الشيء متيامنا أو متياسرا عنا لا يختلف به حالنا في الموضعين، أما كونه عالما فيخالف كونه غير عالم، ومن جعل الشيء حال كونه عالما وحال كونه غير عالم سواء فإن هذا من أعظم السفسطة والعقل الصريح يثبت فساد هذا الزعم^(٢).

ولهذا ينتهي الأمر بالفلاسفة إلى أن يجعلوا لله وجودا مطلقا بشرط الإطلاق، كما يجعله المعتزلة ذاتا مجردة من الصفات وكلاهما ما بعلم بصريح العقل انتفاء ثبوته في الخارج بل المطلق لا بشرط يمتنع ثبوته في الخارج^(٣).

ولهذا يؤكد ابن تيمية إلى أنه لا يجوز في العلم الإلهي الاستدلال بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي فيه أفراد فإن الله - تعالى - ليس كمثل شيء فلا يجوز أن يمثل لغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا فإن استعمال الفلاسفة والمتكلمين لمثل هذه الأقيسة المنطقية في المطالب الإلهية، ولم يؤدي بهم إلى اليقين بل تناقض أدلتهم، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: "ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمين مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية فلم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافؤها، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولاً^(٤). وذلك لأن القياس في رأي ابن تيمية تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى، وهو إن كان قد يجعل نوعا من قياس الشمول والتمثيل فله خاصية يمتاز بها عن

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٥-٩٦).

(٢) انظر المصدر السابق، ص(٩٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧).

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص(٢٩).

سائر الأنواع، وهو أن يكون الحكم المطلوب فيه أولى بثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه^(١).

ويقول ابن تيمية أن قياس الأولى استعمله الإمام أحمد ومن كان قبله وبعده من أئمة الإسلام، ومثل ذلك القياس جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد... وغير ذلك، ومثال ذلك أن الله سبحانه وتعالى لما أخبر بإمكان المعاد لم يسلك في ذلك ما يسلكه بعض المتكلمين، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون هذا ممكن لأنه لو قدر وجود لم يلزم من تقدير وجوده محال. وهذا القول خطأ لأن الإمكان الذهني يعني عدم العلم بالامتناع وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، والله تعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بالإمكان الذهني بل بالإمكان الخارجي، لأن العلم بإمكان المعاد تابع للعلم بإمكانه الخارجي، فإنه إذا علم بطل أن يكون إمكان المعاد ممتنعاً والإنسان يعلم الإمكان الخارجي

١. تارة بعلمه بوجود الشيء. ٢. وتارة بوجود نظيره.

٣. وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولاً بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولاً بالإمكان منه، ثم أنه إذا بينا كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الله عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه إن لم تعلم قدرة الله على ذلك^(٢).

فيبين الله هذا كله بمثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٩٩]. وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَمْ يَعْجِبُ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأحقاف، الآية: ٣٣]. فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق البشر، والقدرة على خلق السماوات والأرض أبلغ فيكون هذا الأيسر - أي خلق البشر - أولى بالإمكان والقدرة من خلق ما هو أعظم وأكثر كخلق السماوات والأرض، وكذلك على

(١) انظر: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص (٩٥).

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص (٣٠-٣٢).

ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّفُوسٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لَّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [سورة الحج، الآية: ٥] (١).

وكذلك في التوحيد يبين الله سبحانه بواسطة هذا القياس أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه في ماله، والله لا يرضى أن يكون المخلوق شريكا له يدعى ويعبد كما يدعى الله ويعبد، كما بين الله أنه أولى بأن ننزه عن الأمور الناقصة من البشر، فكيف يجعلون الله ما يكرهون أن يكون لهم ويستحيون من إضافته إليهم، ولا ينزهون الله عن ذلك ولا ينفونه عنه وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات منهم (٢).

ويقول ابن تيمية: "وأما القياس الأولى الذي كان يسلكه السلف إتباعا للقرآن فيدل على أنه يثبت لله من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره من التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق" (٣). فإذا كان العقل البشري يدرك من التفاصيل التي بين مخلوق وآخر ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على آخر، فإن هذا يدل على أن ما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره فكان قياس الأولى يفيد (أي يفيد العقل البشري) أمرا يختص به الرب مع علمه جنس ذلك الأمر (٤)، لهذا كان لا يدعي هذا الصدد من اختيار الأسماء التي تطلق على الله وعلى غيره بطريق التشكيك.

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك حيث يرى ابن تيمية أن الأسماء والصفات التي تطلق على الله وعلى غيره هي أسماء مقوله بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، وليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها بل بطريق الاشتراك تتفاضل أفرادها، كما يطلق لفظ البياض والسواد على

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٢-٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٣٦-٣٧).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص (١٩٧).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (١٩٧).

الشديد كبياض الثلج وعلمنا دونه كبياض العاج، فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا كليا بينهما فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي ومشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن.

ويقدر ابن تيمية أن هذا يحدث في جميع الأسماء والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق كاسم الحى والعليم والقدير... الخ وكذلك في صفاته وقدرته ورحمته وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته^(١).

وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام، هل صفات الله وأسمائه حقيقية في الخالق مجاز في المخلوق أم المسألة بالعكس؟ أم أنها حقيقية في الاثنين؟

فقال طائفة من المعتزلة - الذين سبقوا أبو على الجبائي - كأبي العباس الناشئ - المعروف بابن شرشير أن هذه الصفات هي حقيقية في الخالق مجاز في المخلوق.

وقالت طائفة أخرى من الجهمية والباطنية والفلاسفة بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق.

هذا بينما قالت أغلب طوائف المعتزلة والأشعرية والفقهاء وأهل الحديث والصوفية والفلاسفة أن هذه الصفات المشتركة هي حقيقية في الخالق والمخلوق، ويذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأي الأخير، وهو الرأي الصائب لأن الأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ولم يفردها لها قسماً خاصاً^(٢).

والأسماء المشككة قسم من "المتواطئة العامة" وقسم من "المتواطئة الخاصة" وعلى ذلك لابد في الأسماء المشككة من:

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٨-١٩٩).

أولاً: إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى "المتواطئة العامة"، وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهاني عند المناطقة.

ثانياً: هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لا بد من ثبات التفاضل، وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأولى. ولا بد من إثبات خاصة الله التي بها يتميز عما سواه، وذلك مدلول آياته التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على هذه قياس -لا برهاني ولا غير برهاني-، أي أن القياس البرهاني لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النقص في معرفة الموجودات ومعرفة خالقها^(١).

وبهذا أكون قد انتهيت من دراسة البديل الإسلامي للمنطق الأرسطي عند ابن تيمية الذي أوضح فيه معالم المنطق الإسلامي المبني على الكتاب والسنة، والذي ينظم الفكر الإسلامي على أساس متين قدم فيه ابن تيمية مبحثاً كاملاً متفق العناصر، متناسق الأجزاء، محاولاً أن يثبت به أن المنطق ليس مخالفاً فحسب لصحيح المنقول بل هو مخالف لصريح المعقول كذلك، كما أنه عن الطرق العقلية التي وضعها لكي يستخدمها النظر فإنك ترى أنها تقوم على فكرة من أعماق الأفكار المنطقية، وقد اعتبر أن طريقه الأول يعود إلى قانون التلازم والتخلق في الوقوع، والطريق الثاني يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة، وبهذا حقق فكرته القائلة بأن للمسلمين طرقاً خاصة في البحث، مستمدة من القرآن وقائمة عليه، كما اعتبر أن ما تركه من كتابات في المنطق تراث علمياً لا يقدر، إذ أنه قام بمحاولة لا شبيه لها في تاريخ العصور الوسطى، والتي اعتبرت فيها أن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهده على نهجه في النقد بهذا الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً^(٢).

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) بعد أن بين ابن تيمية استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم خاصة الدينية منها، راسماً طريقاً للعلم قائماً على التجربة الحسية، وأقام منهجاً

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٩-٢٠٠).

(٢) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص(٢٨١-٢٨٢).

للاستدلال مستمد من القرآن والسنة الصحيحة لأنهما هما الطريق الوحيد ولا طريق غيره يمكن الاعتماد عليه، لأن المنهج الشرعي غير مقيد بالأقيسة المنطقية الباعثة على التطويل والدوران دون طائل، ويمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا الميزان الذي توزن به الأمور، ويعرف به العدل.

(٢) تميز منهج ابن تيمية في القياس بالطابع الديني، حيث حاول استخراج الأدلة من القرآن والسنة، مواجهًا به تيار المنطق الأرسطي المسيطر على الفكر الإسلامي من ناحية، ويثبت دعائم العقيدة الإسلامية بإبعاد خطر التفلسف عنها من ناحية أخرى، حيث كان هدفه الأول والأخير هو الدفاع عن الدين وحماية شرائعه عندما استخدم الأدلة العقلية التي أشار إليها الشرع إلى جانب الأدلة النقلية التي جاء بها.

(٣) أول ما بدأ به هو تعريف الميزان، والذي فسره بالعدل، وبما توزن به الأمور، وعنده هما متلازمان، معتبرًا أن الميزان من الله هو القياس الصحيح، الذي عرفه بقوله هو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، متمثلًا في قياس الطرد والعكس، موافقًا في ذلك الفقهاء، فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر.

(٤) يرى ابن تيمية إنه إذا انتقل إلى تطبيق الميزان في العقليات فلا بد من الوصول إلى الجزئيات أولاً بالوزن قبل الكليات، لأن الكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، معتبرًا أن من عرف الكليات ولم يعرف الجزئيات كان قد عرف الميزان فقط، ولم يعرف الموزونات التي لا يكون للميزان حاجة بدونها، كما يرى أفضلية ميزان أحد الموزونين مع الآخر، وأنه أتم من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر، لكنه يرى بصحة ذلك وإن كان الأفضل والأتم أن يزنهما مع بعض، ومعنى هذا أنه لا يلجأ إلى قياس الغائب على الشاهد إلا إذا تعذر عليه قياس الأشياء بما يشبهها وفي نفس ظروفها.

(٥) هذا القياس الذي أشار إليه ابن تيمية لا تأتي الشريعة بخلافه، مؤكدًا على استحالة وجود تعارض بين القياس الصحيح والقرآن والسنة الصحيحة الذي نبع منهما، وليس في شريعة الإسلام ما يخالف قياسًا صحيحًا، معتبرًا أن من رأى شيئًا من الشريعة يخالف القياس فهو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه وليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وهو ما عبر عنه بالقياس الفاسد، والذين يحاولون إفساد الأحكام

والعقائد والأخلاق يستعملون دائماً الأقيسة الفاسدة التي يبطلها الشرع دائماً لما تسببه من التسوية بين المتماثلين في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه.

(٦) إذا تعارض النص والميزان عند ابن تيمية يلزم أحد أمرين:

أ- أن يكون ما احتج به من النص فاسد الدلالة، بأن لا يكون ثابتاً من المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه المحتج.

ب- أن يكون ما احتج به من القياس سواء كان شرعياً أو عقلياً فاسد الدلالة بفساد بعض مقدماته أو كلها، وذلك لوقوع الألفاظ المجملة والمشتبهة في الأقيسة.

(٧) أطال ابن تيمية في رسالته في القياس التفرقة بين القياس الحق من الفاسد، فوسع أفق المعنى في القياس، وربطه بمصالح الناس، ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطاً محكماً دقيقاً، معالجاً المشاكل في معاملات الناس وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجاً لا يرهق الناس، ولا يذهب بلب الشريعة ومرماها.

(٨) يذهب ابن تيمية إلى أن القرآن هو مصدر جميع أنواع الاستدلالات، لكنه ينبه إلى احتوائه على الأصول العامة للدلائل العقلية، أما تفاصيلها فلا، ليمضي العقل البشري بعد ذلك لوضع هذه التفاصيل، وكشف القوانين، وطرق استخدامها، فالقرآن ينبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة مباشرةً كان أو غير مباشرةً، فكما يدعوا إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات ثبتت صحتها، يدعو كذلك إلى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات في عالم الطبيعة حتى نصل إلى معرفة القوانين العامة التي تسيّر هذه الطبيعة بمقتضاها.

(٩) على الرغم من تشابه الغزالي وابن تيمية في القول بالميزان، إلا أننا لا نستطيع القول بأن ابن تيمية قد اقتبس فكرة الميزان الذي يتخذه منهجاً فن الاستدلال عن الغزالي، لأن هذه الفكرة ليس لها نفس المعنى عندهما، لاختلاف المناهج والوسائل لدى كل منهما، فمنهج ابن تيمية قائم على أساس تفويض المنطق الأرسطي وإظهار ما فيه من متناقضات، وخطورته على إلهيات المسلمين، فكانت وسيلته إلى الحقيقة استنباط الأدلة العقلية من القرآن، مما جعل ابن تيمية يرفض الموازين الخمسة التي قال بها الغزالي، معتبراً أن كتاب القسطاس مقتبساً من ابن سينا وأرسطو، ملتزماً بالميزان الواحد الموجود في القرآن.

(١٠) يرى ابن تيمية أنه من المستحيل أن يكون الميزان العقلي الذي أنزله الله تعالى هو منطق اليونان، لأن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، فكيف كانت الأمم المتقدمة على أرسطو تزن قضاياها، وأن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يعرف السلف المنطق اليوناني، وقد ظهر بعد حركة التعريب في زمن المأمون، ومازال النظار المسلمين بعد التعريب يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية حتى جاء الغزالي فغير قواعد النظر.

(١١) رد على قول الغزالي في أن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم وأن الخلاف فقط إنما هو في الإصلاح اللفظي بأن الأمر ليس كذلك، لأن في هذه المعاني العقلية الكثير الفاسد، وأن هؤلاء المناطق والغزالي في إثرهم جعلوا هذا المنطق ميزان الموازين العقلية، وأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، معتبراً أنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل، لأنه لا بد من ميزان واحد ترجع إليه يكون هو محك الصواب والخطأ، وهذا الميزان هو الميزان القرآني، وأن الفطرة متى كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي المعتمد على القرآن والسنة الصحيحة، ومتى كانت فاسدة لم يزيدها المنطق ولو كان صحيحاً إلا فساداً.

(١٢) يرى أن حصر المناطق للأدلة وطرق الاستدلال في ثلاثة طرق هي: القياس والاستقراء والتمثيل حصراً باطلاً لا دليل عليه، لأنه يرى أن عبارات الدليل وتراكيبه تتنوع لتشمل العديد من طرق الاستدلال لا طرق الاستدلال الأرسطية المحدودة وحدها، معتبراً أن المهم في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، وأن هذه الطرق كلها مستمدة من القرآن، وهي طرق صالحة للاستدلال في العلوم الدينية والدنيوية على حد سواء، إلا أنه يؤكد على أننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله إلا عن طريق الآيات وقياس الأولى، إذ لا يصلح في ذلك قياس الشمول والتمثيل.

(١٣) يرى أن الاستدلال بالآيات وقياس الأولى هو طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم حيث استدلوا على الله تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياس، استعملوا قياس الأولى، ولم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده، ولا قياس تمثيل محض، لأن الله تعالى لا مثيل له، ولا يجتمع وغيره تحت كلي يستوى أفراده، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فنبوته له بطريق الأولى لأنه متصف بكل كمال حقيقي، منزّه عن كل نقص سبحانه،

والآية التي هي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينقل فيه العقل من الأحكام الكلية إلى الأحكام الجزئية.

(١٤) أبطل مسلك الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة وغيرهم الذين يسلكون مسلك المشبهين لله بخلقه، الذين يجعلون له ندًا فيسبون بين الله وبين غيره في الأمور، معللاً ذلك بأن القضية الكلية التي تعم الله وغيره قد لا يستطيعون إثباتها عامة إلا بمجرد قياس التمثيل، وقياس التمثيل إن أفاد اليقين في غير هذا الموضوع فإنه لا يفيد إلا الظن في هذا الموضوع للعلم بانتفاء الفارق، وإنهم إذا حكموا على القدر المشترك الذي هو الحد الأوسط بحكم يتناوله والمخلوقات كانوا إما مسوين له بالمخلوقات أو جاعلين المخلوقات مثله، فينقضي عليهم طرد الدليل فيبطل.

(١٥) قدم لنا ابن تيمية نظريته في القياس بشكل متناسق الأجزاء متفق العناصر، محاولاً أن يثبت أن المنطق الأرسطي ليس مخالفاً فحسب لصحيح المنقول، بل هو مخالف لصريح المعقول كذلك، كما أن الطرق العقلية التي وضعها تقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية، إذ يعود طريقه الأول إلى قانون التلازم، والثاني يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة، محققاً في ذلك فكرته بأن للمسلمين طرقاً خاصة بهم في البحث والنظر، مستمدة من القرآن والسنة الصحيحة قائمة عليها، وبهذا يكون ما تركه من كتابات في المنطق تراثاً علمياً لا يقدر لأنه قام بمحاولة لا شبيه لها في تاريخ العصور الوسطى، إذ لو سارت الدراسات المنطقية على هذا النهج لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً.

الفصل الثاني

القياس الأرسطي عند الغزالي

المبحث الأول: مقدمات القياس عند الغزالي.

المبحث الثاني: صورة ومادة القياس عند الغزالي.

المبحث الثالث: لواحق القياس عند الغزالي.

المبحث الأول

مقدمات القياس عند الغزالي

تناول الغزالي مقدمات القياس وجعلها ثلاثة مقدمات، إلا أنه كعادته في الحدود مهد قبل الخوض في المقدمات بتعريف البرهان فقال: " أعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة، ألغت تأليفاً مخصوصاً، بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر بالنظر"^(١).

وسمى هذه الأقاويل التي إذا وضعت في البرهان لغرض اقتباس المطلوب بالمقدمات، كما أشار إلى أن الخلل يدخل البرهان من ناحية خلو هذه المقدمات من شروطها، كما يدخل الخلل إليه من جهة الترتيب والنظم وإن كانت هذه المقدمات صحيحة ويقينية، كما قد يدخل منهما جميعاً، ممثلاً ذلك بالبيت المبني الذي يكون الخلل فيه تارة بسبب هيئة التأليف إذا كانت حيطانه معوجة وسقفه منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض، كما يكون من حيث الصورة وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة، وتارة يكون الخلل من حيث رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبانات، وإن كانت صورة البيت صحيحة في تريبعها، ووضع حيطانها وسقفها^(٢).

كما أشاد إلى حكم البرهان والحد وكل أمر مركب إما أن يكون الخلل في هيئة تركيبية، وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب، ممثلاً ذلك بالثوب في القميص، والخشب في الكرسي، واللبن في الحائط، والجذوع في السقف.

أما طالب البرهان فينبغي له أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب، ممثلاً ذلك بمن أراد بناء بيت بعيداً عن الخلل، وهو مفتقر إلى تجهيز الآلات المفردة أولاً كالجذوع واللبن والطين، فإذا أراد اللبن وجب عليه إعداد مفرداته وهي: التبن والتراب والماء والقالب الذي يضرب فيه، فيجب عليه البدء بالأجزاء المفردة أولاً فيركبها، ثم يركب المركب وهكذا إلى أن يجهز البيت خالياً من الخلل^(٣).

(١) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٧٤)، ومحك النظر، ص (٥٩).

(٢) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٧٤-٧٥)، ومحك النظر، ص (٥٩-٦٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٧٥)، ومحك النظر، ص (٦٠).

أما أقل ما ينتظم منه البرهان فمقدمتين، وعنى بذلك علمين يتطرق إليها الصدق والكذب، وأقل ما تحصل منه مقدمة هو معرفتان، توضع الأولى مخبراً عنها، والثانية خبراً ووصفاً، فمن أراد أن يعرف البرهان فليس له إلا طريق واحد، لأن غيره محال، وهو أن يعرف أن البرهان ينقسم إلى مقدمتين، وأن المقدمة تنقسم إلى معرفتين تنسب إحداها إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى، وهذا المعنى يدل عليه لا محالة لفظ، والتي يوجب النظر ضرورة في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، فإذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً تألف منهما معنيين، ويتألف من المعنيين مقدمة، ويتوجب علينا النظر في حكمها وشروطها، ثم نجمع المقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، مع مراعاة النظر في كيفية الصياغة الصحيحة، لأن من أراد أن يعرف البرهان بغير الطريق السابق فهو كمن طمع أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو أن يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتابة الحروف المفردة^(١).

كما أشار إلى وجه انقسام النظر في القياس إلى أدنى وأقصى، وقد مثل المطلوب الأقصى من أقسام النظر البرهان المحصل للعلم اليقيني، إذ البرهان عنده نوع من القياس الذي هو اسم عام، أما البرهان فهو اسم خاص لنوع من القياس^(٢).

أما المقدمة الأولى من مقدمات وسوابق القياس فهي: دلالة الألفاظ على المعاني، والمقدمة الثانية هي: النظر في المعاني المفردة، أما المقدمة الثالثة فهي: أحكام المعاني المفردة، أو المؤلفعة.

أولاً: دلالة الألفاظ على المعاني

وتتضح من خلال تقسيمات عدة هي:

١- أن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه هي: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

٢- أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى قسمين هما:

(١) انظر: الغزالي، المستقصى من علم الأصول، ج ١، ص (٧٥-٧٦)، وانظر: معيار العلم في المنطق، ص (٤١)، ومحك النظر، ص (٦٠-٦١).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٤١).

- أ- لفظ يدل على عين واحدة، ويسميه معيناً.
- ب- لفظ يدل على أشياء كثيرة، تدل على معنى واحد، ويسمى مطلقاً.
- ٣- أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، تدل عليها أربعة ألفاظ هي: المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشاركة، وهذه التقسيمات الثلاثة اتفق فيها المستصفي مع محك النظر، واتفق معها معيار العلم في القسمة الأولى والثالثة، أما القسمة الثانية فتغير فيها اللفظ في المعيار بالجزئي والكلي فقط^(١)، إلا أنه ذكر في المعيار سبعة تقسيمات لدلالة الألفاظ على المعاني انفراداً بأربعة منها لم تذكر في غيره وهي:
١. في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود، وأن المراتب فيه أربعة، إذ اللفظ في الرتبة الثالثة، لأن للشيء وجود في الأعيان، ثم وجود في الأذهان، ثم وجود في الألفاظ، ثم وجود في الكتابة.
 ٢. قسمته من حيث إفراده وتركيبه، فاللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب والمركب إلى ناقص وتام.
 ٣. للفظ المفرد في نفسه إما اسم أو فعل أو حرف.
 ٤. للفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات، إذ اللفظ المطلق على ثلاثة أقسام، مستعارة، ومنقولة، ومخصوصة باسم المشترك^(٢).

أما التقسيم الأول فمثل له البيت، إذ أن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف بطريق التضمن لأن البيت متضمن للسقف، فالسقف مما يتكون منه البيت مع الحيطان، أما الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط، إذ هو غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للمطابقة، ولا متضمناً له كتضمن البيت للسقف، لأن الحائط ليس جزءاً من السقف، كما كان السقف جزءاً من البيت، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه، كما حذر من استعمال الألفاظ التي تدل بطريق الالتزام في نظر العقل، معللاً ذلك بأن الدلالة بطريقة الالتزام لا تنحصر

(١) انظر: الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٧٧-٧٩)، ومحك النظر، ص (٦٣-٦٦)، ومعيار العلم في المنطق، ص (٤٣-٤٤)، وص (٥٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٤٤-٤٧)، وص (٤٩-٥٠)، وص (٥٦).

في حد، إذ السقف يلزم الحائط والحائط هو الأساس، والأساس هو الأرض، وذلك لا ينحصر^(١).

كما أشار إلى أن المعتبر في التعريفات هي دلالة المطابقة والتضمن، أما دلالة الالتزام فالمدلول فيها غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الشيء ولوازم لوازمه لا تتضبط ولا تتحصر، ويؤدي ذلك إلى ما لانهاية له من المعاني وهو محال^(٢).

أما التقسيم الثاني وهو أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى قسمين هما:

(١) **اللفظ المعين وهو:** اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذاك الواحد بعينه، إذ لو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه، كقولك زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس.

(٢) **اللفظ المطلق، وهو:** الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه، كقولك السواد والحركة، والفرس والإنسان.

وهو ما عبر عنه في المعيار باللفظ الجزئي، واللفظ الكلي^(٣).

كما أشار إلى الاسم المفرد، ونوه إلى أن إدخال الألف واللام عليه يدل بالجملة في لغة العرب على العموم، لكنه استثنى منه لفظ الإله والشمس والأرض، معللاً ذلك بأن امتناع الشركة هاهنا ليس لمفهوم اللفظ، بل لوضع اللغة، إذ لا يجوز أن يكون في الإله عدد، فلم يكن امتناع الشمول لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان، وكذلك الأمر في الشمس لأنها واحدة، إذ لو فرضنا عوالم في كل عالم منها شمس وأرض لكان قولنا الشمس والأرض للعموم، وشاملاً لكل، فمن زعم خلاف ذلك فهو لزلله في جملة الأمور

(١) انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١، ص (٧٧)، ومحك النظر، ص (٦٣-٦٤)، ومعيار العلم في المنطق، ص (٤٣-٤٤).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٤٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٤٤-٥٤)، والمستصفى من علم الأصول، ج ١، ص (٧٨)، ومحك النظر، ص (٦٥).

النظرية، فهو لا يفرق بين السواد وهذا السواد، وبين الشمس وهذه الشمس لعظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري^(١).

والكلي الذي هو المطلق ينقسم بعد هذا إلى ثلاثة أقسام هي:
الأول: توجد فيه الشركة بالفعل، مثل الإنسان إذا كانت الأشخاص منه موجود.
الثاني: توجد الشركة فيه بالقوة، مثل الإنسان، إذا فرضنا أنه لم يبق في الوجود إلا شخص واحد، والكرة المحيطة باثنتي عشر برجًا، إذ ليس في الوجود إلا واحد.
الثالث: لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كقولنا الإله^(٢).

أما التقسيم الثالث: وهو أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، تدل عليها أربعة ألفاظ هي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة، فأما المترادفة فعنى بها الألفاظ المختلفة، والصيغ المترادفة على مسمى واحد، كالخمر والعقار، والليث والأسد، وبالجملة فهي كل اسمين لمسمى واحد، يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق، وأما المتباينة فهي الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة والأسد وسائر الأسماء وهي الأكثر.

أما المتواطئة فهي: التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد، لكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كالجسم واسم الرجل.

والمشاركة هي: الأسماء التي تطلق على مسميات مختلفة، لا تشترك في الحد والحقيقة البتة، كاسم العين للعضو الباصر، والميزان، والموضع الذي يتفجر منه الماء^(٣).

كما أشار إلى ثوران غلط كثير في العقليات من ارتباط المشاركة بالمتواطئة، حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم، وإنما كمشاركة المذهب للمحدقة الباصرة في العين، وكمشاركة قابل عقد البيع

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٦٥-٦٦)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٧٨-٧٩)، ومعيار العلم في المنطق، ص(٤٥-٤٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٤٦).

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٧٩-٨٠)، ومحك النظر، ص(٦٦-٧٦)، ومعيار العلم، ص(٥٢-٥٣).

للكوكب في المشتري، ولأهمية التمييز بين المشتركة عن المتواطئة أفرد له الغزالي شرحاً، أوضح من خلاله أن الاسم المشترك كما دل على المختلفين فإنه قد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير، والناهل للعطشان والريان، والجون للسواد والبياض، والقرء للطهر والحيض.

كما أنه قد يكون مشكلاً قريب الشبه من المتواطئ، ويعسر على الذهن وإن كان في غاية الصفاء، وسماء المتشابه، ممثلاً إياه باسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار، والواقع على العقل الذي يهتدى به في الغوامض، إذ لا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسمًا، ويقرب منه لفظ الحي الذي يطلق على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض إذ يراد به بعض النبات للمعنى الذي به نمائه، ومن الحيوان للمعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة، وإذا أطلق على الله سبحانه وتعالى عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الأمرين جميعاً^(١).

كما أشار إلى مغلطة أخرى قد تلتبس فيها المترادفة بالمتباينة إذا أطلقت أسامي مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة، كالسيف والمهند والصارم، إذ أن المهند هو السيف مع زيادة صفة أنه من الهند، والصارم هو السيف مع زيادة الصارم الذي يدل على أنه حاد، وهذا ليس كالأسد والليث.

كما نوه إلى أننا نحتاج إلى تبديل الأسامي في اصطلاحاتنا على شيء واحد عند تبديل اعتباراته، ممثلاً ذلك بتسمية العلم التصديقي، الذي هو نسبة بين مفردين، دعوى إذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان إن كان في مقابلة خصم، وإن لم يكن في مقابلة خصم سمي قضية، إذ كأنه قضى فيه على شيء بشيء، فإن خاص في ترتيب قياس الدليل عليه سميناه مطلوب، فإن دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة، فإن استعمل دليلاً في طلب أمر آخر، ورتب في أجزاء القياس سمي مقدمة، إذ هذا ونظائره مما يكثر^(٢).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٥٣-٥٥)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٨١)، ومحك النظر، ص(٦٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٦٩)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٨١-٨٢)، ومعيار العلم، ص(٥٥).

كما أشار إلى مثال الغلط في المشترك حتى يستدل به على غيره، فإن الحال لا يحتمل استقصاء هذه المغاصة، مشيراً في ذلك إلى قول الشافعي في مسألة المكره الذي قال بأنه يلزمه القصاص لأنه مختار، وإلى قول أبو حنيفة الذي قال بعدم لزوم القصاص عليه لأنه مكره وليس لديه اختيار، منوهاً إلى أن الذهن يكاد ينبئ عن التصديق بالقولين، إلا أن التصديق بكليهما وهما ضدين محال.

والفقهاء لم يتوصلوا إلى حل هذه المشكلة لأن لفظ المختار مشترك جعل مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قيل بالذي لا قدرة له على الحركة كالمحمول، إذ يراد به الذي يقدر على الفعل والترك، وهذا يصدق على المكره، وقد يعبر بالمختار عن تخطي في استعمال قدرته ودواعي ذاته، ولا تحركه دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكره ونقيضه، وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه.

مستنتجاً أنه يصدق عليه أنه مختار، ويصدق أنه ليس بمختار، مشروطاً في ذلك أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت، مشيراً في الآخر إلى نظائر لهذا لا تحصى، تاهت بسببها عقول الضعفاء^(١).

أم عن التقسيمات التي انفرد بها معيار العلم عن غيره، والتي لم يشر إليها في كتبه في أصول الفقه لكونها لا تتعلق بهذا العلم فهي كالاتي:

(١) في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود، إذ أن مراتب الوجود أربعة الألفاظ هي ثالثها، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو الموجود في الأعيان، والموجود في الأعيان هو أول مراتب الوجود. فإن لم يكن للشيء ثبوت في النفس، ولم يرتسم في النفس مثاله، ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم به إذا لم يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس، وهو الموجود في الأذهان الذي سماه المعلوم، وهو ثاني مراتب الوجود.

(١) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٦٩-٧٠)، والمستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٨٢-٨٣).

كما أشار إلى أنه إنه إن لم ينتظم هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل عليه، وهذا ثالث مراتب الوجود، أما ما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة دالة عليه وهذا رابع مراتب الوجود.

كما أشار إلى أن الوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف باختلاف البلاد والأمم، بخلاف الوجود فيس الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح، مختتمًا كلامه في هذا بأن الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس، وما في النفوس مثال لما في الأعيان^(١). وإلى مثل هذا أشار ابن سينا حيث قال: " الشئ إما عين موجودة، وإما صورة موجودة في الوهم أو العقل مأخوذة عنها، ولا تختلفان في النواحي والأمم، وإما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم أو العقل معبرة، وإما كتابة دالة على اللفظ ويختلفان في الأمم، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة"^(٢).

٢) قسمة اللفظ من حيث إفراده وتركيبه.

قسم اللفظ هنا إلى مفرد ومركب وأراد بالمفرد الذي لا يراد بالجزء من دلالة على شيء أصلاً، حيث هو جزؤه كقولك إنسان، إذ أن جزأي إنسان ما يراد بشيء منهما الدلالة على شيء أصلاً.

كما أشار إلى عبد الملك أنه لفظ مفرد إذ جعل اسماً علماً، إذ كل من عبد والملك من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء أصلاً، منوهاً إلى أنه إذا اتفق أن يكون المسمى به عبد الملك تحقيقاً، كان هذا الاسم مطلقاً عليه من وجهين هما:

- ١- في تعريفه ذاته فيكون عبد الملك مفرداً.
- ٢- في تعريف صفته في عبودية الملك، فيكون وصفاً له وهو مركب لا مفرد، مشيراً في ذلك إلى الآتي: " ما فهم هذه الدقائق، فإن مثار الأغاليط في النظريات تتشأ من إهمالها"^(٣).

(١) أنظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٤٧-٤٨).

(٢) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٨).

(٣) الغزالي، معيار العلم، ص(٤٩).

وهو نفسه ما أشار إليه ابن سينا في معرض كلامه عن الألفاظ المفردة حيث قال: "إن اللفظ المفرد: هو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، مثل قولنا: الإنسان، فإنه يدل به على معنى لا محالة.... وإن اتفق أن كان "الإن" مثلاً يدل على النفس، و"السان" يدل على البدن، فليس يقصد بأن سان في جملة قولنا: الإنسان الدلالة بهما، فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً إذا أخذ جزئي قولنا الإنسان"^(١).

أما المركب فهو قسمان، مركب تام، ومركب ناقص، أما المركب التام هو الذي كل لفظة منه يد على معنى، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه.

ويكون على صور إما من اسمين أو من اسم وفعل وهو ما سمي عند المناطقة بالكلم^(٢).

أما المركب الناقص فعكسه، كقولك في الدار، لأنه يتركب من اسم وأداة، وهو ما يسمى عند النحويين حرفاً، ولا يتركب المركب الناقص من اسمين ولا من اسم وفعل، إذ المركب الناقص لا يصح السكوت عليه كقولك زيد في^(٣).

٣- قسمة اللفظ المفرد في نفسه.

قسم اللفظ المفرد في نفسه إلى ثلاثة اسم أو فعل أو حرف أما الاسم فحد بقوله: " صوت دال بتواطؤ، مجرد عن الزمان والجزء من أجزائه لا يدل على انفراده، ويدل على معنى محصل"، فقوله صوت جنس، وقول دال فصل يفصله عن العطاس والتحتة،

(١) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص (١١)، وانظر: الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص (٣٥).

(٢) ينقسم المركب التام إلى قسمين أيضاً هما: الخبر: وهو الجملة التامة التي تحمل الصدق والكذب مثل خالد ناجح، والإنشاء وهو الجملة التامة التي لا تحتل الصدق والكذب مثل ليت خالد ناجح، انظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، (قم - إيران)، ط ٣، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص (٨١).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٤٩-٥٠)، وإلى مثله أشار الساوي، انظر: البصائر التعبيرية، ص (٩٨-٩٩).

والسعال وأمثالها، وقوله بتواطؤ يفصله عن نباح الكلب الذي يدل على صوت دال على ورود وارد ولا يدل على تطاؤ.

وقوله مجرد عن الزمان احترازاً عن الفعل لأنه صوت دال بتواطؤ.

أما قوله الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده احتراز به عن المركب التام كقولنا زيد حيوان فهذا يسمى خبراً وقولاً لا اسماً.

أما قوله يدل على معنى محصل فاحتراز به عن الأسماء التي ليست محصلة كقولنا لا إنسان^(١).

ويكون هنا قد وافق ابن سينا والفارابي في معنى الاسم إلا أنه انفرد بقوله أن الاسم صوت دال بتواطؤ فابن سينا والفارابي الاسم عندهما لفظ مفرد دال على المعنى، كما خالف ابن سينا في كون الاسم يدل على معنى محصل لأن الاسم عنده ما يدل على معنى محصل وغير محصل^(٢).

وأما الفعل والذي أطلق عليه المناطقة لفظ الكلمة فهو: صوت دال بتواطؤ، على الوجه الذي ذكر في الاسم، إلا أنه يخالفه لكونه يدل على معنى وقوعه في زمان كقولنا قام، ويقوم إذ الفرق بينه وبين الاسم تضمنه معنى الزمان فقط، وهو ما وافق فيه الفارابي وابن سينا إلا في كونه صوت بتواطؤ أما الحرف وهو ما سمي عند المناطقة بالأداة فهو كل ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه، ما لم يقدر اقتران غيره به كقولنا من وعلى وما أشبهها، موافقاً في ذلك الفارابي وابن سينا^(٣).

٤- قسمة اللفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات.

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٥٠-٥١).

(٢) انظر: الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص(٤١-٤٢)، وابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٨-١٩).

(٣) انظر: الغزالي، المعيار، ص(٥١)، وانظر: الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص(٤١-٤٢)، وابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(١٩).

فقد قسم اللفظ المطلق إلى ثلاثة أقسام هي: مستعارة، ومنقولة، ومخصوصة باسم المشترك^(١).

أما المستعارة فهي ما يكون الاسم فيها دالاً على ذات الشيء بالوضع، ودائماً من أول الوضع إلى الآن، مشيراً إلى أنه يلقب به في بعض الأحوال ليس على الدوام شيء آخر لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثاني وثابتاً عليه ومنقولاً إليه، كلفظة الأم فإنه موضوع للوالدة، ومستعار للأرض.

وأما المنقولة فهي: أن ينقل الاسم على موضوعه إلى معنى آخر، ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً.

مشيراً إلى أن ذلك يستعمل في المعنى الأول مشتركاً بينهما كاسم الصلاة والحج، ولفظ الكافر والفاسق.

فهذا يفارق المستعار بأنه صار ثابتاً في المنقول إليه دائماً، ويفارق المخصوص باسم المشترك بأن المشترك هو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين، لا على أنه استحقه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره منوهاً إلى أن المستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين، بخلاف المواظ والخطابيات والشعر الذي هي أبلغ باستعماله فيها.

أما المنقول فيستعمل في العلوم كلها للحاجة إليها، إذ وازع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني، لم يفردها بالأسامي، فاضطر غيره إلى النقل وأما المشتركة فلا يؤثر في البراهين خاصة، ولا في الخطابيات إلا إذا كانت معها قرينة، والمشاركة قسمين هما:

(١) ما يقع في أحوال الصيغة، كالاسم الذي يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول، مثل قولنا المختار الذي يقع على الشخص والعلم.

(٢) ما يقع على أمور متشابهة في الظاهر، مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها، كلفظ الحي الذي يطلق على الله، ويطلق على الإنسان والنبات بغير

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٥٦).

المعنى الذي أطلق على الله، وكلفظ النور الذي يطلق على المدرك بالبصر الذي يضاد الظلام، وعلى العقل الهادي إلى غوامض الأمور^(١).

وهو ما قال به الفارابي نفسه حيث قال: " والأسماء منها مستعارة ومنها منقولة، ومنها مشتركة"^(٢).

وبالجملة فإن الغزالي في جميع تقسيماته لا تنفك عنه البصمة التي تثبت تأثره الأكيد بابن سينا والفارابي، خاصة فيما يتعلق بعلم المنطق، وما أشرت إليه من موافقته لهما في بعض المسائل لدليل كافي على تأثره بهما، وما أغفله من التقسيمات في بعض كتبه كالمستصفي ومحك النظر، علل ذلك بعدم ارتباطها بعلم أصول الفقه.

ثانياً: النظر في المعاني المفردة

أو ما سماه في المعيار بمفردات المعاني الموجودة ونسبتها إلى بعضها ويظهر الغرض من ذلك من خلال تقسيمات عدة أورد في المستصفي ومحك النظر ثلاثة تقسيمات، وزاد ثلاثة أخرى عليها لتصبح ستة تقسيمات في معيار العلم، وكذلك مقاصد الفلاسفة.

أما التقسيمات الثلاثة التي أوردتها في المستصفي ومحك النظر بالاشتراك مع معيار العلم ومقاصد الفلاسفة فهي:

التقسيم الأول: أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وجد إما ذاتياً وإما عرضياً وإما لازماً، وقد فصل ذلك في معرض الكلام عن الحدود الأرسطية عند الغزالي.

التقسيم الثاني: أن المعنى إذا نسب إليه وجد إما أعم كالوجود بالإضافة إلى الجسمية، وإما أخص كالجسمية بالإضافة إلى الوجود، وإما مساوياً كالمتميز بالإضافة إلى الجوهر عند قوم وإلى الجسم عند قوم.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٥٦-٥٩).

(٢) الفارابي، كتاب العبارة، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، ص(١٤١).

التقسيم الثالث: أن المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة أحوال هي: محسوسة ومتخيلة ومعقولة^(١).

هذا وقد اصطلح الغزالي على هذه المعاني لفظ القوة، ومثل ذلك بالحدقة التي تميزت عن الجبهة بسبب الإبصار، إذ لو بطل ذلك المعنى لبطل الإبصار، والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها وجود المبصر، إذ لو انعدم ينعدم معه الإبصار، إلا أن صورته تبقى في الدماغ كأنها منظورة، ولا تفتقر إلى وجود المتخيل بل عدمه وغيبته لا تسمى تنفى الحالة المسماة تخيلاً، في حين تنفى الحالة المسماة إبصاراً، ولما كان التخيل في الدماغ وليس في الفخذ أو البطن علم أن الدماغ عزيزة وصفة بها يتم تخيل الأشياء، باين فيها الدماغ البطن والفخذ كما باينت العين الجبهة في الإبصار، مشيراً كذلك إلى أن الصبي أول نشأته تقوى فيه قوة الإبصار، وليس قوة التخيل، إذ غيبة الشيء أو إشغاله عنه بعد أن أولع به تدل دلالة واضحة على عدم اشتغال التخيل عنده، وربما بوجود مرض معين يفسد التخيل ولا يفسد الإبصار فالتخيل والإبصار قوتان يتشارك فيها الإنسان والفرس وغيرهما^(٢).

أما القوة الثالثة التي يباين فيها الإنسان البهائم فهي المسماة العقل، ومحلها إما الدماغ أو القلب، وعند من يرى النفس جوهرًا قائمًا بذاته غير متحيز فمحلها النفس^(٣).

وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للإبصار، معللاً ذلك بأن قوة الإبصار ليس هناك فرق بينها وبين قوة التخيل إلا من حيث أن وجود المبصر شرط لبقاء الإبصار وليس شرطاً لبقاء التخيل.

(١) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٧٢-٧٤)، والمستصفي من علم الأصول، ج ١، ص(٨٣-٨٤)، ومعيار العلم في المنطق، ص(٦٠-٦٣)، و ص(٦٤-٦٨).

(٢) انظر: الغزالي، المستصفي، ج ١، ص(٨٣-٨٥)، ومحك النظر، ص(٧٥)، ومعيار العلم في المنطق، ص(٦٠-٦٢).

(٣) انظر: الغزالي، المستصفي، ج ١، ص(٨٥)، ومحك النظر، ص(٧٦).

كما أشار إلى قوة رابعة سماها بالمفكرة وظيفتها تفصيل الصور في الخيال، وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، وليس في وسعها اختراع صورة ليس لها مثال في الخيال.

وعنى بمباينة العقل لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار بأن التخيل ليس له أن يدرك المعاني المجردة العارية من القرائن الغريبة التي ليست داخلية في ذاتها، أي ليست ذاتية، لأنه لا يمكن تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد، ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، كالمثلث له شكل واحد سواء كان كبيراً أو صغيراً، لأن إدراك المقررات المجردة يكون بقوة أخرى اصطلاح على تسميتها العقل^(١).

أما المطلقات المجردة الشاملة لأمر مختلف فقد عبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجود والأحكام، وعبر عنها المناطقة بالقضايا الكلية المجردة زاعمين أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، كما عبروا عنها تارة بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل قاصدين بذلك خارج الذهن وداخله، كما عبر عنها أرباب الأحوال بأنها أمور ثابتة، تارة قالوا عنها موجودة معلومة، وتارة غير موجودة وغير مجهولة، بل دارت فيه رؤوسهم وحات عقولهم^(٢). مختتماً كلامه بالآتي: "والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس، إذ من هاهنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني، ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته"^(٣).

ثالثاً: النظر في أحكام المعاني المؤلفة تأليفاً يتطرق إليه التصديق والتكذيب، هذا حسب ما ورد في المستصفي ومحك النظر^(٤).

(١) انظر: الغزالي، المستصفي، ج ١، ص (٨٥-٨٦)، ومحك النظر، ص (٧٦-٧٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٧٨)، والمستصفي، ج ١، ص (٨٧).

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص (٨٧)، ومحك النظر، ص (٧٩-٨٠).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٨٠)، والمستصفي، ج ١، ص (٨٨).

أما ما ورد في المعيار فعنوانه النظر في تركيب المعاني المفردة وزاد في مقاصد الفلاسفة وأقسام القضايا^(١).

بعد أن أوضح لنا الغزالي اللفظ والمعنى، ينتقل بنا الآن إلى تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب، وهذا يرجع كما أشار الغزالي إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى، إما بالإثبات كقولك العالم حادث، أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم.

وقد التأم هذا من جزئين سمي عند النحويين بالمبدأ والخبر، وعند المتكلمين بالوصف والموصوف، وعند المناطقة بالموضوع والمحمول، وعند الفقهاء بالحكم والمحكوم عليه، ويسمى المجموع أي الحكم والمحكوم عليه قضية^(٢).

أما القضية فقد احتذى الغزالي في بحثها حذو عمله في الحد، فتناول عناصرها ومكوناتها من المعاني المفردة والألفاظ متبحراً ودارساً، وتناولها في غالب كتبه المنطقية باستثناء القسطاس المستقيم الذي نظر فيه إلى القياس مباشرة .

أولاً: في مقاصد الفلاسفة: حذا الإمام في بحث القضية بالفن الثالث من هذا الكتاب حذو الحد متأثراً بابن سينا. وأصاب الغرض من القضية، حين ذكر كيفية تركيبها قائلاً: "المعاني المفردة، إذا ركبت حصلت منها أقسام، ولسنا نقصد من جملتها إلا قسمًا واحدًا، وهو الخبر، ويسمى قضية، وهو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب"^(٣). علمًا أن ابن سينا لا يأخذ إلا بالجملة الخبرية، لأنها تحتمل الصدق أو الكذب، فالخبر هو القضية المنطقية، ويمثل الغزالي على ذلك فيقول: العالم حادث، مما يضطرنا إلى القول إن هذا الكلام صادق أو كاذب^(٤).

ويضم بحث القضية في المقاصد ستة تقسيمات على الشكل التالي:

- التقسيم الأول: انقسام القضية إلى حملية وشرطية.

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٨١)، ومقاصد الفلاسفة، ص(٢٣).

(٢) انظر: الغزالي، المستقصى، ج ١، ص(٨٨)، ومحك النظر، ص(٨٠).

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٢٣).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣).

- التقسيم الثاني: انقسام القضية إلى موجبة وسالبة.
- التقسيم الثالث: انقسام القضية إلى شخصية ومهملة ومحصورة.
- التقسيم الرابع: انقسام القضية إلى ممكنة وممتعة وواجبة.
- التقسيم الخامس: تقابل القضايا: شروطه وأحكامه.
- التقسيم السادس: عكس القضايا: شروطه ونتائجه.

لم تختلف الموضوعات السابقة عنها عند ابن سينا بالرغم من اختلاف التبويب بعض الشيء. وتتكون القضية الحملية عند الغزالي من موضوع ومحمول. أما القضية الشرطية فتتألف من قضيتين: أولاهما تسمى (المقدم)، والثانية تسمى (التالي)، وتأتي القضية الشرطية متصلة تارة ومنفصلة طوراً آخر، وقد استند الغزالي بمثاله في القضية الحملية على الحد الماهوي، والحد اللفظي الشارح للاسم، فقد استخدم اسماً مركباً للموضوع، الحيوان الناطق، واسم مركباً للمحمول، منتقل بنقل قدميه^(١). ثم استبدل الحدين، فاستعمل لفظة الإنسان بدلاً من الحيوان الناطق، ولفظة ماش بدلاً من منتقل بنقل قدميه. وبهذا راعى الفهم الماهوي في الموضوع والشرح اللفظي في المحمول، ولم يكن جديداً، في كلا الموضوعين، عن ابن سينا، وكذلك أمثلته عن الشرطيات، وقد انقسمت القضية عنده في المقاصد إلى شخصية وغير شخصية، فكان محور تفكيره يدور حول المشخص، ومثاله: "زيد كاتب". أما القضايا الكلية والجزئية والمهملة فهي قضايا غير مشخصة، وعرف الغزالي فرط حاجته إلى السور فيها، فالسور يحدد كلية القضية وجزئيتها^(٢)، وقد سار في تقسيمه هذا للقضايا على نفس تقسيم ابن سينا^(٣)، ولم يلبث الغزالي أن تكلم على القضايا ذوات الجهة متابعاً للتأثر بمن سبقه، وأعقبها بالتعرض لتقابل القضايا الحملية، قائلاً فيها: "كل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب، ولكن إن تقاسما الصدق والكذب سميتا متناقضتين"^(٤). ثم تابع شروحه عارضاً شروط التقابل التي تتلخص:

- أن يكون كل من الموضوع والمحمول واحداً في المتقابلتين.
- أن لا يختلف كل من الموضوع أو المحمول في الجزئية والكلية.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٥-٢٦).

(٣) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(٢٠-٢٧).

(٤) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٢٧).

- أن لا يختلف كل من الموضوع أو المحمول في القوة والفعل.
- أن يتساويا في الإضافة.
- أن يتساويا في الزمان والمكان.^(١)

وممعن النظر في الشروط يرى حسن صنيع أرسطو وأثره في الفارابي ثم باين سينا ومن ثم بالغزالي. ولقد شكلت شروط التقابل السابقة الذكر استمراراً لربط المفاهيم المنطقية ببعدي المعنى والاسم معاً، فلا يكتفي الغزالي مثلاً، - حسبما ورد في المقاصد - بوحدة الموضوع أو المحمول اسمياً في المتقابلتين، بل يشترط وحدتهما في المعنى والماهية، استناداً إلى مفاهيم الماهية، جهة القوة والفعل، والإضافة والزمان والمكان.

وكان الغزالي ملماً بأحكام التقابل من ناحية الصدق والكذب، فهو يذكر إمكانية حدوث التقابل بين الكلية والجزئية، وبين الجزئيتين اللتين يمكن أن تصدقا معاً، وبين الكليتين اللتين يمكن أن تكذبا معاً^(٢). وقد أورد عكس القضايا ذاكراً قواعد متابعاً ابن سينا من دون إضافة، وكان عرضه مختصراً وأمثله مشائية، وكذلك تعابيره ومصطلحاته^(٣). أما تحليل المصطلحات والتعابير فسيكون في فقرة المعيار، نظراً للتشابه بينه وبين المقاصد.

ثانياً: يضم بحث القضية في معيار العلم ستة تقسيمات، ويقع ضمن الفن الثالث من الكتاب الأول في العنوان، "مقدمات القياس"، وقد جاء تبويب القضية بحسب التفريعات التالية:

- القسمة الأولى: تنقسم القضية إلى جزئين مفردين.
- القسمة الثانية: تنقسم القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات.
- القسمة الثالثة: تنقسم القضية تبعاً لعموم موضوعها أو خصوصه.

(١) المصدر السابق، ص(٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٢٧-٢٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢٨).

- القسمة الرابعة: تنقسم القضية تبعاً لجهة نسبة المحمول إلى الموضوع وجوباً وجوازاً وامتناعاً.
- القسمة الخامسة: تقابل القضايا.
- القسمة السادسة: عكس القضايا. (١)

وإذا حصلت مقارنة التبويب هذا مع ذلك الذي في المقاصد لوجد القارئ تسلسل الموضوعات نفسه، وألفى التركيب الشكلي نفسه أيضاً، إلا أن التعابير في المعيار بدأت تختلف نسبياً، إذ يعالج الغزالي في التقسيم الأول تركيب القضية من جزئين، وكان قد ذكر أن القضية المنطقية والجملة الخبرية في اللغة تتركب من موضوع ومحمول، ثم انتقل في المعيار إلى استعمال المخبر عنه والخبر، بدلا من استعمال الموضوع والمحمول الواردين في المقاصد، ومثاله الدائم: زيد قائم، فزيد مخبر عنه وقائم خبر^(٢). وظهر هذا الاستعمال علامة على بدء إدخال المصطلحات العربية والتأثر الواضح باللغة، وقسم الغزالي القضية إلى عملية وشرطية مثلما في المقاصد، وتتميز أبحاث المعيار بالشرح والوضوح، فالحمل من القضايا: "وهو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى..."^(٣). تعبيراً عن طبيعة الحمل، والذي ينحى فيه منحا فقهيا ولغويا، يتمثل الأول في استعمال تعبير الحكم، واللغوي في ما يوحى إليه التعبير السابق من إضافة معنى إلى معنى آخر، ولا يعنى هذا خروج الغزالي عن المعاني المنطقية في صورتها السينائية، لكننا نجد مفاهيم جديدة بدأت تحل في شروح الغزالي إضافة إلى خلفيته المنطقية الغنية بشروح ومعاني ابن سينا، ولقد فصل في الشرطية المنفصلة، وذكر العلاقة بين المقدم والتالي مقسماً إياها إلى ثلاثة أقسام:

١. ما يمنع الجمع والخلو، مثل: العالم إما قديم أو حادث. فيمتنع اجتماع القدم والحدوث، كما يمتنع الخلو من أحدهما.
٢. ما يمنع الجمع دون الخلو، مثلاً: هذا إما حيوان أو شجر، فهما لا يجتمعان لكن يمكن للذي قلنا عنه، هذا أن يخلو عنهما بأن يكون لا حيواناً ولا شجراً.

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٨١-١٠٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٨١-٨٢).

(٣) المصدر السابق، ص(٨٣).

٣. ما يمنع الخلو، ولا يمنع الجمع، مثلاً: إما أن يكون زيد في البحر، وإما ألا يغرق، وهذا يمنع الخلو لكن لا يمنع الجمع فيجوز أن يكون زيد في البحر ولا يغرق.^(١)

وزبدة القول في هذا العرض تبيان أهمية المنفصلة في الأحكام وأسباب استخدام الغزالي لمسألة الجمع والخلو، فهما معان اصطلاح عليهما في الشرعيات ويستعان بهما في الاجتهاد، ولم يمتنع الغزالي بعد إدراج تعبير المخبّر عنه والمخبّر من اصطلاح الموضوع والمحمول، وبهذا بقي اتفاق المقاصد والمعيّار في استخدام المصطلحات المنطقية، مع ميل في المعيار إلى الاتجاه نحو المسائل اللغوية والفقهية، ويقول الجرجاني في الموضوع: "هو محل العرض المختص به"^(٢). ويقابله في الجملة اللغوية المبتدأ أو المخبّر عنه، وقد درج استعمال التعبير للدلالة على موضوع القضية التي تحتمل الصدق أو الكذب، بحيث يسند المعنى الأول في القضية وهو الموضوع إلى الآخر إثباتاً أو نفيًا. ويقصد بالمحمول ما يحمل على الموضوع، ووضع الحمل في اللغة بتأنيث المذكر وبالعكس^(٣)، ليقوم في الجملة بدور الخبر للمخبّر عنه المبتدأ، ويعنى المحمول المقول، مما يقال على الشيء، والمقول هو الجزء الثاني من القضية يثبت على الموضوع أو يسلب عنه^(٤)، وأهم حالات الحمل التي عدت عند أهل اللغة، والتي تبين اختلاط مفهوم الحمل بالخصوصية اللغوية والإسلامية هي:

١- "حمل المواطأة، وهو أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان".

٢- "حمل الأصول على الفروع، من ذلك أن لا يضاف ضارب إلى فاعله، لأنك لا تضيفه إليه مضمراً"^(٥) بل يجب أن يكون ذلك واضحاً جلياً بدون إضمار.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٨٥).

(٢) الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(٢٣٦).

(٣) الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص(٣٧٩).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٨٣).

(٥) الكفوي، الكليات، ص(٣٧٩).

ويذكر الغزالي في المعيار، مثلما في المقاصد، انقسام القضايا إلى شخصية ومهملة ومحصورة^(١). ويسمى المحصور عنده محصوراً تبعاً لكلية الموضوع أو لبعضه، ويستدل على نوعية الحصر استناداً إلى اللفظ الحاصر كل أو بعض، وينبه الغزالي في المعيار من اعتبار الموضوع المهمل في القضايا كلياً، ويذكر مثلاً من الفقه جعلت فيه القضية المهملة كلية، وأدخلت في قياس ما فأنتجت نتيجة خاطئة^(٢)، فالمهمل هو غير المحدد بسور، وتعتبر القضية الشخصية هنا عن إثبات المحمول على الموضوع أو نفيه عنه، بشرط أن يكون الموضوع شخصياً، زيد كاتب. أما القضية الكلية فهي التي يثبت حملها على كل أفراد الموضوع، كل إنسان حيوان، بينما يثبت المحمول على بعض أفراد الموضوع في القضية الجزئية بعض الحيوان إنسان.

ولم يوسع الغزالي في المعيار، وكذلك في المقاصد، شروحه للقضايا ذوات الجهات، نظراً لعلاقتها بالمسائل الطبيعية والفلسفية، بينما وسعها ابن سينا وفصلها. واختصرها الغزالي. ومما يقول فيها: "اعلم أن المحمول في القضية لا يخلو، إما أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر: كقولك الإنسان حيوان... وإما أن يكون نسبته إليه نسبة الضروري العدم، كقولك الإنسان حجر... وإما ألا يكون ضرورياً لا وجوده ولا عدمه، كقولنا الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب، ولنسم هذه المادة مادة الحمل، فالمادة ثلاثة: الوجوب والإمكان والامتناع"^(٣)، ثم أورد تقابل القضايا وأحكامها، مثلما وردت في المقاصد وبالتحليل نفسه، مع أمثلة جديدة وموسعة تميز بها المعيار، وتطرق إلى العكس بمفهوم أرسطو نفسه، ولخصه في المعيار بقوله: "اعلم إنا نعنى بالعكس أن يجعل المحمول في القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله، فإن لم يبق الصدق سمي انقلاباً لا انعكاساً"^(٤). ولم يختلف الأمر عند ابن سينا حين قال: "العكس هو تصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٨٩-٩٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٩٠).

(٣) المصدر السابق، ص(٩٢-٩٣).

(٤) المصدر السابق، ص(١٠١).

والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة^(١) وكان الغزالي جلياً في إبراز نتائج العكس الأربعة وهي:

- الكلية السالبة: وتنعكس لكلية سالبة. لا إنسان واحد طائر، لا طائر واحد إنسان.
- الكلية الموجبة: وتنعكس إلى جزئية موجبة. كل إنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان، ولا تنعكس إلى كلية موجبة لأن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع، إذ ليس كل حيوان إنسان، فمن الحيوانات الإنسان والفرس وغيره^(٢). ويلاحظ أن المعاني التي يذكرها الغزالي تستند على العموم الذي يضم أفراداً، فأبعاده المنطقية المنقولة عن ابن سينا مرتكزها الأفراد.
- الجزئية السالبة: لا عكس لها. لأننا إذا قلنا: حيوان ما ليس بإنسان، فلا تنعكس إلى إنسان ما ليس بحيوان، وإذا كانت الأولى صادقة فالثانية غير صادقة^(٣).
- الجزئية الموجبة: وتنعكس إلى جزئية موجبة.

ولم يكن مجدداً فيها على مستوى العرض والأمثلة، بل تابع ابن سينا وتحاليل أرسطو وتمائل مع المقاصد، وعمد الغزالي في المعيار إلى إبدال القضايا المعكوسة برموز متخيلاً عن مادة الحدود قائلاً: "لأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك، عدل المنطقيون الأمثلة المكشوفة إلى المبهمات وأعلموها بالحروف المعجمة، وجعلوا المحمول معرفاً بالباء، والموضوع بالألف، وقالوا كل (أب)... يلزم منه بعض (ب أ)..."^(٤). ولم يذهب كل المذهب في الأخذ بالترميز والتجريد، فلقد كان لب تصوره في المعيار والمقاصد ماهوياً أرسطوياً، ولم تكن مسألة الرموز أو الحروف سوى تثبيت لقواعد المنطق وقوانين أرسطو الصورية، كما جهد في التأكيد على ما تمدنا به مادة القضية من معرفة وتصور، لأنها تؤكد حقيقة الأشياء وصفاتها، فقال: "فاعلم أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي من حيث إنه إيجاب جزئي، بل إن من حيث عرفت من خارج أنه لا كاتب سوى الإنسان"^(٥).

(١) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص (٣٩).

(٢) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (١٠٢-١٠٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (١٠٣-١٠٤).

(٤) المصدر السابق، ص (١٠٥).

(٥) المصدر السابق، ص (١٠٤).

وهكذا يرتبط المعنى بالاسم في التصور، والحال نفسها في التصديق والقضية، ولم يستطع الغزالي ومن قبله، الفصل بين المعنى والاسم أو بين المضمون والصورة فصلاً تاماً.

ثالثاً: تقع القضية في كتاب محك النظر بالفصل الثالث من فن السوابق، وتضم أربعة تفصيلات على الشكل التالي:

- التفصيل الأول: انقسام القضية إلى التخصيص والعموم والتعيين والإهمال.
- التفصيل الثاني: انقسام القضية إلى ثلاثة الإمكان والوجود والاستحالة.
- التفصيل الثالث: بيان نقيض القضية وأحكامها.
- التفصيل الرابع: بيان عكس القضية.

يتبين اختلاف التركيب الشكلي والتبويب جزئياً عن المعيار والمقاصد، لكن الأبحاث المنطقية التي تناولت القضية في المحك بمضمونها وموضوعاتها لم تتعد تماماً عن أبحاث القضية في الكتابين السابقين، ويتباين المضمون هنا في جانب التركيب البنيوي للمصطلحات والتعابير والغرض والتوجه، فإذا كان الكتابان السابقان قد تأثرا بآبنا سينا تأثراً واضحاً، فإن المحك يميل نحو المعاني الإسلامية والفقهية ميلاً محضاً، وتتقلب تعابيره وأمثله مشكلة أغراضاً جديدة كما سنرى، من دون الخروج على أطر المنطق الأساسية. وأشار الغزالي في نهاية المحك إلى العودة للمعيار ولمن يرغب في التفصيل والشرح، قائلاً: "هذا الكتاب مع صغر حجمه حركت به أصولاً عظيمة، إن أمعنت في تفهم الكتاب تشوقت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه كتاب معيار العلم..."^(١). وتدل هذه الإشارة على وحدة المسألة المنطقية في خلفية الإمام من دون أن يعني ذلك عدم وجود التباين بين المحك والمعيار. ويعمل الغزالي بالرغم من هذا التباين على ربط المحك بالمعيار، استمراراً في تطعيم المنطق بالتفكير الإسلامي، وخصوصاً في المحك ومقدمة المستصفي، وقد جعل مبحث القضية في المحك قالباً إسلامياً من دون أن يتخلى عن مضامينها المنطقية، إذ يبدأ الفصل على نمط ما جاء في الكتب سابقاً، فيستعمل عدة مصطلحات للتعبير عن عناصر القضية، قائلاً: "الفصل الثالث من فن السوابق في أحكام المعاني المؤلفة تأليفاً يتطرق إليه

(١) الغزالي، محك النظر، ص(٢٣٧).

التصديق والتكذيب، كقولنا مثلاً: العالم حادث والباري تعالى قديم، فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين، لذاتين مفردتين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات، فإن قلت العالم ليس بقديم، والباري ليس بحادث، كانت النسبة نسبة النفي، وقد التأم هذا القول من جزئين، يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً، ويسمي المتكلمون أحدهما موضوعاً والآخر صفة، ويسمي الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوم عليه، ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محموله وهو الخبر، ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسميها حكماً ومحكوماً عليه، ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية...^(١) ولم تكن الفقرة السابقة عرضاً لمصطلحات تركيب القضية فحسب، بل كانت طرحاً جديداً وتبنيّاً لعبارات بما تحمل من خلفية فقهية، فنرى الإمام ينتقل بالمحك إلى تداول الحكم والمحكوم عليه عوضاً عن الخبر والمخبر عنه في المعيار، أو بدلاً عن الموضوع والمحمول في المقاصد، وقد استخدم الحكم والمحكوم عليه في مقدمة المستصفي كما سنرى، والمحكوم اسم مفعول من حكم، أطلق حكماً مراداً منعه عن التبديل والتغيير والتخصيص^(٢). ويلعب المحكوم عليه دور الموضوع في القضية المنطقية، ويستعمل اللفظ الشرعيات، "وأثر الخطاب المترتب على الأفعال الشرعية كل ذلك محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وإيجاده وتكوينه، وإنما سمي حكم الله على لسان الفقهاء...^(٣)"، ويعنى الحكم أيضاً القضية ككل فنقول حكماً أن كل خمر مسكرة، وقصد الغزالي بالحكم في المحك ومقدمة المستصفي ما يحمل على المحكوم عليه، ويطلق تعبير الحكم في الشرعيات، لأنه: "عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين"^(٤)، فأفعال المكلفين هي المحكوم عليه، وكلمة حكم في اللغة هي: "الصرف والمنع للإصلاح... ومن قوله تعالى: ﴿أُحْكِمْتُ آيَاتَهُ﴾ [سورة هود، الآية: ١]، أي منعت وحفظت عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتناقض... وفي اصطلاح أصحاب الأصول خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتصاد أو التخيير..."^(٥)، فثمة علاقة بين الحكم والحكمة في طبيعتها الدينية.

(١) المصدر السابق، ص(٨٠).

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(٢٠٥).

(٣) الكفوي، الكليات، ص(٣٨١).

(٤) الجرجاني، التعريفات، باب الحاء، ص(٩٢).

(٥) الكفوي، الكليات، ص(٣٨٠-٣٨١).

ويتبادر من هذه التعريفات اتفاقها على دور الحكم، إنه إسناد أمر ما إلى آخر، لكن يختلف الغرض والمضمون أصولياً أو فقهيًا أو لغويًا، فعملية الحمل هي ربط حد بآخر أو مفهوم بمفهوم آخر، والحكم أيضًا يسند معنى أو مفهومًا إلى آخر، بغرضية القطع والبت والتقويم والحفظ، ويأخذ معنى الحكم خلفية دينية، فيدور حول طبيعة الأمر والمأمور، ومفهوم الواجب والتكليف، وذكر الجرجاني أن الحكم هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا قاصدًا المحمول إلى الموضوع^(١)، وتبقى جذور اللفظية لغويًا والعادة في استعمالها شرعيًا، هي الأقوى والأعرف، وملخص الرأي بأن لكل مصطلح تفسيرًا ودورًا إجرائيًا وظرف استعمال يختلف عن الآخر، إلا أن الواضح هنا تبني الغزالي للاصطلاح بقصد مزج المنطق بعلوم المسلمين مزجًا كليًا، وتفسير قواعده بما تمثلها بالعقلية الإسلامية وانطباعه بنمط تفكيرها.

يتناول الغزالي أقسام القضية فيقسمها إلى قضية في عين، وقضية مطلقة خاصة، وقضية مطلقة عامة، وقضية مهملة^(٢)، ويقابل القضية المعينة أو القضية في عين، القضية الشخصية في المعيار، ويمائل المطلقة الخاصة، الجزئية، والمطلقة العامة الكلية، ولم تختلف الشروح المنطقية في المحك عن المعيار، فالذي يحدد الخاص أو العام في القضية هو السور الذي يبين مقدار الكم^(٣)، فالقضية المعينة تلك التي يكون موضوعها واحدًا، لأن التعيين هو التحديد وامتياز الشيء من غيره، وإذا كانت القضية الشخصية اصطلاحًا تأثر به الغزالي بابن سينا وذكره في المقاصد والمعيار، فإن القضية المعينة تفاعل بها الغزالي مع اللغة العربية وأصول الفقه، ولقد استخدمها في المحك ومقدمة المستصفي، ويدل على غير المعين وغير المقيد في الفقه، ويستعمل الغزالي المطلقة العامة في المحك ومقدمة المستصفي ليشير إلى القضية الكلية، والإطلاق العام هو بحمل معنى على معنى ليتشكل حكم عام^(٤)، وقد عرف الجرجاني المطلقة العامة قائلًا: "هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه"^(٥).

(١) الجرجاني، التعريفات، باب الحاء، ص(٩٢).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٨١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٨١-٨٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٨١-٨٢).

(٥) الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(٢١٨).

فعملية الإطلاق العام تعنى إطلاق مفهوم على عموم الموضوع، وهذا يفيد في الأصول بإطلاق الأحكام العامة تعميماً أو تخصيصاً، بينما تدل المطلقة الخاصة على إطلاق الحكم أو حمل المفهوم على حال معينة مقيدة، وهذا يفيد في الفقهيات التي تميز بين الأحكام العامة والحكم الخاص، ويوحى الاختلاف بتبني الخلفية الإسلامية تماماً والخروج من المصطلحات المنطقية، وبهذا نرى التحول في كتابه الغزالي الذي انتقل من منطقي ناسخ في المقاصد، إلى مستخدم للتعبير في المعيار - القضية العامة والقضية الخاصة -، حتى بلغ مداه عالماً إسلامياً أصولياً في المحك، فسخر قالب المنطقي للإطلاق العام والخاص الفقهيين، وقد حدد غرضه في تنقيح النظريات والاستفادة منها بالفقهيات، إذ قال: " إياك أن تسامح بهذا في النظريات، فتغلط ومثاله من الفقه... " (١)، ويتناول الغزالي في المحك، وفي معظم أمثله على القضية، أقوالاً فقهية، مبيناً مثلاً ضرورة الاحتراز من القضايا المهملة، وعدم اعتبارها قضايا عامة أو كلية، فيذكر أن المطعوم (٢) ربوي، قضية مهملة، لا يصح اعتبارها عامة في قياس، كما فعل الشافعي (٣)، وظهرت في المحك القضايا ذوات الجهة أيضاً بشيء من الاختصار، وحل تعبير الاستحالة مكان الامتناع.

لم يغض الغزالي الطرف عن تقابل القضايا، فقد ذكرها، وتحدث عن القضيتين المتنافيتين التي تصدق إحداها وتكذب الأخرى، ومثالهما: العالم حادث، العالم ليس بحادث (٤)، كما وضع مجموعة شروط لتقابل القضايا، تتطابق في جملتها مع ما جاء في المعيار، لكنها تختلف بأمثلتها المستوحاة من الإسلام، فأورد مثلاً قرآناً ليؤكد على ضرورة وحدة الحكم، أو المحمول في المتقابلتين، قال: " العالم قديم، العالم ليس بقديم. وأردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [سورة يس، الآية: ٣٩] (٥)، وذكر مثلاً فقهياً ليصر على وحدة الإضافة في المتقابلين، أيضاً: إذ "المرأة مولى عليها،

(١) الغزالي، محك النظر، ص (٨٢).

(٢) المطعوم من طعم وطعام. ويستعمل الفقهاء التعبير للدلالة على الأطفمة من تمر وقمح ورز وشعير وسفرجل وغيرها. وغرض الغزالي ضرورة الحذر وتبيان كم القضية فيقال بعض المطعوم ربوي مثلاً.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (٨٢).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص (٨٤-٨٥).

(٥) المصدر السابق، ص (٨٥).

المرأة ليس بمولى عليها، وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع وإلى العصبية والأجنبي^(١)، فلم تعد القضيتان متقابلتين هنا، لأن المرأة مولى عليها بمعنى، وليس مولى عليها بمعنى آخر.

وتطرق الغزالي إلى عكس القضايا في تفصيله الرابع، عقب التقابل، جاعلا للعكس دورا في الاستدلال والبرهان والدليل الفقهي، فإذا لم تتطابق مثلا القضية المطلوبة مع الدليل النصي والفقهي اعتمد العكس، وربما حصل المراد في حينها، وهذا أيضا - أي العكس - يحتاج إليه وربما لا يصادف الدليل على المطلوب نفسه، ويصادف على عكسه فيمكن التوصل منه إلى المطلوب...^(٢)، وهكذا يدخل الغزالي المنطق ضمن علوم المسلمين، جاعلا العكس أداة استدلال تدعم عمليات الاجتهاد والأحكام، فيرى أننا بعكس القول أو الحكم نعمل على حل التناقض بينهما وبين النص، ويؤدي التوافق بين الحاليين إلى حصول الاجتهاد، ولم يغيب عن باله حالات العكس، وشروطها، لكنه تميز من المعيار بذكر الأمثلة الفقهية واستخدام التعابير الأصولية، فقال: "وأعنى بالعكس أن تجعل الحكم محكوم عليه والمحكوم عليه حكما، ولا تتصرف فيه إلا هذا القدر وتبقى القضية صادقة...^(٣)، كما ذكر القضايا الأربع وعكسها، لكنه اصطاح على تسميتها الإسلامية "نافية عامة، ونافية خاصة، ومثبتة عامة، ومثبتة خاصة"^(٤)، والنفي هنا بمعنى السلب: "وما يسلب عن الشيء فمسلوب عنه الشيء بالضرورة"^(٥)، أما الإثبات فبمعنى التأكيد، ويسمى بالمنطق الإيجاب والموجب.

ولم يخض الغزالي خوضا مفصلا في العكس، وشرح القضايا المعكوسة، وموجبات القضايا التي تعكس والتي لا تعكس، معللاً ذلك بقوله: "فالزيادة عليه لا تليق بحجم هذا

(١) المصدر السابق، ص(٨٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٨٨).

(٣) المصدر السابق، ص(٨٨-٨٩).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٨٩-٩٠).

(٥) المصدر السابق، ص(٨٩).

الكتاب"^(١)، لكنه في الوقت نفسه أعطى أمثلة واضحة وذكر القاعدة، مثلما كان الأمر بالمعيار محافظاً على المضامين المنطقية.

وما يمكن قوله في مبحث القضية بالمحك هو نفسه ما ذكر في مبحث الحد، فإن المحك يشكل تحولاً كاملاً في عرض المنطق وهضمه، ويختلف عن المعيار في الاصطلاح على أسماء القضايا، وفي الأمثلة والتحليل والدور الإجرائي، وبه يعالج الإمام المسائل الفقهية والقضايا الإسلامية، ويستعمل قواعد المنطق لدعم العلوم الإسلامية، بحيث يصهر العلمين، المنطق والأصول، ولم تكن القضية بأبحاثها في المعيار على درجة هذا التحول^(٢).

رابعاً: يقع مبحث القضية في مقدمة المستصفي ضمن الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة، وينقسم إلى نظرين: أولهما انقسام القضية إلى أربعة أنواع، ثانيهما نقيض القضية وشروطه، ويبدأ الغزالي بحثه بالقول: " ننظر الآن في تأليف المعنى، على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقوله مثلاً: العالم حادث، والباري تعالى قديم، فإن هذا إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى..."^(٣). فيتشابه مع المحك، أمثلة وتعابير ومصطلحات، ويستعرض القضية بالخلفية نفسها التي جاءت في المحك، مستخدماً المحكوم عليه والحكم ليعبرا عن الموضوع والمحمول.

وتنقسم القضايا في مقدمة المستصفي إلى: قضية في عين، وقضية مطلقة خاصة، ومطلقة عامة، وقضية مهملة، وكانت أمثلتها على شاكلة المحك وبشيء من الاختصار^(٤).

كما تناول الغزالي في النظر الثاني تقابل القضايا بالشروط نفسها التي ذكرها في المحك، وتعرض لتناقض القضيتين أيضاً، ولقد جعل لتقابل القضايا المتناقضة دوراً إجرائياً

(١) المصدر السابق، ص(٩٠).

(٢) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأسطورية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٨٩م، ص(١١٣).

(٣) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج١، ص(٨٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج١، ص(٨٨-٨٩).

في الفقهيات، فقال: " إذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه، ولكن على بطلان نقيضه، فيستبان من إبطاله، صحة نقيضه^(١)، ويستفاد من ذلك في المنطق، كما في الفقهيات. وملخص هذه الطريقة، إذا كنا نجهل القضية فربما عرفنا نقيضها، وبمعرفة نقيضها نعرف الأولى ونقيم الدليل، أما شروط النقيض التي أشار إليها في المحك والمستصفي فهي باختصار:

- (١) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدًا بالذات لا لمجرد اللفظ فإن اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا.
- (٢) أن يكون الحكم واحدًا والاسم مختلفًا.
- (٣) أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية.
- (٤) أن يتساويا في القوة والفعل.
- (٥) أن يتساويا في الجزء والكل.
- (٦) أن يتساويا في الزمان والمكان.

وقد مثل لهذه الشروط بأمثلة تساوى فيها المحك مع المستصفي^(٢).

ولم يذكر الغزالي العكس في المستصفي، بل اكتفى بهذا القدر الذي عرض، وهو بمجمله استمرار لمضمون المحك وشروحه، لكنه مقتضب وموجز.

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) أن طالب البرهان يجب عليه النظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب، وأقل ما ينتظم منه البرهان عند الغزالي مقدمتين، قاصدًا بذلك علمين يتطرق إليهما الصدق والكذب، وأقل ما تحصل منه مقدمة هو معرفتان، توضع الأولى مخبرًا عنها، والثانية خبرًا ووصفًا، فمن أراد أن يعرف البرهان ليس له إلا طريق واحد وغيره محال، إذ لا بد له أن يعرف أن كل برهان ينقسم إلى مقدمتين، وكل مقدمة تنقسم إلى معرفتين تنسب إحداها إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى، وهذا المعنى يدل عليه لفظ، مما يوجب النظر في المعاني المفردة

(١) المصدر السابق، ج ١، ص (٩٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٩٠-٩٢)، ومحك النظر، ص (٨٥-٨٧).

وأقسامها ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها فإذا فهمنا اللفظ مفردًا والمعنى مفردًا تألف منهما معنيين، منهما تتألف المقدمة، ويتوجب النظر في حكمها وشروطها، ثم جمع مقدمتين يتألف منهما البرهان.

(٢) تابع الغزالي آراء ابن سينا الأرسطية وتقسيماته للقضية في المقاصد والمعيار، ومال في المعيار إلى سوق بعض الأمثلة الفقهية والإسلامية، مع التأكيد على استعمال ابن سينا لألفاظ القضية العامة والخاصة والمعين مما يظهر لنا الأثر اللغوي والإسلامي في المناطق قبل الغزالي، وكانوا أن استخدموا مفاهيم ومصطلحات جديدة إلى جانب الكلي والجزئي والمشخص.

(٣) انتقل الغزالي في المحك والمستصفي إلى مفاهيم ومفردات جديدة، ومال بالمنطق نحو الأصول والإسلاميات بشكل تام، فجعل البنية المنطقية إسلامية محضًا، وقد خف تأثير ابن سينا في الكتابين المذكورين.

(٤) شكل استعمال "المطلق"، مفهومًا وخلفية، دفعًا جعل الصفة والمعنى تحمل على الموضوع، كما يحمل الأصل على الفرع، وأدخل الغزالي الحكم والمحكوم عليه بما يحمل هذان التعبيران من تصور أصولي.

(٥) لم يخرج الغزالي في بحث القضية عن الأطر المنطقية، بالرغم من إدخاله المفاهيم الإسلامية، وقد بقي أثر ابن سينا واضحًا في تفصيلات القضايا وأقسامها وتقابلها وعكسها على السواء مع تغير اصطلاحاتها ومفاهيمها، ووجد الشروط العقلية والفلسفية جلية في التقابل والعكس، خلال استعمال الغزالي للقوة والفعل، بالإضافة، والمكان والزمان وغيرهما.

(٦) كما يمكن القول أن القضية في كتبه إضافة إلى تطورها وتحولها من كتاب آخر، بقيت ضمن إطار محاولة الغزالي تسخير المنطق الأرسطي لخدمة العلوم الإسلامية عن طريق إدماجه بها.

المبحث الثاني

صورة ومادة القياس عند الغزالي

أتناول في هذا المطلب من المبحث الثاني صورة ومادة القياس، ضمن الفصل الثاني من الباب الثاني، حيث أجمع في هذا المطلب والذي يليه مسائل القياس، بحسب ورودها وفق تسلسل الكتب التاريخي، وداخلها القسطاس المستقيم كتابًا خامسًا، الذي أغفل بحث الحد لأنه دخيل على الفكر الإسلامي، وربما اعتبر الغزالي مبحث الألفاظ بديهياً أو لغوياً فاكتفى بالقياس واستخرجه من القرآن.

فنظر الغزالي في القياس من زاويتين اثنتين أولاهما: شروطه وأشكال تركيبه وأنواعه، وثانيتها: مادة القياس ويقينيته، ومستجد في كل بحث من أبحاثه، بحسب تنوع الكتب، اختلافاً في بنية التحليل والأمثلة والمصطلحات، ومع هذا الاختلاف بقيت المسألة المنطقية واحدة الجوهر والمعنى، وتمت معالجتها من جانبي الشكل والمضمون أو الصورة والمادة، وكان ابن سينا قد عالج المسألة بالطريقة نفسها، لكنه اختصر في الإشارات والتنبيهات مسألة اليقين، بينما توسع فيها بالشفاء متابعا أرسطو، وتنسم مسألة اليقين عند المسلمين بطغيان المعاني الدينية واللغوية العربية، ويرجح أن التعمق في اليقين يؤدي إلى التطرق للمسائل الفلسفية^(١).

أولاً: مرحلة ما قبل المزج بالعلوم الإسلامية

أولاً: تناول الفن الرابع من كتاب مقاصد الفلاسفة، القياس بعد أن ضمت الفنون الثلاثة الأولى أبحاث المفردات والمعاني والحدود والقضية، وحصر الفن الخامس لواحق القياس والبرهان، جمع الفن الرابع ركنين اثنين: الصورة والمادة، وقد بدأه الغزالي بالقول: " القياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً، ومثل ذلك: العالم مصور، كل مصور حادث، فإنهما قولان مؤلفان يلزم من تسليمها بالضرورة قول ثالث، وهو أن العالم حادث، وكذلك العالم إما حادث، وإما قديم، لكنه ليس بقديم،

(١) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١١٧).

فيلزم منه أنه حادث...^(١). وتختصر هذه الفقرة نموذجين للقياس: أولهما الحملية، والآخر الشرطي، كما تذكر التركيب العام للقياس من دون تحليل لكيفية الاستدلال وتداخل الحدود، وكان أن ورد المعنى نفسه عند ابن سينا في قوله: "القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر"^(٢). وهكذا يلمس أثر ابن سينا وتأثيره جلياً واضحاً، وليس الأمر مقتصرًا على مقدمة القياس، بل يتعداه إلى الفصل جميعاً، وجاء بحث القياس في المقاصد وفق الترتيب التالي:

الفن الرابع:

- الركن الأول: في صورة القياس، ويحتوى على الفقرات التالية:

١. انقسام القياس إلى اقتراني واستثنائي.

أشكال القياس الاقتراني: الشكل الأول وأضرابه

الشكل الثاني وأضرابه

الشكل الثالث وأضرابه

القياس الاستثنائي: الشرطي المتصل

الشرطي المنفصل

٢. قياس الخلف.

٣. الاستقراء.

٤. التمثيل.

٥. القياسات المركبة.

- الركن الثاني: في مادة القياس. مجاري المقدمات.

الفن الخامس:

لواحق القياس ويضم عدة فصول:

- الفصل الأول: المطالب العلمية.

- الفصل الثاني: انقسام القياس البرهاني.

- الفصل الثالث: الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية.

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٦٧).

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص(٣٧٠).

- الفصل الرابع: جميع مقدمات شروط البرهان.

ويظهر تماثل التسلسل والتعبير^(١) واتفاقهما بين هذا التبويب ومثله الوارد عند ابن سينا في الإشارات، غير أن ابن سينا توسع في بعض الأشياء.

تقوم بعملية الاستدلال القياسي في المقاصد على وجود حد واحد مشترك بين القضيتين أو المقدمتين^(٢)، ويدعو الغزالي هذا النوع بالقياس الاقتراني أو الحملي، ويضم ثلاثة أجزاء أو حدود، يسمى المكرر منها حدًا أوسط والآخران الأوسط والأكبر، وتقترن كل مقدمة باسم الحد الذي يقع فيها، فالمقدمة الصغرى نتيجة وجود الحد الأصغر فيها، وكذلك الحال في الكبرى، وينتج من القياس اللازم والمطلوب بحسب قول الغزالي: ف"اللازم من القياس، يسمى بعد لزومه نتيجة وقبل لزومه مطلوباً"^(٣). وأطلق الغزالي على هذا القياس اسم الاقتراني، لاقتران المقدمتين في ما بينها، وارتباطهما تأليفاً وشكلاً، وقد تابع ابن سينا في كل ذلك، وبهذا تكون قاعدة تفكير منطقة المسلمين التأليف بين المفردات المستقلة واقترانها في ما بينها، فالإقتران يعني الارتباط وليس التحليل والحلول، وذكر الإمام في المقاصد أيضاً: أن هذا النوع من الاقتران ينتج ثلاثة أشكال تبعا لموقع الحد الأوسط المشترك في كل من المقدمتين، والشكل الأول هو أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى، كما أشار إلى أن أي الأشكال الثلاثة تشترك في عدم حصول القياس من سالبتين ولا من جزئيتين ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية، والثاني أن يكون محمولاً فيهما جميعاً والثالث أن يكون موضوعاً فيهما جميعاً، كما أشار إلى أن تأليف المقدمتين يسمى اقتراناً وهيئة تأليفهما تسمى شكلاً^(٤).

ويتركب القياس إذا راعى شروطاً معينة في تأليفه، نقلها الغزالي عن ابن سينا، وكان قد وضعها أرسطو، وهو يتشعب إلى ثلاثة أشكال فارق هذا الشكل الآخر من بفصلين هما:

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٧٤) وما بعدها، للتأكد من التركيب الشكلي.

(٢) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٦٧).

(٣) المصدر السابق، ص(٦٨).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٦٩).

- (١) أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر، بينما ترد سائر الأشكال إلى هذا الشكل حتى يظهر لزوم النتيجة.
- (٢) أنه ينتج المحصورات الأربع والتي تعنى عنده: الموجبة الكلية، والجزئية، والسالبة الكلية والجزئية.

أما الشكل الثاني فلا ينتج موجبة أصلاً، وكذا الثالث لا ينتج كلية أصلاً، كما أشار إلى شروط الشكل الأول فقال: "وشرط إنتاج هذا الشكل، أعني به الشكل الأول أمران: أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والآخر أن تكون الكبرى كلية، وحاصل هذا الشكل أنك إذا وضعت موجبة صادقة، فالحكم على كل محمولها حكم لا محالة على موضوعها"^(١).

وسواء كان الحكم على المحمول سلبيًا أو إيجابيًا أو كان الموضوع كليًا أو جزئيًا فإن هذا الشكل ينتج أربعة أضرب، وساق لنا المثال الآتي: كل إنسان حيوان، فأى شيء يصدق على الحيوان يصدق لا محالة على الإنسان، وبهذا تقوم مفاهيم الغزالي على أساس تداخل الحدود وشمول المعنى للآخر، ومن ثم شمول الأكبر على الأصغر، ثم ساق أمثلة للأضرب الأربعة أوضح من خلالها ما يحتاجه القارئ حتى يفهم كلامه^(٢). ولم يختلف الشأن عند ابن سينا، وخصوصاً في خلفيته حول تداخل الحدود واشتمال المعنى على المعنى الآخر، إذ يقول مثلاً: "يدخل أصغره تحت الأوسط، وتكون كبراه كلية ليتأذى حكمها إلى الأصغر، لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط..."^(٣). أما الشكل الأول فهو خير الأشكال، لأن أضربه تمدنا بجميع أنواع القضايا، فهو: "ينتج المحصورات الأربع أعني، الموجبة الكلية والجزئية، والسالبة الكلية والجزئية"^(٤)، والتي سبق الإشارة إليها، ويتألف الضرب الأول من كليتين موجبتين، أما الثاني فمن كليتين كبراهما سالبة، وينتج الأول كلية موجبة، بينما ينتج الثاني كلية سالبة، كما يتركب الضرب الثالث من موجبتين صغراهما جزئية، فيعطي جزئية موجبة، والضرب الرابع من جزئية موجبة وتكون الصغرى، ومن كلية سالبة وتكون الكبرى، فيعطي جزئية سالبة.

(١) الغزالي، المصدر السابق، ص(٧٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٧٠-٧٢).

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص(٣٨٨).

(٤) انظر: الغزالي، المقاصد، ص(٧٠).

ولقد كانت أمثلة الغزالي في أضربه الأربعة قريبة من القضايا الفلسفية والطبيعية، إذ تناول فيها الوجود والحدوث والقدم، بينما كانت أمثلة ابن سينا مجموعة من الرموز الأبجدية، استخدم فيها حروف الألف والباء والجيم^(١). وكان الإمام واضحاً في عرضه الشكل الأول بأضربه المختلفة، ووضع له مسطحة وردت فيه أنواع القضايا جميعاً في المقدمتين وعلى اختلافها، ثم ذكر نتائجها العقيمة والصحيحة^(٢). وتجدر الملاحظة إلى أن العرب والمسلمين استهلوا القياس السلجستي^(٣) بالمقدمة الصغرى، نتيجة للخلفية المنطقية التي انطلقوا منها، فهم ارتكزوا على المفرد والمشخص، أي الحد الأصغر ومنه عبروا للتصورات والتصديقات الأعم.

هذا وتعرض الغزالي بعد ذلك للشكل الثاني من القياس، وهو يختلف عن الأول، بحسب موقع الحد الأوسط في مقدمتيه، إذ يكون محمولها، وللشكل الثاني شرطان:

"أن تختلف المقدمتان في الكيفية لتكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة، وأن تكون الكبرى كلية بكل حال". ويعقب هذا الشكل أربعة أضرب تتميز من العقيمة وهي ما يلي:

الضرب الأول: يتألف من مقدمة صغيرة تكون كلية موجبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية سالبة وينتج كلية سالبة.

الضرب الثاني: يتألف من مقدمة صغيرة تكون كلية سالبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية موجبة، وينتج كلية سالبة.

الضرب الثالث: يتركب من مقدمة صغيرة تكون جزئية موجبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية سالبة، ويعطي جزئية سالبة.

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص (٣٨٩-٣٩٥).

(٢) انظر " الغزالي، المقاصد، ص (٧٤).

(٣) هو القياس المبني على مبادئ التفكير الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والقيمة الثالثة المرفوعة، ويمكن أن يكون هو ما دعاه أرسطو بـ (سولوجسموس) أي الجامعة، لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم يكن يعلم إن كان يتوافقان أم يتخالفان. انظر: سالم ياقوت، وظيفة العقل في النظام البياني بين ابن حزم والغزالي، المنطق اليوناني، مجلة الوحدة، العدوان، ٢٦-٢٧ نوفمبر - ديسمبر، ص (٥٤)، وانظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، (القاهرة - مصر)، ٢٠٠٣م، ص (٥٠٣).

الضرب الرابع: يتركب من مقدمة صغيرة تكون جزئية سالبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية موجبة، ويعطي جزئية سالبة^(١).

ولم يختلف الحال عند ابن سينا إلا بشيء من الشرح والتفصيل، لكن ابن سينا أضاف بعض القضايا الممكنة والضرورية خلال استعراضه لضرب الشكل الثاني، واعتمد الرموز الأبجدية في عرضه للأمثلة أيضاً^(٢). واستعمل كلا الاثنین قضايا هذا الشكل وعلى امتداد أضربه، فعكساها وبينما ما يقابلها، حتى ارتدت إلى الشكل الأول^(٣)، متابعين أرسطو في ذلك بكل تفصيلاته.

ثم انتقل الغزالي إلى الشكل الثالث، وشرحه قائلاً: " أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدمتين، وله شرطان، أن تكون الصغرى موجبة، وأن تكون إحداهما كلية، إما الصغرى، وإما الكبرى^(٤)، وتوافق ابن سينا في شروحه مع كل ذلك^(٥)، وقد قدم الغزالي ستة أضرب لهذا الشكل، اقتفى فيها نهج ابن سينا نفسه وهي:

- الضرب الأول: يتألف من كليتين موجبتين فينتج كلية موجبة.
- الضرب الثاني: يتألف من كليتين صغرها موجبة والكبرى سالبة، فينتج كلية سالبة.
- الضرب الثالث: يتكون من موجبتين صغرها جزئية والكبرى كلية، فينتج جزئية موجبة.
- الضرب الرابع: يتكون من موجبتين كبراهما جزئية، فينتج جزئية موجبة.
- الضرب الخامس: يتركب من صغرى تكون كلية موجبة، ومن كبرى تكون جزئية سالبة، فينتج جزئية سالبة.
- الضرب السادس: يتركب من صغرى تكون جزئية موجبة، ومن كبرى تكون كلية سالبة، فينتج جزئية سالبة.

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٧٧-٧٩).

(٢) انظر: ابن سينا، الإشارات، ج ١، ص(٤٠٣-٤٠٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص(٤١٣-٤١٤)، والغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٧٩).

(٤) المصدر السابق، ص(٨٠).

(٥) انظر: ابن سينا، الإشارات والتبهيئات، ج ١، ص(٤٢٣-٤٢٥).

واستخدم في أمثله على هذه الأضرب قضايا طبيعية ومنطقية تتعلق باندرج الأجناس والأنواع وحمل الصفات، كالحیوان والإنسان والناطق، وعمد بعدها إلى عكس بعض المقدمات، فردها إلى الشكل الأول مثلما فعل في الشكل الثاني، واختلف ابن سينا عنه في الأمثلة، إذ قدم ابن سينا شروحه من خلال الرموز الأبجدية^(١)، كما قام بعكسها مبينا القياس المنتج من العقيم، على منوال طريقة الغزالي التي سبق ذكرها.

كما سار الغزالي في تفسير القياسات الاستثنائية على الدرب نفسه بعد أن اختتم بحثه في القياس الحلمي، والاستثنائي على نوعين: المتصل والمنفصل، ويتألف القياس المتصل من مقدمة شرطية متصلة، ومن مقدمة تثبت المقدم أو تنفي التالي من المقدمة الشرطية، فيلزم عنهما نتيجة، على الطريقة التالية، ممثلاً ذلك بقوله: إن كان العالم حادثاً، فله محدث، لكن العالم حادث، فنستنتج لزوماً أن له محدثاً، أما إذا قلنا: " لكن ليس له محدث"، فيلزم أن العالم ليس بحادث،^(٢) وملخص القاعدة التي يوردها الغزالي: أن إثبات المقدم في القضية الشرطية يؤدي إلى إثبات التالي، وأن نقيض التالي منها يفضي إلى نقيض المقدم، ولا يمكن العكس، وقصد بالعكس، أنه إذا استثنى نقيض المقدم، لا يلزم نقيض التالي أو عينه، وإذا ثبت عين التالي، لا يلزم عين المقدم أو نقيضه، ويقول الغزالي في هذا: " فأما نقيض المقدم وعين التالي، فلا ينتج إلا إذا ثبت أن التالي مساو للمقدم وليس بأعم منه"^(٣)، وسبب ذلك أن نفي الأعم يؤدي إلى نفي الأخص، وليس نفي الأخص يؤدي إلى نفي الأعم، أما إثبات الأخص فيؤدي إلى إثبات الأعم وليس بالعكس، وهذه المفاهيم لا تختلف عن ابن سينا، وهي بدورها تتوافق مع علاقة التقابل بالتداخل بين الكلي والجزئي في مربع أرسطو الشهير كما سمي بعده، إذ نفي الكلي يؤدي إلى نفي الجزئي الأخص.

أما تكذيب الجزئي أو نفيه، فلا يؤديان إلى نفي الكلي وتكذيبه، ولقد ذكر ابن سينا هذه القواعد في الإشارات^(٤)، ولم يجدد الغزالي في عرضه لها.

(١) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٤٣٠-٤٣١)، والغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص (٨١-٨٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص (٨٤).

(٣) المصدر السابق، ص (٨٥).

(٤) انظر: ابن سينا، الإشارات، ج ١، ص (٤٤٠-٤٥٢).

والحال نفسها في الاستثنائي المنفصل - أو الشرطي المتصل - الذي ينتج أربع نتائج، قال عنها: " فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الآخر"^(١)، وساق عليها المثال الآتي: العالم إما حادث وإما قديم، إذ يطبق على هذا المثال الإثبات أو النفي لأحد طرفي القضية الشرطية، ليؤكد ما ذكر، فإذا كان العالم حادثاً، فهو ليس بقديم، وإذا كان ليس بحادث فهو قديم، وهكذا، وتابع الغزالي ابن سينا في عرضه للشرطي المنفصل^(٢)، حتى في التفاصيل وفي استيفاء الاستثناءات الأخرى. واعتبر القياس الحلمي والشرطي، أو الاقتراني والاستثنائي، من أصول الأقيسة، قائلاً: " فهذه أصول الأقيسة وتكملة الكلام بذكر أمور أربعة، قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والقياسات المركبة"^(٣).

ويتعرض الغزالي في المقاصد إلى قياس الخلف، فيقول عنه: " صورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه"^(٤)، ثم يتكلم في مثاله عن كيفية وضع ظاهره الصدق باطنه الكذب، مبينا ضرورة توضيح نقيضها، وقد سبق لابن سينا أن تكلم على قياس الخلف^(٥)، وطبقه على الأقيسة الحملية والشرطية.

ويتحدث الغزالي عن الاستقراء قائلاً: " فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات"^(٦)، واستخدم في مثاله المعنى الذي يشمل ضمنه أفراداً عدة، وقد تابع ابن سينا في تصويره وفهمه للاستقراء بل وحتى في مثاله^(٧)، الذي كان يحمل تصوراً للمعنى نفسه، بخلفيته التي ترى الكلي يشمل أفراداً عدة تتدرج تحته، وأشار الغزالي في المقاصد إلى أهمية الاستقراء في الفقهيات، بحيث بدأ استعداده مبكراً للمزج بين المنطق والدين، ومنذ كتاباته المنطقية الأولى إبان نقله وتأثره بابن سينا، فقال مثلاً: " والاعتماد على الاستقراء يصلح في الفقهيات... وفي الفقهيات كلما كان الاستقراء أشد

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٨٦).

(٢) انظر: ابن سينا، الإشارات، ج ١، ص(٤٥٣-٤٥٤).

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٨٧).

(٤) المصدر السابق، ص(٨٨).

(٥) انظر: ابن سينا، الإشارات، ج ١، ص(٤٥٣-٤٥٩).

(٦) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٨٩).

(٧) ابن سينا، الإشارات، ج ١، ص(٣٦٧).

استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء، كان أكد في تغليب الظن^(١)، أي كان الاستقراء أقرب إلى اليقين.

أما قياس التمثيل فيقول عنه، أنه: "نقل الحكم من جزئي إلى جزئي آخر، لأنه يماثله في أمر من الأمور"^(٢)، ويتوسع في شرحه له راداً إياه إلى القياسات الفقهية والخطابية، وعلى الرغم من نقله عن ابن سينا، إلا أنه يدخل في المسألة الأصولية، طارحاً أشكال الاستدلال الإسلامية كالسبر والتقسيم، مما يؤكد ما قيل فيه، من كون الغزالي في المقاصد يحمل الهدف المزجي بين المنطق وعلوم المسلمين، ومنذ بداية الطريق في أثناء تأليفه المنطقية.

ولم يقتنع الغزالي بقياس التمثيل، كما اعتبره غير نافذ إلى اليقين، وقال عنه: "لما أحس الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقاً، وهو أن قالوا نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى، وسلخوا في إثبات المعنى والعللة طريقتين: سموا إحداها الطرد والعكس... الطريقة الأخرى السبر والتقسيم"^(٣)، وطريقة الطرد والعكس هي: ارتباط العلة بالمعلول. فإن وجد أحدهما وجد الآخر، وإن انتقى أحدهما انتقى الآخر، و"نظر إلى كل مصور فهو محدث وكل ما ليس بمصور فليس بمحدث"^(٤).

أما السبر والتقسيم فيجري الغزالي تفهيمه وحل منعده والإفصاح عن طريقته بمثال يجمع فيه أوصاف البيت سابراً ثم يفرزها مقسماً ويبقي في نهايتها العلة قائلاً: "فثبت أن ذلك لأنه مصور"^(٥)، وهو في مكنون حقيقته معترض على هذه الطريقة، ينتقدها موجهاً إليها جملة سقطات للأسباب التالية:

- إذ يحتمل أن لا يعلل الحكم بهذه الأوصاف أو العلل، بل بعلة قاصرة على ذاته، من غير التي سبرناها.

(١) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٩٠).

(٢) المصدر السابق، ص(٩٠).

(٣) المصدر السابق، ص(٩١-٩٢).

(٤) المصدر السابق، ص(٩٢).

(٥) المصدر السابق، ص(٩٢).

- وربما ينتقي الظن، ويصح الحكم، إذا استقصينا جميع أوصاف الأصل، إلا أن الحصر يحمل صعوبة في إجرائه، ولاسيما أن الجدليين لا يهتمون بالحصر.
- ويرى الغزالي أنه إذا سلمنا بالاستقصاء، وحصرنا الأوصاف وكانت أربعة، مثلاً، فإن إبطال الثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع، فيحتمل أن يكون البيت أو المصور حادثاً، لكونه موجوداً وجسماً معاً.
- كما لو سلمنا بإبطال الثلاثة وانفراد الرابع وصفاً أو أصلاً، فإن هذا الرابع يحتمل أن ينقسم إلى قسمين، فلا يوجب أن يتعلق الحكم، مثلاً، بالمصور المطلق، بل بأحد قسمي المصور^(١).

وبعد دحض هذه الطرق والهجوم على محصولها، يبين الغزالي أن أسلمها وأفضلها إتباع القياس المرتكز على المقدمتين، بطريقة إثبات صحة كل مقدمة والتسليم بها^(٢).

وإن ما يمكن أن يقال في إيجاز مؤداه أن الإمام يقوم بعملية عرض لهذه الطرق ويمزجها بأنواع الأقيسة، لكن الطابع العام، التأثير بابن سينا والتمسك بالقياس السلجستي، فهو لا يفتأ برد التمثيل إلى قياس المقدمتين السلجستي أي قياس الشمول، والذي يقول عنه ابن سينا إنه العمدة^(٣)، وسيجمع هذا القياس على الجامع المشترك أو العلة المشتركة، مثلما سيتضح لاحقاً في بقية كتب الإمام.

والقياسات المركبة صورة وحلية من حليات أمثالها من القياسات المعروضة، لكنها تتميز بزيادة مقدماتها عن الاثنتين أو الاقتصار على واحدة، ويرى الغزالي أنه يتوجب على المنطقي رد هذه المقدمات وحصرها باثنتين، شرط أن تراعي الترتيب القياسي، فإن تم ذلك كانت النتيجة صحيحة، ويقول: " ما يورد مشوش الترتيب مما ليس على ذلك النظم، وأمكن رده إليه فهو قياس منتج"^(٤)، ثم يقوم بعملية تقديم مثل لبرهان رياضي، مبينا أنه

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٩٢-٩٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(٩٥).

(٣) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص(٣٧٠).

(٤) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(٩٦).

يتركب من أربع مقدمات، بحيث يجهد في تصنيفها لتصبح اثنتين، ومن ثم يستنتج، ولم يغفل عن الموضوع ابن سينا الذي كان سابقاً، وقد دعا هذا القياس قياس المساواة^(١).

هذا بصدد الجانب الصوري الشكلي من صورة القياس، أذهب بعدها للتعرف على مادته، حسبما وردت في المقاصد، ومن ضمنها مسألة اليقين، واليقين متداخل في نظرية الغزالي المنطقية، ولاسيما أن المشائية الإسلامية لم تفصل بين الصورة والمادة فصلاً تاماً، فالحري بالغزالي أن يتبع هذا الطريق وهو المسخر الأول للقلب الشكلي في خدمة المعاني الإسلامية.

يرى الغزالي أن فساد القياس يتأتى من صورته أو من مادته^(٢)، أما الصورة فقد سبق الكلام عنها، وأما المادة فهي طبيعة المقدمات، إذ يقاس نتاج القياس وصحته تبعاً ليقينيتها وصدقها، وتنشعب المقدمات في المقاصد وتتفرع إلى ما يلي:

- ١- مقدمات يقينية تنتج قياساً برهانياً صادقاً.
- ٢- مقدمات قريبة إلى اليقين، أي ممكنة، وتنتج قياساً جدلياً يحتمل الصدق.
- ٣- مقدمات ظنية تتسع إمكانية تكذيبها، وتنتج قياساً خطائياً.
- ٤- مقدمات مسلمة على أنها يقينية، لكن يقع فيها الالتباس، وتنتج قياساً سفسطائياً.
- ٥- مقدمات نعلم كذبها، لكنها خيالية تنتج قياساً شعرياً^(٣).

وكان الغزالي متأثراً بابن سينا وناقلاً عنه^(٤) معظم تفريعات المقدمات وتسمياتها.

وقد فصل في عرضه لها، فقال إن المقدمات لا تعدو ثلاثة عشر قسماً:

(الأوليات والمحسوسات والتجريبيات والمتواترات والوهميات والمشهورات والمقبولات والمسلمات والمشبّهات والمظنونيات والمخيلات والمستورات والقضايا التي لا يخلو ذهن عن حدودها الوسطى)^(٥)، وشرح الغزالي كل منها شرحاً وافياً، وعرف بكل منها تعريفاً،

(١) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص (٤٤٤-٤٤٧).

(٢) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص (١٠٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص (١٠١).

(٤) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص (٤٦٠-٤٦٥).

(٥) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص (١٠٢).

- فالأوليات تقبل بغريزة العقل، مثل: الكل أعظم من الجزء.
- والمحسوسات تدرك الحس، مثل: الشمس مستنيرة.
- والتجريبيات تحصل بمجموع العقل والحس، كإدراكنا أن النار تحرق.
- والمتواترات نعلمها عن طريق أخبار الجماعة وتواتر الخبر بينهم، مثل وجود مصر.
- والقضايا التي تثبت بالحدود الوسطى في المقدمات المعلومة بوسط غير مذكور، مثل، علمنا أن الاثنتين نصف الأربعة، فحدها غير المذكور أن النصف أحد جزئي الكل.
- والوهميات مقدمات باطلة لكنها قوية في النفس، كما يفسرها الغزالي.
- والمشهورات قضايا مشهورة تعتمد على نظر العوام، مثل: الكذب قبيح، ويألفها الإنسان منذ الصغر.
- والمقبولات أقوال قبلت من أفاضل الناس ومن العلماء والسلف.
- والمسلمات قضايا سلم بها الخصم، وهي تشبه المشهورات التي سلم بها الجمهور.
- والمشبهات مقدمات يشبهها البعض بالأوليات والتجريبيات.
- والمستورات مقدمات يحسبها بعضهم ظاهرياً مشهورات، لكن المتفحص لها يدرك فسادها، ومثالها: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.
- والمظنونات قضايا يغلب عليها الشعور بالشك، وبإمكان نقيض الشك، مثل من يتصل بالعدو يعتبر عدواً، وهذا ظن إذ ربما كان اتصاله بالعدو خداعاً له.
- والمخيلات مقدمات يعلم الإنسان أنها كاذبة، لكنها تؤثر في النفس^(١).

ثم صنف الغزالي هذه القضايا: فالأولية والحسية والتجريبية والمتواترة تفيد في الأقيسة البرهانية، وربما تؤدي إلى ظهور الحق واليقين.

أما الأقيسة الجدلية فـالمقدمات المشهورة والمسلمة، والمشهورات في الظاهر - المستورات - والمظنونات والمقبولات، فتصلح أن تكون مقدمات "القياس الخطابي والفقهى وكل ما لا يطلب به اليقين"^(٢)، كما استخدم المخيلات مقدمات للأقيسة الشعرية، ولم

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٠٢-١١٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١١١).

يختلف عن ابن سينا في شيء، محذرا من القضايا المظنونة في نهاية كتاب المقاصد، خوفا من نتائجها الكاذبة المترتبة عن مقدمات الأقيسة، والمظنونات نوع من القضايا غير اليقينية^(١).

هذا فيما يخص صورة ومادة البرهان.

والخلاصة أن صورة القياس مثلث تطابق التبويب والشرح بين الغزالي وابن سينا وتوافقهما، وكذلك الحال في مادة القياس، إذ الأمر موسوم بالتمائل والاشتراك ووحدة الخط والرأي. وبهذا يكون المقاصد صورة نقل عن ابن سينا، وعرضاً لمنطق المشائية الإسلامية، غشته بعض الشروح الفقهية والإسلامية كما سبق الإشارة إليه.

ثانياً: يقع مبحث القياس في معيار العلم، "ضمن كتاب القياس وبيان انقسام النظر فيه"، إلا أن تكرار الموضوعات في كتب الغزالي يقتضي إعادة المرور على بعضها مروراً سريعاً، ربطاً للأفكار وجهداً في إبراز المستجد منها، كما يفيد بمقارنة ما جاء في المعيار مع ما كان في المقاصد، فيتميز التقليد من التوليد النابع من السمات الإسلامية في تسربها وتطبيعها المنطق.

حيث يضم المعيار أربعة كتب: أولها مقدمات القياس من المفردات والمعاني، وقد مر في المطلب الأول، وثانيها ما سيتم دراسته حالياً، أما الآخرا فمتعلقان بمبحث الحد وأقسام الوجود، ويحتوي كتاب القياس أربعة فنون مفصلة على الشكل التالي:

الفن الأول: صورة القياس وأصنافه، ويجمع:

- القياس الحملي وفيه أشكال، الأول والثاني والثالث مع أمثلتها
- القياس الشرطي المتصل.
- القياس الشرطي المنفصل.
- قياس الخلف.
- الاستقراء.
- التمثيل.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١١٥-١١٧).

- الأقيسة المركبة والناقصة.
- الفن الثاني: مادة القياس.
- الفن الثالث: المغالطات في القياس:
- مئارات الغلط.
- بيان خيال السفسطائية.
- الفن الرابع: لواحق القياس، وفيه تتم معرفة البراهين ويضم فصولاً:
- قياس العلة وقياس الدلالة.
- بيان اليقين.
- أمهات المطالب.
- معنى الذاتي والأولي.
- ما يلتئم من البراهين.
- حل شبهة في القياس الدوري.
- البرهان الحقيقي.
- أقسام العلة.

إن اطلاعاً أولياً على هذا التبويب ومقارنته بالمقاصد يمدنا بدلالة تؤكد استمرارية الغزالي في تناول الموضوعات نفسها، وتبين وحدة التبويب العام في الكتابين، وخصوصاً في ما يتعلق بالفنون الثلاثة الأولى، لكن الظاهر الجلي أن شروح المعيار أوسع وأكثر تشعباً، وتجدر الإشارة إلى تمييز المعيار، في إضافته بعض الفصول والفقرات، من التي لم ترد في المقاصد، مما يعمق البحث المنطقي ويؤدي إلى التطرق لموضوعات جديدة كالعلة بقياسها وأبحاثها وقياس الدلالة^(١).

وتدور أبحاث القياس في المعيار حول موضوعين أساسيين تماماً، كالحال في المقاصد، وهما: مادة القياس وصورته. و"الصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص..."^(٢). وهذا الترتيب يتوزع على أصناف، فمنه القياس الحملية ومنه

(١) انظر: الغزالي، معيار العلم، ص(٢٣٢-٢٤٧).

(٢) المصدر السابق، ص(١٠٩).

الشرطي. والقياس اصطلاح عبر عن نمط الاستدلال من المقدمتين، واستخدم في كتب الغزالي جميعها بما فيها المحك ومقدمة المستصفي عدا القسطاس المستقيم، كما سنرى.

وقصد الغزالي بالقياس في مجمل كتبه قضايا معينة ألفت تأليفاً مخصوصاً، يلزم من تسليمها نتيجة ما، إذ تشكل بدورها قضية مستندة على ما تقدم. والقياس لغة من مادة: "قاس"، التي تعنى في ما تعني: قدر وساوى، أما في الشريعة: ف "عبارة عن المعنى المستنبط من النص، لتعديه الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم"^(١)، وقد اتفق منطقياً على تعريف القياس بأنه: "قول مركب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما (قضية)...."^(٢). ويستعمل الاصطلاح في الفقه أيضاً لإيفاء الغرض نفسه، لكن علاقة الحكم في القياس المنطقي تعود للإثبات أو النفي، بينما علاقة الحكم في القياس الأصولي تكون بـ: "إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر"^(٣). ويقصد بالإبانة إظهار الحكم، وبمثل الحكم بمثل العلة التلميح لانتقال الأوصاف من الأصل إلى الفرع، ولاشك أن تعدد تفسيرات لفظة القياس، واستعمالها في المجالات المنطقية والأصولية واللغوية، أتاح كثرة تداول المصطلح في كتب الإمام ذات الصبغة المنطقية والأصولية على السواء، وكان الغزالي متابعاً شروحه لعمل القياس، بالمعنى نفسه الذي ورد في المقاصد، وصرح جهاراً بضرورة وضع المقدمة الصغرى أولاً، وبأن يكون الحد الأصغر موضوع النتيجة في القياس المحلي^(٤). ولم يغير في المعيار نظرته إلى تداخل الحدود في القياس، مستمراً في النقل عن ابن سينا، مثلما اتضح في المقاصد، إذ يقول في المعيار "لا بد أن يكون واحداً مكرراً مشتركاً في المقدمتين، فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتداخلا، ولم تلزم في ازدواجها النتيجة"^(٥). ويتابع تكريسه للفظ الحد الأوسط تعبيراً عن الحد المشترك الذي يربط الحدين الآخرين في النتيجة، بعد أن كان كل من موضوعها ومحمولها منفصلين في المقدمات، ولفظة، الأوسط، جمعها أواسط.

(١) الجرجاني، التعريفات، باب القاف، ص(١٨١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص(١٨١).

(٣) المرجع السابق، باب القاف، ص(١٨١).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(١١٣-١١٤).

(٥) المصدر السابق، ص(١١٢).

"والأوسط هي الدلائل والحجج التي يستدل بها على الدعاوي"^(١)، وتعني كلمة، مشترك، الجزء الذي وضع بين مقدارين^(٢)، وتوحي كلمة أوسط، التي استعملها كل منطقة المسلمين أيضاً، بوجود نوع من العلاقة الكمية الرياضية، أصغر، أوسط، أكبر، وهي تعني الأمر عينه عند الشعوب الأخرى، وفي اللغات الأوروبية اليوم^(٣).

ويتفرع القياس الحملي في المعيار إلى ثلاثة أشكال تختلف في ما بينها بحسب موقع الحد الأوسط في كل من المقدمتين، وقد كان الغزالي في عرضه وأمثله متماثلاً مع ما ذكره في المقاصد، وتميز المعيار هنا بشروح تفصيلية، وبأمثلة رمزية أبجدية^(٤)، مثلما ورد عند ابن سينا، أما استعمال الحروف الأبجدية فيقول الغزالي عنها: "ولما كانت الأمثلة المفصلة ربما غلظت الناظر، عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبروا عنها بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث في المثال الذي أوردناه الألف والباء والجيم..."^(٥). وهكذا نلاحظ استمرار اتباع ابن سينا والتأثر به، ووردت أضرب الأشكال كلها على شيء من التوسيع، وقد فصل في خلفية كل منها، فتناول الوجهة المنطقية لجهة دور الأوسط في الربط والتداخل بين الحدود، واستعمل بعض التعابير العربية والدينية كالحكم والمحكوم عليه والعموم والخصوص، وهذه بدايات ميل القياس نحو المعاني الإسلامية، ثم تعمق في تحاليله بكيفية حصول الاستدلال القياسي، مازجاً المسألة ببعض مفاهيم اللغة والفقه تعبيراً، فقال، مثلاً: "وحاصله - أي الشكل الأول من القياس الحملي - يرجع إلى أن الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة... فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين، وهو تعدي الحكم إلى المحكوم عليه..."^(٦).

وبهذا يكون دور الأوسط الربط بين الحدين عن طريق تعدي الحكم إلى المحكوم عليه، وهذا التعدي والمتعدي معنى لغوي، كما أن الحكم والمحكوم عليه تعابير أصولية،

(١) الجرجاني، التعريفات، باب الألف، ص(٣٩).

(٢) انظر: المرجع السابق، باب الحاء، ص(٨٣).

(٣) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٣٢).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(١١٥).

(٥) المصدر السابق، ص(١٢١).

(٦) المصدر السابق، ص(١١٦).

لكن ذلك لا ينفي استناد مضمون نظرية القياس على شمول المحمول للموضوع، بحيث يربط الأوسط الأكبر بالأصغر في الشكل الأول، فيشتمل المحمول على الموضوع، وطغيان التأثير بآبن سينا واضح هنا، حتى في الأمثلة، وقد تعمق الغزالي أيضاً في تحليل الشكل الثاني استمراراً لتأثره بآراء المشائية، إذ قال: "فوجه إنتاجه - أي الشكل الثاني - أنك إذا وجدت شيئين ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشئيين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب، فيعلم التباين بين الشئيين بالضرورة، فإنهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر... كما سبق في الشكل الأول..."^(١). والحال لا تتغير في شروح الغزالي للشكل الثالث ومثالها قوله: "فإنك مهما وجدت شيئاً واحداً ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد، فبين المحمولين اتصال والبقاء لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال"^(٢)، ولم يختلف الباقي كثيراً عن المقاصد، إذ ظهرت الأمثلة واحدة ومتشابهة تقريباً، كما عمد الغزالي إلى رد الشكلين الثاني والثالث إلى الشكل الأول، فتميز بالسعة والشرح وبإدخال الأمثلة الفقهية، ومثالها الآتي:

كل ثوب مذروع^(٣)، لا ربوي واحد مذروعاً، فلا ثوب واحداً ربوياً^(٤)، كل مطعوم ربوي، وكل مطعوم مكيل، بعض الربوي مكيل^(٥).

وهكذا تجد وجهين في هذه التفاصيل: أولها ما جاء من آراء الغزالي في المقاصد، وثانيها طرح الأمثلة الفقهية وبعض التعابير الدينية، تمهيدا لعملية مزج القياس بالعلوم الإسلامية مزجاً كلياً، كما تتضح سعة الشرح والتفصيل في استعراض الغزالي للقياس الشرطي، بحيث يفسر الإمام معنى الاستثناء قائلاً: "إن كان العالم حادثاً فله صانع... لكن العالم حادث، قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء (لكن)، وقولنا فله صانع

(١) المصدر السابق، ص(١٢١).

(٢) المصدر السابق، ص(١٢٥).

(٣) ذرع الثوب وغيره بذرعه ذرعاً قدره بالذراع، فهو قدره ذارع وهو مذروع... والتذرع أيضاً تقدير الشيء بذراع اليد... انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط٣، ١٤١٤ هـ - ١٩٥٦ م، ج٨، ص(٩٤).

(٤) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(١٣٤-١٣٥).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(١٣٥).

نتيجة، وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات...^(١). وعلاوة على التفسير والشرح، يرد التصريح بأهمية القياس الشرطي في الفقهيات، ويدعمه بالأمثلة على ذلك: "إن كان الوتر يؤدي على الراحلة فهو نفل، لكنه يؤدي على الراحلة فهو إذن نفل..."^(٢). والحال نفسها في القياس الشرطي المنفصل، الذي قابل السبر والتقسيم عند الفقهاء والمتكلمين، وقد عبر عنه الإمام بالتعاند أيضاً^(٣)، أما الباقي من شرح الأقيسة الشرطية فكان، كما في المقاصد. وترجع القضايا الشرطية وأقيستها إلى الرواقية، وهم اسميون نظروا إلى الحدود نظرة لفظية وجعلوا الاستدلال يقوم على العلاقة الصورية بين الألفاظ أو الأسماء والأفراد المشخصة، ثم إن الأقيسة الشرطية راجت في صفوف المشائية الإسلامية وتبناها ابن سينا والغزالي، وإذا تأملناها وجدنا أن المقدم والتالي عبارة عن مجموعة أفراد مرتبط بعضها ببعض على أساس الاستثناء، وليس الأمر قضية حملية أو مقول يحمل، وهذه المسائل الشرطية أقرب إلى البعد الكمي، "فاستثناء عين واحدة ينتج نقيض الآخرين، كقولك لكنه مساوٍ، فيلزم أنه ليس أقل ولا أكثر، كقولك لكنه ليس مساوياً، فيلزم أن يكون إما أقل أو أكثر"^(٤)، ولا يجوز أن نستغرب شيوع هذه الأقيسة في المجالات الكلامية والفقهية، فاللغة العربية تعتمد على الفرد المشخص، والشرطي عند الاسميين كان كذلك.

ولم يهجر الغزالي في المعيار مجموعة الاستدلالات الأخرى، على شاكلة قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والأقيسة المركبة، بل تابع شروحه وموقفه فيها، وتميز بالتفصيل والميل نحو المعاني الإسلامية، فقدم مثلاً في قياس الخلف نماذج فقهية قائلاً: "كل ما هو فرض فلا يؤدي على الراحلة، والوتر فرض، فإذن لا يؤدي على الراحلة، وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلا من قياس في مقدماتها مقدمة كاذبة، ولكن قولنا كل واجب فلا يؤدي على الراحلة مقدمة ظاهرة الصدق، فبقي أن الكذب في قولنا إن الوتر فرض فيكون نقيضه، وهو أنه ليس بفرض صادقاً، وهو المطلوب من المسألة"^(٥)، ويشهد هذا المثال على التعمق في الفقهيات ودخول بابها دخولاً عريضاً، وكان الغزالي في الاستقراء ناقدًا

(١) المصدر السابق، ص(١٣٨).

(٢) المصدر السابق، ص(١٣٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٢-١٤٥).

(٤) المصدر السابق، ص(١٤٤-١٤٥).

(٥) المصدر السابق، ص(١٤٦-١٤٧).

وموسعاً الشرح والعرض، ورأى أن هذه الطريقة الاستدلالية لا تحقق واقعياً استقرار جميع الجزئيات، انتقالاتاً إلى الحكم الذي يشملها، كما تعرض في الاستقرار أيضاً لأمثلة فقهية، علاوة على الأمثلة العقلية فقال: "وممّ عرفتم أن الفرض لا يؤدي على الراحة، قلنا باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنازة والمنذور والقضاء وغيرها..."^(١)، ثم أفرد أمثلة أخرى في المجال الفقهي، مبيّناً عدم شمولية تصفح الجزئيات، علماً أنه ذكر شروحاً فقهية في المقاصد بشيء من الاقتضاب، ولم يبخس الغزالي قياس التمثيل حقه من الوصف والتقويم والمخارج الفقهية، و"هو الذي تسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد..."^(٢)، والتمثيل أيضاً هو انتقال من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر لجامع بينهما، مثلما كان الوصف في المقاصد، إلا أن التفاوت كان استطابة الفقهيات، وربما لأن سياسة المعيار العامة تتلخص بسبر أغوار العلوم الإسلامية ومخالطتها بالمنطق، ومن ثم بدء تععيد المسائل الدينية على القواعد المنطقية، ومن الأمثلة الأصولية على التمثيل ما ذكره الغزالي في موضع تخريجه وتحقيقه، إذ قال إنه: إذا وجد وصف مشترك بين الحكمين، وجب أن يكون هناك دليل على هذا الوصف^(٣)، وأما أنواع الأدلة فهي الأول وهو أعلاها: أن يشير صاحب الحكم وهو المشرع إليه - أي إلى الدليل - كقوله في الهرة إنها من الطوافين عليكم... الثاني أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم... الثالث أن يبين للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة... قياس العنب على الرطب واجتماعهما في توقع النقصان، ويقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع، بل عرف باتفاق من الفريقين... الرابع أن يكون فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصل لأنه الأكثر وما فيه الافتراق شيئاً واحداً ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم... الخامس هو الرابع بعينه، إلا أن ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم بل يظن ظناً... السادس أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحدداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً.. مثاله قولنا الوضوء طهارة حكمية عن

(١) المصدر السابق، ص(١٥٠).

(٢) المصدر السابق، ص(١٥٤).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٩).

حدث، ففتنقر إلى النية كالتيمم، فقد اشتركا في هذا وافترقا في أن ذاك طهارة بالماء دون التيمم^(١).

وليس هذا التفصيل سوى الصورة الواضحة عن الشروح الفقهية والمعاني الإسلامية، والتي تميزت من المقاصد بالزيادة والتطبع والعمق، وهيات لما ورد في محك النظر، من تحويل وتحويل وتطعيم محاكاة للمعاني الأصولية والإسلامية وترجمانا لسماتها، ونالت الأقيسة المركبة والناقصة ما نال سواها من الاستدلالات، وأضاف الغزالي بعض الشروح المتعلقة بترك المقدمة الكبرى والصغرى مع مثال فقهى^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام لم يتخل في المعيار نهائيا عن المصطلحات والمعاني المنطقية المشابهة التي وردت في المقاصد، بل بقى متابعا لخطوط ابن سينا في أثناء استعراضه أشكال الأقيسة، وأضاف عليها مجموعة من الاستشهادات الدينية.

كان حص الفن الثاني من المعيار، بمادة القياس، أن أرجع الأقيسة ويقينيتها إلى نوع المقدمات التي تتركب منها، وصنفها على مجموعات^(٣) مثلما فعل في المقاصد، ثم يميز اليقيني فيها من المظنون، ويشير إلى أن بعض المظنون يصلح للفقيهيات^(٤)، ويغني الشرح بالتفصيل والتوسيع، وإعطاء الأمثلة على القياس اليقيني والظني، كما يذكر أسباب الأخذ بالمشهورات جاعلا إياها خمسة أسباب مع أمثلتها^(٥)، ويتطرق إلى سبب الأخذ بالمجربات اليقينية فيرده إلى العلة تارة وإلى الحدس تارة أخرى^(٦)، أما الظنيات الناتجة عن اللفظ المغلط أو عن معنى اللفظ المغلط أو عن الاثنين، فهي من الأمور التي تعترض القضايا الكلية والجزئية في الشرعيات^(٧). مثل: "كلية أريد بها جزئية، كقوله في سائمة الغنم زكاة أريد بها ما بلغ نصابا، وقوله: ﴿وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة النور، الآية: ٣٨]

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٥٩-١٦٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٦٨-١٧٢).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٣-١٧٤).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٨٤).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(١٨٤-١٨٨).

(٦) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٩-١٨٢).

(٧) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٢-١٩٨).

المراد به بعض السارقين...^(١)، وخالصة الرأي في هذه الشواهد تطعيم الاتجاهات المنطقية بالفقهيات والمعاني الإسلامية، وإدخال الشروح الدينية والأصولية عليها.

أما الفن الثالث الذي تناول فيه مكامن الغلط في القياس، ولم يأت الغزالي بجديد فيه عن ابن سينا، وخصوصاً في كتابه الشفاء. ووقع حصر الغلط في المعيار على ما يلي:

- إذا ضرب الخطأ عدد المقدمات أو ترتيبها، بحيث لا تراعى شروط الأشكال الحملية وأضرها.
- إذا وقع الخلل في الحدود، بحيث تزيد عن الثلاثة أو ينتفي اشتراك الأوسط في المقدمتين^(٢)، وتتميز هذه المثارات بالشرح الوافي والتطرق لموضوعات لغوية ودينية، منها قول الإمام مثلاً: "ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء، كما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٧]^(٣). ويورد أمثلة أيضاً، مبينا فيها الاشتباه بالأوسط الذي يأتي تحت معنيين، ثم يتطرق إلى ضرورة جلاء تبعية الصفة للموصوف توضيحاً لنتيجة القياس، قائلاً: "تردد الصفة بين أن تكون صفة للموضوعة وصفة للمحمولة المذكورة قبلها"^(٤).
- من المغالط أيضاً، التباس اللفظ والتباس المعنى، وضرورة الحذر من الوقوع في لفظين مختلفين لهما المعنى نفسه، أو من معنى مختلف للفظين متفقين^(٥)، وتزخر كل الشروح بالأمثلة الفقهية والدينية.
- كما يجب الحذر من النتائج التي تكون مصادرة على المطلوب في المقدمات: "قولك إن المرأة مولى عليها فلا تلي عقد النكاح، وإذا طولبت بمعنى كونها مولى عليها، ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع"^(٦)، وألا تكون المقدمات أعرف من النتيجة بل تكون إما مادية لها في المعرفة كالمتضايقات، وقد تكون

(١) المصدر السابق، ص(١٩٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٩٩).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٠٠).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٠١).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٢٠٤-٢٠٦).

(٦) المصدر السابق، ص(٢٠٦).

المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة فيكون قياساً دورياً، وضرب له مثلاً فقهيًا فقال: "كأن يقول الحنفي تبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء في خلالها، لأنه قدر على الاستعمال، وكل من قدر على استعمال الماء لزمه، ومن يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلي بالتيمم، فيجعل القدر على الاستعمال حداً أوسط، وبطلان الصلاة نتيجة... فكيف جعل المتأخر في الرتبة - القدرة على الصلاة - علة لما هو متقدم في الرتبة وهو البطلان..."^(١)، والمثال يبين عدم جواز وضوح المقدمات أكثر من النتيجة.

- ومن مميزات أخطاء القياس خيال السفسطائية، الذي ورد في المقاصد وعند ابن سينا. ولم يكن كلام الغزالي فيه متعلقاً بالتيار السفسطائي الفلسفي، الذي تأيد بالجدل فحسب، إنما كان بالمشككين المسلمين "الذين سلموا الضروريات وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات، فإنما حملهم عليه ما رأوا من تناقص أدلة فرق المتكلمين وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطرق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر، كما قدمناه ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها..."^(٢).

وزبدة رأيه الرد على أخطاء هؤلاء المشككين، الذين طعنوا بإمكانية قيام علم يقيني، وقد نسب شكوكهم إلى كثرة جدال المتكلمين، فكان محيطاً بالتيارات الإسلامية، وموظفاً المثارات والأخطاء في دائرة معانيها، ولاسيما أن ردوده استندت على ما هو أبعد من الدائرة الإسلامية على الأرجح، فهو لا يلبث يفند دعاوي الشكاك أصحاب المقدمات السفسطائية، مركزاً حجج أرسطو الأساسية التي تلقاها عن ابن سينا، بحيث يكشف عن بعدها الصوري وقواعد اشكالها من مرآته الذكية^(٣).

(١) المصدر السابق، ص(٢٠٨-٢٠٩).

(٢) المصدر السابق، ص(٢١٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢١١) وما بعدها.

وضم الغزالي خشيته ببعض المشككين إلى الذين أنكروا المقدمات اليقينية والكلية، فقال: "باطنية الزمان فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظائر، ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم"^(١).

وكانه يمهد بهذا لحمته الفكرية التي شنّها على العقيدة الباطنية.

ومما سبق من خلال كتاب مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم في المنطق يمكن تلخيص

الآتي:

١. يوجد تشابه كبير بين التركيب الشكلي، وكذلك في بعض الشروح والفقرات والمضامين بين مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم، مما يمكن القول بأن القياس في المعيار هو استمرار لروح ابن سينا التي ظهرت جلية في مقاصد الفلاسفة.
٢. لم تختلف التعبيرات والمصطلحات في المعيار عنها في المقاصد، بالرغم من إضافة بعض التعبيرات الإسلامية واللغوية.
٣. تميز المعيار بالشرح والتفصيل وغزارة الأمثلة الفقهية والمعاني العربية والإسلامية، ولا عجب أن نراه - وخصوصاً في القياس - المعبر الحقيقي عن اتجاه التغيير والتحول نحو المعاني الإسلامية، ولقد مثل قفزة أعمق من المقاصد في عملية تمثل المنطق الأرسطي بالأصول والسمات الذهنية الإسلامية.
٤. كان جهد الإمام وغايته، كما أعلن مراراً واستشهد في غير موضع، تدعيم الدليل الفقهي والكلامي، وقد جاءت الأقيسة العقلية، مع ما قارنتها بالمقابل من الأقيسة الفقهية، خير دليل على توسيع النظر في مجال الفقه والأصول.

ثانياً: مرحلة ما بعد المزج بالعلوم الإسلامية

لم يستطع الغزالي في (محك النظر) مجاوزة عاداته التي دأب عليها في بداية فقرة القياس من كل مصنف، وربما كرر من دون شهوة، واقتضاه ذلك وحدة المضمون القياسي، وعدم اختلافه في عناصره وأساسه بين كتاب وآخر، وها هو يبدأ بحثه في هذه الفقرة بالقول: "إن القياس عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت

(١) المصدر السابق، ص(٢٣٠-٢٣١).

نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر، والخلل يدخل تارة من الأقاويل التي هي مقدمات القياس، إذ تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منها جميعاً...^(١). فكل ما جاء في الفقرة شبيه بما تصدر القياس في المعيار والمقاصد.

ومن ثم يسير الغزالي على وتيرة توزيع القياس نفسها إلى صورة ومادة، جاعلاً من صحة الاثنتين طريقاً لتكوين الصحيح من الفاسد، وكان البحث في المحك أشد اختصاراً منه في المعيار، لكنه اختلف بنيوياً، وخصوصاً في المصطلح والأبعاد والغرض، إذ نجد أن الغزالي انعتق من المحافظة على التعابير المنطقية والمعاني الفلسفية، وولج باب تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلامية كلية، وورد تبويب القياس ضمن فنين على الشكل التالي:

الفن الثاني^(٢):

من محك القياس وهو نمطان:

الأول: نظم القياس ويضم ثلاثة أوجه:

- الوجه الأول وفيه ثلاثة أنظمة (النظم الأول والثاني والثالث) - أي الشكل.

- الوجه الثاني وهو نوعان، (أحدهما نمط التلازم)، (ثانيها نمط التعاند).

- الوجه الثالث أحوال معرفة اليقين، ثلاث حالات.

الثاني: مدارك اليقين والاعتقاد وحصرهما سبعة أقسام:

الأوليات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجريبيات، المعلومات بالتواتر، الوهميات، المشهورات.

الفن الثالث: من القياس في اللواحق وفيه سبعة فصول:

الفصل الأول: بيان ما تنطق به الألسنة.

الفصل الثاني: الاستقراء والتمثيل.

الفصل الثالث: لزوم النتيجة من المقدمات

الفصل الرابع: انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة.

الفصل الخامس: مدارك الغلط في القياس وهي سبعة مداخل.

(١) الغزالي، محك النظر، ص(٥٩).

(٢) باعتبار أن الفن الأول تناول سوابق القياس، من مفردات ومعان وقضايا.

الفصل السادس: حصر مدارك الأقيسة الفقهية.

الفصل السابع: للإلحاق طريقان.

وتظهر المقارنة الأولية بين هذا التركيب أو التبويب وبين مثيله في المعيار وحدة الموضوعات، مع اختلاف ظاهر في الفقرات وبعض التسلسل، ولقد عالج الغزالي موضوعي القياس، صورته ومادته، ثم انتقل إلى اللواحق بحيث دمج فيها مئارات الغلط التي كانت منفصلة مستقلة في المعيار، ولم يفرد فقرة لقياس الخلف وللأقيسة المركبة، كما فعل في المعيار والمقاصد، والملفت للنظر استخدام عناوين جديدة بالفقرات والفصول، إلا أن التبويب العام بمنهجه ومضمونه مشترك تقريباً بين الاثنتين، ويظهر للمقارن أيضاً أن هناك إجازة في موضوعات المحك، على عكس الشروح المفصلة في المعيار، والذي سبق أن صرح بذلك^(١).

وأحدث الغزالي موضوعات جديدة، أبرزها حصر مدارك الأقيسة الفقهية وطريقا الإلحاق، وبرزت هذه الجدة مترافقة مع الميل التام نحو معاينة المسائل الدينية والخصوصيات اللغوية، التي ستظهر جلية خلال التحليل، وسنستتير في المقارنة بين القياس في المحك والمعيار، فنميز خط التحول، كشفاً لتوجه الإمام، وإبرازاً للمصطلحات والمفردات بمعانيها وأغراضها.

بدأ الغزالي تصفحه أنواع الأقيسة، فذكر النوع الأول منها هو الحملي، الذي احتبسه على ثلاثة أشكال، سمي الشكل منه بالنظم، والنظم اصطلاح جديد بزغ في المحك واعتمد، وهو يشير في حقيقته إلى دلالات دينية ولغوية، ف"النظم، هي العبارات التي تشتمل عليها المصاحف صبغة ولغة"^(٢)، و"النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني مناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل..."^(٣). و"النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى الحد الأوسط ثم منه

(١) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٩٥).

(٢) الجرجاني، التعريفات، باب النون، ص(٢٤١).

(٣) المرجع السابق، باب النون، ص(٢٤٢).

إلى محموله حتى يلزم منه النتيجة...^(١)، فاللفظة تحمل دلالات وجذورا دينية ولغوية، مما يؤكد بدء اتسام معاني الغزالي المنطقية بالسّمات الإسلامية البحتة.

أما النظم الأول من القياس الحملّي فصورته بأن "تكون العلة حكما في إحدى المقدمتين محكوم عليه في الأخرى..."^(٢)، وهنا الغزالي يضع تعبيريّ الحكم والمحكوم عليه، ويستحدثها بدلا من الموضوع والمحمول، كما يدخل العلة مكان الحد الأوسط، إذ يقول: " فلنصطلح على تسمية المكرر في المقدمتين علة... فإنه إذا قيل لك لم قلت إن النبيذ حرام فنقول لأنه مسكر..."^(٣)، ومن ثم درجت العلة في المحك وفي مقدمة المستصفي، إذ تقوم العلة بربط الحكم في الكبرى بالمحكوم عليه في الصغرى، بينما تقوم في الفقه بربط الأصل بالفرع، وقد أعطى أبو البقاء تعريفاً لها اقترب من وجهة نظر الغزالي، فقال: " العلة ما يتوقف عليه الشيء ... لكن تعالى أوجب الحكم لأجل هذا المعنى، والشارع جل ذكره قد أثبت الحكم بسبب... فيضاف الحكم إلى الله تعالى إيجاباً وإلى العلة تسبباً، كما يضاف الشبع إلى الله تخليفاً وإلى الطعام تسبباً"^(٤)، هناك إذا علة أوجبت معنى الحكم في الأصل، وهي توجب الحكم بالفرع، كما أن هناك علة سببية تعاقبية سندها الحقيقي الله، وينحو الغزالي فلسفياً هذا المنحى.

وكان أن وضع الغزالي مثاله عن الخمرة ودور العلة قائلاً: "فاعلم أن في هذا القياس مقدمتين إحداهما قولنا لكل نبيذ مسكر والأخرى قولنا كل مسكر حرام"^(٥).

فالنتيجة: أن النبيذ حرام، وقياس التعليل هذا عند الأصوليين مرده إلى أن النبيذ محرم قياساً على الخمر، والعلة الجامعة أو الحد المشترك هو الإسكار، ويظهر ذلك أيضاً في جواب الطالب، "لِمَ يكون النبيذ حرام ؟ لأنه مُسكر.

(١) المرجع السابق، باب النون، ص(٢٤٢).

(٢) الغزالي، محك النظر، ص(٩١).

(٣) المصدر السابق، ص(٩٣).

(٤) الكفوي، الكليات، باب العين، ص(٩٢).

(٥) الغزالي، محك النظر، ص(٩٢).

لم تكن مسألة التماس العلة واجتلابها مجرد اصطلاح يدخل على الشروح توفيقاً وتجميعاً، إنما كان تطويعاً للمنطق بالأصول، وتمثله على ضوء المعطيات والسمات الإسلامية. وتعني العلة في الأصول في ما تعنيه: أن هناك الأصل وهناك الفرع، وما يجمع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة، وكان هذا رأي الجويني في البرهان^(١).

وما يمكن قوله إن استغناء الغزالي عن استعمال الحد الأوسط واستعاضته عنه بالعلة يعتبر تحولاً تاماً في النظرة، وتحويلاً للمنطق نحو المفاهيم الأصولية، فلقد تعدت العملية مجرد إعطاء الأمثلة الفقهية وتطعيم الألفاظ، مثلما كان الأمر في المعيار، وبلغ المزج طوراً أحدث بنية تركيبية جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد، إذ العلة للجمع بين الأصل والفرع، أما الأوسط فللتداخل بين الأصغر والأكبر - ولا ينفي هذا عدم استعمال ابن سينا العلة حداً أوسط، لكن ذلك كان في حكم النقل عن أرسطو - ولكل منها أبعاد منطقية.

وأصبح القياس في تحاليله إسلامياً من دون أن يغفل بعض الأمثلة الطبيعية والفلسفية^(٢) من التي وردت في المعيار والمقاصد، وبهذا انقلبت الأدوار، فقد طعم المعيار بأمثلة فقهية ولغوية، بينما طعم المحك بأمثلة منطقية وفلسفية، وتميز الغزالي في عرضه الأشكال الثلاثة بربطه شروط الشكل بشروط اليقين ومادة المقدمات، وخصوصاً في المجالات الفقهية، "وإن نازعك في قولك كل مسكر حرام فإنثباته بالنقل، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (كل مسكر حرام)، فإن لم تتمكن من تحقيق تلك المقدمة بحس ولا غيره، ولا من إثبات الثاني بنقل أو غيره، لم ينفعك القياس..."^(٣).

ولم يوفر الإمام التعابير البديلة بالموضوع والمحمول، فتارة استخدم المحكوم عليه والحكم وأخرى استعمل الموصوف والصفة^(٤)، وطورا الخبر والمبتدأ^(٥)، ونال الإثبات والنفي

(١) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٤٥).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٩٢) وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص(٩٤).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٩٤-٩٥).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(٩٧).

حظا من ذلك واستبدالها بالإيجاب والسلب، وكانا قد وردا في معرض ذكره شروط النظم الأول والثاني، أما الإيجاب والإثبات فيدلان على حكم مؤكد ثابت بالاقضاء لا يحتمل النفي، ويأخذ دلالة الحد بالحد الآخر " فإن الإيجاب أقوى من الاقتضاء، لأنه إنما يستعمل في ما إذا كان الحكم ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة"^(١)، أما "الإثبات فهو الحكم بثبوت شيء لآخر - وله معنى الإيجاب نفسه - ... ويطلق على العلم تجوزاً فيقال: " العلم إثبات المعلوم على ما هو به"^(٢)، وطغى الإيجاب والقضية الموجبة على المعيار والمقاصد، بينما ظهر الإثبات في المحك ومقدمة المستصفي، وعلى الرغم من كون الإيجاب والإثبات يشكلان معنا واحداً، إلا أن استخدام كل منهما له أبعاده المعينة، ويرجح أن للإيجاب بعدا منطقيا رياضيا يعبر عن الكم، أما الإثبات فيدل على الحكم ويرمز إلى البعد الكيفي الذي يخدم في المسائل الفقهية والأحكام، إذ يحمل شيئاً على شيء آخر من دون دلالة كمية أو رياضية، وربما وعى الغزالي ما رجح، فأحسن استخدام الاصطلاح تبعاً لغرض كل كتاب واتجاهه المنطقي أو الفقهي، وربما كان تداوله للمصطلح لا واعياً، وفي الحالين يكون الإمام قد أصاب هدفه، فكان اختيار اللفظ تعبيراً عن توجه المضمون وشكل المعالجة، والحال نفسها في استخدام الغزالي لمصطلحي السلب والنفي، وهما يدلان على المعنى نفسه، ويؤيدان إلى نزع الشيء عن الشيء الآخر، وجاء تعبير السلب في المقاصد والمعيار، بينما كان النفي في المحك والمستصفي بشكل أظهر، ويأتي النفي بمعنى سلب الصفات، أو انتزاع حكم عن الموضوع، وهو يفيد في الأحكام.

ويعطى أبو البقاء مثالا دينيا على ذلك فيقول: " قوله تعالى (وما ريك بظلام للعبيد)، إنما جيء به في مقابلة العبيد"^(٣)، أي جيء بالحكم لنزعه عن العبيد، فيدل النفي إذا على نزع الحكم أو نزع الصفة عن الموضوع، وهذه وقائع الشرعيات، بينما يفيد السلب في الدلالات الرياضية التي لها أبعاد كمية، ويعمل منطقياً على انتزاع أو استبعاد التداخل بين الحدود.

(١) الجرجاني، التعريفات، باب الألف، ص(٤١).

(٢) الكفوي، الكليات، باب الألف والثاء، ص(٣٤)، وباب الألف، ص(٩١).

(٣) الكفوي، الكليات، فصل النون، ص(٨٨٩).

وعلاوة على كل هذا التوجه لم ينبذ الغزالي القواعد الأساسية لأنواع الأقيسة وأشكالها^(١)، إذ قال في النظم الثاني: "ومن نظم القياس أن تكون العلة، أعنى المعنى المتكرر في المقدمتين، حكماً في المقدمتين .. أعنى أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ..."^(٢)، فالعلة والمبتدأ والخبر مفاهيم دينية ولغوية، لكن شروط التركيب تنطلق من القياس السلجستي. ولم تكن الشروح مغايرة كثيراً عن المنطقات، إذ استمرت عملية عكس إحدى مقدمات النظم الثاني والثالث، فاستحال القياس إلى النظم الأول، وذكر الغزالي القواعد نفسها الواردة في المعيار، إلا أن أمثلته كانت دينية وفقهية، ولاسيما تعابيره في الحدود والقضايا، ونادى بناحية عامة ومثبتة خاصة، ومن أمثلته الفقهية أن: "الربوي والمطعموم حكماً بهما على شيء واحد هو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً"^(٣)، وهذا يؤكد بأن بنية الشرح والتحليل والأمثلة متكاملة وذات منحنى واحد، إنما حل في المحك الحكم والمحكوم عليه والخاص والعام والنافي والمثبت والمبتدأ والخبر والعلة، وطرحت جزئياً التعابير المنطقية المقابلة كالتى وردت في المعيار والمقاصد، فالمنحنى المنطقي السوري واحد، أما الأبعاد والخلفيات فلكل طابع سماته ورموزه.

وكانت الحال كذلك في الأقيسة الشرطية، فالمتصل أصبح في المحك بحسب قول الغزالي: "ولنسم هذا النمط نمط التلازم"^(٤)، وقد أخذ بالتلازم في المحك والقسطاس ومقدمة المستصفي، وتطلق الملازمة والتلازم على معنى اللزوم، ولازم الشيء ما يتبعه ويردفه^(٥)، واللزوم هو عدم المفارقة، وهناك لزوم شيء عن شيء بمعنى كون الأول ناتجاً عن الثاني، واللزوم فقهيًا ما حكم فيه بصدق قضية على تقدير قضية أخرى لعلاقة بينهما، ولم تكن المسألة مجرد اختلاف بين لفظين وشرحين - (الشرطي والتلازم) -، بالرغم من أن مضمونها واحد، بل يخفي اختلاف التعبير اختلافًا في التحليل، بينما يحمل الشرطي المتصل في معناه إمكانية الاحتمال، فهو علاقة منطقية أكثر منه علاقة نصية قائمة

(١) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(٩٢) وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص(٩٧).

(٣) المصدر السابق، ص(١٠٠).

(٤) المصدر السابق، ص(١٠٣).

(٥) انظر: الكفوي، الكليات، فصل اللام، ص(٧٩٦).

ومترابطة، وقيل: "الشرطي هو الذي يتوقف عليه الشيء، ولم يدخل في ماهية الشيء، ولم يؤثر فيه"^(١)، لذلك تعبر القضايا الشرطية عن العلاقة الصورية أكثر مما تعبر عن تداخل الحدود وتصور خلفيات منطقة محددة، والشرط في العربية "إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشرطية"^(٢)، واستعمل تعبير الشرطي المتصل في المقاصد والمعيار، والاتصال بمعنى الترابط والتتابع بين حالين، ويعرفه الجرجاني فيقول: "المتصلة هي التي يحكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير أخرى"^(٣)، والاتصال عكس الانفصال يؤدي إلى ترابط حكيم أو قضيتين تسبقان بأداة شرط، وربما توجي القضايا الشرطية بنوع من مفهوم الاحتمال العقلي، أما تعبير التلازم فيوحي بالارتباط الحتمي، كونه يستند على التلازم مع المعنى النصي، مثل الوضوء للصلاة، وأما القول: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار قائم، فيستند على الاحتمال الطبيعي والتجريبي والمنطقي، وتبقى هذه الترجمات في طبي التمييز بين الاصطلاحين ودور كل منهما في البحث لا أكثر دون اليقين، لأن التلازم والاتصال في النهاية يصبان في معنى واحد، لكننا نميزهما في دورهما المنطقي، وكانت أمثلة الغزالي على نمط التلازم في المحك^(٤) مشابهة لأمثلة الشرطي المتصل في المعيار.

ووضع التعاند في المحك أيضاً بديلاً عن الشرطي المنفصل، و"الخط الثالث نمط التعاند وهو على ضد نمط التلازم، والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند..."^(٥)، وكان الغزالي قد أورد تسميات للسبر والتقسيم والتعاند في المعيار^(٦) من دون أن يعتمدها مصطلحاً، مسوغاً في ذلك المفاهيم المنطقية ضمن المعاني الإسلامية، ويقابل التعاند الشرطي المنفصل، كما يعني التنافي والتضاد بين النقيضين، والاستدلال التعاندي يشبه السبر والتقسيم، إذ يسقط أحد المتعاندين، وعرف الجرجاني التعاند والعنادية قائلاً: "هي القضية التي يكون الحكم فيها

(١) الجرجاني، التعريفات، باب الشين، ص(١٢٦).

(٢) الكفوي، الكليات، فصل الشين، ص(٥٢٩).

(٣) الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(١٩٩).

(٤) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١٠٣-١٠٤)، معيار العلم في المنطق، ص(١٤٦-١٤٧).

(٥) المصدر السابق، ص(١٠٨).

(٦) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(١٤٢-١٤٥).

بالتنافي... كما بين الفرد والزوج"^(١)، وورد استعمال الشرطي المنفصل في المعيار والمقاصد، وقد شرح الاشتراط، أما الانفصال فيعني وجود النقيضين إثباتاً لآخر، فهنا عدم اجتماع، ويعبر الاشتراط المنفصل عن قضية احتمالية اقترنت بأداة الشرط آخذة شكل التنافي، (إما هذا وإما ذاك...)، ويمكن لها أن تكون واقعية تجريبية أو شكلية رمزية، بينما يوحي التعاند بمدلول الحكمين المتنافيين، أو الحكم المجزأ إلى جزئين متباينين، ليفيد استدلالياً الأخذ بأحدهما، فهو عملية تقليب بين مجموعة أشياء صفتها التعاند لنزع غير المطلوب وإبقاء الحكم الصحيح، وهذه هي الطريقة التقسيمية الفرزية التي ربما ميزت لنا الفرق بين الاحتمال المنطقي الرياضي والتقسيم والفرز، فالاحتمال يدفع الذهن إلى البحث والتقصي والاكتشاف واضعاً الشكوك، بينما التقسيم يمدنا بأحكام قائمة ثابتة واقعة، وما على الباحث سوى التفتيش بينها لأخذ المطلوب وفرزه عن غيره، وقد كانت أمثلة التعاند في المحك شبيهة بأمثلة الشرطي المنفصل في المعيار^(٢)، وليس ضرورياً أن تتألف مقدمة التعاند من قسمين وقضيتين، فربما تكونت من ثلاث ف: "إنا نقول هذا الشيء إما مساو وإما أقل وإما أكثر فهذه ثلاثة، ولكنها حاصرة، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث..."^(٣)، وبهذا الشرح يقترب الغزالي من الصبر والتقسيم.

ما إن يختتم فصل أشكال القياس في المحك حتى تتيسر مادته وتختير دربا سار عليه الغزالي في كتبه السابقة من دون استحداث طرق ومنازل، اللهم سوى المعاني الإسلامية والأغراض الأصولية، وقيل مادة القياس تميزاً من الصورة، إذ ورد التعبير عند كل المنطقة من دون استثناء، والمادة: "وهي التي يحصل الشيء معها بالقوة"^(٤)، وهذا التعريف يستند على نظرة أرسطو الفلسفية، التي ترى أن المادة شيء ما بالقوة يكتمل حين تحققه الصورة، وقد اصطلح الغزالي والمشائية الإسلامية عليها ليشيروا إلى مضمون المقدمات القياسية، يقينية كانت أو ظنية، أما صورة الشيء فما به يحصل الشيء بالفعل^(٥)، وأصابته منطقياً في دلالتها على النظم وصورته ومعاييره، من دون تناول يقينية

(١) الجرجاني، التعريفات، باب العين، ص(١٥٨).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١٠٨-١٠٩)، ومعيار العلم، ص(١٤٢-١٤٥).

(٣) الغزالي، محك النظر، ص(١٥٩).

(٤) الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(١٩٥).

(٥) المرجع السابق، باب الصاد، ص(١٣٥).

قضاياها، ويقول أبو البقاء عنها: " تطلق الصورة على ترتيب الأشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها... وقد تطلق على ترتيب المعاني ليست محسوسة، فإن للمعاني ترتيباً أيضاً وتركيباً وتناسباً..."^(١)، وكان أن ورد تعبيراً المادة والصورة في المقاصد والمعيار، بينما استعويض عنهما في المحك والمستصفي باليقين والنظم، وتكلم الغزالي عن يقينية المقدمات وظنيتها لينصاغ القياس المنتج^(٢)، ولم يخرج عن صورية القياس في شروحه، ولا سيما إنه لم يعزل الصورة تماماً عن المعاني الأرسطوية والإسلامية، ويمثل على المادة قائلاً: إنها بمثابة الخشب للسرير أو القماش للقميص^(٣).

وأما اليقين فاصطلاح إسلامي يستخدم في مواضع عدة: " فاليقين في اللغة، العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع"^(٤)، ويستعمل أيضاً في المعرفة الإيمانية مقابل اصطلاح الاعتقاد في المعرفة العقلية، إذ قيل: اليقين " عند أهل الحقيقة رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان، وقيل مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الأسرار"^(٥)، وقد نزع الغزالي ومعظم فلاسفة المسلمين نزعات صوفية مختلفة، وليس مستغرباً أو مستهجناً اختلاط معارفهم بالمفاهيم والمصطلحات الصوفية، التي فعلت فعلها في رؤيتهم وتحاليلهم، وأشرق اليقين لفظاً مكان الاعتقاد عند الغزالي، وحلت المكاشفة اليقينية محل الاعتقاد العقلي، كما يشير اليقين إلى المقدمات التي لا تقبل الشك، "فالظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان"^(٦)، ويستعمل لفظ الظن " عند الفقهاء من قبيل الشك، لأنهم يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء استويا أو ترجح أحدهما..."^(٧)، لذلك يقول الغزالي: " القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية، إن كان المطلوب يقيناً، أو ظنياً إن كان

(١) الكفوي، الكليات، فصل الصاد، ص(٥٥٩).

(٢) انظر: الغزالي، محك النظر، ص(١١١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١١١).

(٤) الجرجاني، التعريفات، باب الباء، ص(٢٥٩).

(٥) المرجع السابق، باب الباء، ص(٢٥٩).

(٦) المرجع السابق، باب الظاء، ص(١٤٤).

(٧) الكفوي، الكليات، فصل الظاء، ص(٥٩٣).

المطلوب فقهياً...^(١)، واليقيني في المحك هو الذي لا يقبل الاحتمال أو الإمكان، ويكون بمثابة البديهيات العقلية والاعتقادات الدينية، فالعلوم الدينية قضاياها يقينية جازمة، كما يقول الغزالي، و"نسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقاد عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم..."^(٢)، وبهذا انتقلت مادة القياس فيه إلى مضامين دينية، بعد أن كانت خليطاً -في المقاصد والمعيار- من التأثير بآبن سينا والتصنيف العقلي المنطقي، زيادة على بعض المعاني والمرادفات الإسلامية، ومن مواد المقدمات اليقينية التواتر الذي يحصله الغزالي بقوله: "... زاد الظن، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوة إلى أن ينقلب الظن على التدريج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر..."^(٣). وتتعلق هذه الشروح بالحديث الشريف وتواتر المعلومات الإسلامية بشكل محصور ومحدد، وقد صنفت أنواع المقدمات متشابهة مع المعيار، وقال الغزالي فيها: " اعلم أن مدارك الظنون لست أذكرها فإنها واضحة للفقهاء والناس كافة، ولكن أذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظن بها اليقين، ومجامعها في ما حضرني الآن ينحصر في سبعة أقسام..."^(٤)، ولم يلبث أن ذكرها بالتفصيل كآتي: (الأوليات، والمشاهدات الباطنة، والمحسوسات الظاهرة، والتجريبات، والتواتر، والوهميات والمشهورات)^(٥).

وكان شرحه لها في المحك مماثلاً لشرحه في المقاصد والمعيار، ووردت الأمثلة نفسها تقريباً مع تفصيل في المحك بين الإحساس وقسمته إلى باطن وظاهر، ومن عمليات الطرح والإبدال بين المعيار والمحك ما طرأ على الأوليات التي سيطرت على المحك والمستصفي، وخفت ضوء ما يقابلها من اصطلاح عقلي يدعى بديهية العقل، وكان أن استخدم الغزالي بديهية العقل في المعيار والمقاصد بشكل ظاهر على الأولى، والبديهي من المهم في مصادر اليقين، وقد عرف بأنه: " هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج"^(٦)، أما

(١) الغزالي، محك النظر، ص(١١١).

(٢) المصدر السابق، ص(١١٣).

(٣) المصدر السابق، ص(١١٤).

(٤) المصدر السابق، ص(١١٦).

(٥) انظر: المصدر السابق، ص(١١٦) وما بعدها.

(٦) الجرجاني، التعريفات، باب الباء، ص(٤٣).

الأولي ف" هو الذي بعد توجه العقل إليه، لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة، أو نحو ذلك، كقولنا الواحد نصف الاثنين...^(١)، والأولى والبديهي لهما المعنى نفسه، لكنهما يختلفان في دلالات كل لفظة لغوياً، وفي ما توحيان به، فالأولى نظرة عددية، أول وثان، بمعنى غير المتكرر والمتكرر، والذي لا يحتاج إلى استدلال وترابط وتضاييف، ويوحى من خلال بعده بتصنيف معين في مادة القضايا، لأن الأولى منها هو النص والشرع وكلام الخالق، فهو الأول والواحد والأصل، بينما البديهي معنى عقلي نفسي بمفهوم الإدراك المباشر، وقد طغى التعبير بحسب أغراض ومعطيات كل كتاب، عقلية منطقية كانت أو دينية أصولية. وملخص مادة القياس وبقينيته في المحك خليط من الإحساس والتجربة والتواتر والعقل، وتدل كل لفظة على اتجاه معين في المعرفة، إلا أنها جميعها تشير إلى تعدد مصادر اليقين، وتثبت تعددية الخلفية المعرفية عند الإمام، وقد شك بها الغزالي وصولاً للحقيقة، وما لبث أن أصر مجدداً في كتبه الأخيرة، على كونها مصادر اليقين^(٢).

أما القسطاس المستقيم فجاء عقب محك النظر، واستخرج المنهج ومادة القياس فيه من القرآن مباشرة، فتميز بصنيعه، وكان الكتاب مغايرة للكتب السابقة واللاحقة على السواء، ولقد جعل التعابير والمعاني المنطقية تستمد من القرآن، فتعدى بذلك تسويغ المنطق وتسخيره إسلامياً، واحتبس مطلوبه بحدود الاستنباط من القرآن منهجا وبنية، فكان قمة في أصوليته وطوداً ملتزماً بإسناده الشكل للقرآن، إذ قال: "بماذا تزن معرفتك؟ - يجيب الإمام - أزنها بالقسطاس المستقيم... وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها"^(٣)، ولم يقل بالقياس أو بالشكل الأول... بل استمد كلمة الميزان من القرآن: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [سورة الرحمن، الآية ١: ٤]، ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن، الآية: ٧]، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد، الآية: ٢٥]

(١) المرجع السابق، باب الألف، ص(٣٩).

(٢) انظر: الغزالي، مقدمة المستقصى من علم الأصول، ج ١، ص(٩-١٥).

(٣) الغزالي، القسطاس المستقيم، تعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، (دمشق-سوريا)، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م،

ص(١٤).

ويوحى الميزان تعبيراً بالاستنباط من الآية أو الحديث والوزن بهما، ووضحه الغزالي بقوله: " اعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، لتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته، فالله تعالى هو المعلم الأول والثاني جبريل والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم والخلق كلهم يتعلمون من الرسل..."^(١).

جاء كتاب القسطاس المستقيم بطريقة الحجاج بين التعليمي والغزالي، فكان طابعه العام طابع المناقشة، بعرض الرأي والرد عليه، والسؤال والجواب، ويختلف هذا الأسلوب عن غيره من العرض الذي ظهر في الكتب المنطقية السابقة المذكورة آنفاً، والتي ستذكر لاحقاً، والذي دفع الغزالي إلى نهج هذا المنهج جملة عوامل منها: ضرورة استساغة المنطق دينياً ومطابقته مع الشريعة، والرغبة في الرد على الفرق الدينية والباطنية الضاغطة آنذاك، ويضاف إليها إيجاد صيغة توفيقية، تخرج الغزالي من شكوكه ومن أزمته المعرفية، فيتوافق النقل والعقل باستخراج المنطق من الأصول، وكان طابع القسطاس الاكتناز والاقتضاب، اللذان وسما منهجيته في الجدل والعرض دونما تفصيل وإفاضة^(٢). ولم يحتو الباب على فصول أو تقسيمات، مما يؤكد افتراقه عن الكتب المنطقية الباقية، حتى في التركيب الشكلي، وتميز هذا التركيب بالبساطة والوضوح، إذ عالج كل باب موضوعاً محدداً ضمن فقرات عدة على هذا الشكل:

الباب الأول: توطئة في موازين المعرفة، وغرضها تلاؤم الدين مع الميزان العقلي، باستعمال ألفاظ دينية وتوفيق بين الاستدلال ونصوص بعض الآيات التي تبيحه.
الباب الثاني: ذكر الميزان الأكبر وهو يقابل القياس من الشكل الأول في المقاصد والمعيار والمحك.

الباب الثالث: ذكر الميزان الأوسط، ويشابه القياس من الشكل الثاني.
الباب الرابع: ذكر الميزان الأصغر، ويمثل القياس من الشكل الثالث.
الباب الخامس: ذكر ميزان التلازم، ويناظر القياس الشرطي المتصل.
الباب السادس: ذكر ميزان التعاند، ويطابق القياس الشرطي المنفصل.

(١) المصدر السابق، ص(١٥).

(٢) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٥٩).

ومما يتضح أن الإمام الغزالي كان قد قسم كلا من هذه الأبواب إلى فقرات منتظمة متسلسلة محلاً كل قياس منها إلى عناصره، على الشكل التالي:

- موضع الميزان من القرآن : ما يتشابه به في القرآن مع هذا الشكل.
- شرح الميزان : تركيب القياس.
- صورة الميزان : إنتاج القياس لأضرب ومدى كماله.
- حد الميزان : الموضوع والمحمول.
- عيار الصنجة : المقدمتان وأصولهما.
- مظنة استعماله : دواعي الاستعمال وصولاً لليقين.

أما بقية الأبواب فهي:

الباب السابع: موازين الشيطان وكيفية وزن أهل التعليم بها، بمعنى القياسات الباطلة وطرق البرهان الكاذبة، مع إشارة الغزالي إلى فسادها وفساد استخدام أهل التعليم - الإمامية- لها.

الباب الثامن: القول في الاستغناء بمحمد صلى الله عليه وسلم ويعلماء أمته عن إمام آخر، وبيان صدق محمد صلى الله عليه وسلم، وفيه ردود على الإمامية وتشديد على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيفية اكتساب المعرفة.

الباب التاسع: القول في طريق نجات الخلق من ظلمات الاختلافات، وفيه تقسيم الناس إلى أصناف ثلاثة، ودرب كل صنف في المعرفة.

الباب العاشر: القول في تصوير القياس والرأي وإظهار بطلانها، أي فساد نظرية الرأي والقياس عند المتكلمة والتعليمية^(١) والرد عليها.

(١) التعليمية نسبة إلى التعليمي وهو ذلك الذي يتبع الإمام المعصوم، وراجت هذه الفكرة عند غلاة الشيعة والإمامية وغيرهم من الفرق الباطنية التي ماجت بها الأرض الإسلامية منذ الدعوة العباسية ضد الأمويين، وتوسعت نشاطاتها وتياراتها فيما بعد، خصوصاً في عصر الغزالي، الذي أفرد فقرات كاملة للهجوم على قضايا التعليمية، وله منهم "المستظهري". انظر: المرجع السابق، ص(١٦٠).

لم يمس القسطاس أسس القياس وجوهره، فكان حجة أخرى على وحدة المعايير الشكلية، لكنه اختلف عن الكتب كافة في مصطلحاته وتعابيره الجديدة، والقياس هو الميزان كما يقول الغزالي: " لكنه مع ذلك ذو عمود وكفتين والكفتان متعلقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحد منها به"^(١)، ولم يكن شكل العلاقة الاستدلالية القياسية فيه مختلفاً من حيث المضمون عن قياس المحك والمعيار، إنما استعمل في الكتب الحد الأوسط والحدين الآخرين تارة، واستخدمت العلة والحكم والمحكوم تارة أخرى، والكفة والعمود المشترك طوراً، أما الميزان فقد ورد تعبيراً عاماً في كتب الغزالي وحل في القسطاس مكان كلمة القياس بشكل محدد، والموازنة في اللغة: " أن تتساوى الفاصلتان في الوزن دون التقفية، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَارِقٌ مَّصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيٌّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [سورة الغاشية، الآية: ١٦]، فإن المصفوفة والمبثوثة متساويتان في الوزن"^(٢)، والوزن بالقسط أو القسطاس هو لمعرفة المقدار أو الزيادة أو النقصان...^(٣)، ويأتي الميزان بمعنى تركيب أصليين وصولاً للنتيجة، ويكون الأصلان طبعاً من النص أو التجربة أو الحس، فتتم عملية الموازنة بين المقدمتين وتتولد النتيجة، وهذه الموازنة تتجه نحو الغرضين: الصوري والمادي، لأن الإمام أبتغى من تعبيره على الأرجح الوصول إلى التعادل بين يقينية المقدمات والنتيجة، ولا يغرب عن بالنا أن من أغراض الكتاب نفي المقدمات الباطنية والملفقة، وهدم نتائجها التي تؤخذ على أنها يقينية، وكان مطلوب الإمام النتائج اليقينية التي تصدر عن المقدمات اليقينية حتى يتساوى الميزان، فتتعدى عملية الاستدلال هذه مفهوم المساواة بالقياس، وتتعرض إلى معادلة معينة بين الأصل والنتيجة، بينما كانت المحاولة في القياس تحصل بقياس النتيجة على المقدمة، أي بإمكانية عمومية المقدمة أكثر من النتيجة، لأن الحد الأدنى في تلك المعادلة المساواة، وأما التعادل في الميزان فيقع إلزامياً استناداً إلى التعبير والقصد الظاهرين في القسطاس، ويفيد كل هذا في مسألة التساوي بالكيفية والأحكام، وهو ضروري في الاجتهادات الدينية، ولاسيما أن الغزالي تعرض في القسطاس للبرهان والميزان مباشرة، متكلماً عن القياس ضمن دور إسلامي

(١) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص(٢٠).

(٢) الجرجاني، التعريفات، باب الميم، ص(٢٣٧).

(٣) انظر: الكفوي، الكليات، فصل القاف، ص(٧٣٣).

محدد، ولم يعد هذا القياس علماً صورياً أرسطوياً كالكتب السابقة أو قياساً فقهيًا استدلالياً، بل أصبح علماً قرآنيًا مستمدًا من الكتاب مفهومًا ومصطلحات، " فبماذا تزن معرفتك؟ قلت: أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال: ﴿وَزُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [سورة الإسراء، الآية: ٣٥]"^(١)، وقد اقتضى هذا الدور سلوك أسلوب خاص نبيه إليه الإمام واعتذر فيه، موضحاً أسباب تغييراته ونوعها قائلاً: " والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات في ما أثرته في المذهب من العقد والتحليل، وابدعته في الأسامي من التغيير والتبديل، واخترعتة في المعاني من التخييل والتمثيل، فيلي تحت كل واحد غرض صحيح..."^(٢)، كما يظهر من خلال عدة شروح في "القسطاس" نفس روحاني مثالي قريب من مثال أفلاطون، إذ يقول الغزالي: " وميزان القرآن للمعرفة روحاني، لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاق بالأجسام، وإن لم يكن هو جسمًا"^(٣)، ويعنى ذلك أن ميزان القرآن، أي منهج الكتاب، معرفة روحانية، فالمنهج والمعنى القرآني روحانيان، أما الأصوات والحروف فليست سوى رقوم ومكاتبة ملتصقة بالعالم الروحاني، وهذا اقتراب من الرأي القائل بأن عالم الحقيقة فكر محض، والكلمة هي المعبر عن هذا العالم، وربما أراد الغزالي تصوير الميزان والقياس كأنها عملية فكرية متضمنة في الوجود الروحاني وجزء من المعرفة الروحانية، فالشكل نزن به وهو بمثابة الكلمة المعبرة الملتصقة في هذا العالم الروحاني، أي الوساطة الخارجية للمضمون والمعنى والميزان إذا ضمن المعرفة القرآنية، أما الكلمات والأشكال فرموز هذه المعرفة.

تكلف الغزالي في القسطاس عناء تحليل أشكال الميزان الحملي والشرطي بالوتيرة نفسها التي جاءت بها كتبه السابقة، وضمن الخلفية ذاتها، لكن الانتفاع كان كامناً في نقطتين أساسيتين: أولاهما أن الأسماء والتعابير والمصطلحات براءة وجذابة وروحانية، مع اقتراب بعضها من محك النظر لوحدة المصطلحات الإسلامية، ثانيهما اختلاف الأمثلة

(١) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص(١٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٨٠).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٠).

والشروح والقواعد والنهج والغرض، إذ استمدت جميعها من القرآن وحده في محاولة قسرية قام بها الغزالي، واتضح ذلك بعد المقارنة مع المحك وغيره، فكانت المقارنة شاهدة على تميز القسطاس.

وعندما يتكلم الغزالي على الشكل الأول، يقول: " اعلم أن الميزان الأكبر ميزان الخليل عليه السلام الذي استعمله مع نمرود، فمنه تعلمنا هذا الميزان، لكن بواسطة القرآن"^(١). فمادة الميزان مستقاة من المعاني الإلهية، أما القرآن فهو الكلمة المعبرة والواسطة، ويتلخص قيام الخليل مثلما أورده الغزالي: بأن ﴿اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٥٨]، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٨٣]^(٢)، فند الإمام هذه الحجة، قائلاً: صورة هذا الميزان: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله.

إلهي هو القادر على الاطلاع.

إلهي هو الإله دونك يا نمرود.

ثم تناول مصدر كل مقدمة من المقدمتين السابقتين، فرأى أن الأولى تعرف بالوضع والاتفاق، وأن الثانية تعلم بالمشاهدة، مسمياً المقدمة بالأصل - وهنا تعبير إسلامي محض - . وكان المثال نموذجاً للتجريد من النص القرآني والاتعاظ بالشكل والنظم منه، فهو يورد: " نأخذ روحه ونجده حتى ننتفع به حيث أردنا..."^(٣). كما يرد الغزالي الشكل الثاني إلى القرآن مسمى إياه بالميزان الأوسط فيقول: " الميزان الأوسط أيضاً للخليل عليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿لِأَحِبِّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٧٦]، صورة هذا الميزان أن القمر آفل، والإله ليس بأفل، فالقمر ليس بإله..."^(٤).

(١) المصدر السابق، ص(٢١).

(٢) المصدر السابق، ص(٢١).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(٢١-٢٣).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٨).

ويستند الشرح إلى الفهم نفسه الذي ورد في المعيار والمحك، إذ يذكر الإمام أن هذا الميزان يستند على نزع الشيء عن الآخر، " إن كل شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب ذلك الوصف عن الآخر فهذا متباينان، أي أحدهما يسلب الآخر ولا يوصف به"^(١)، ويحمل هذا القول أبعاداً منطقية وخلفيات لسنا بمعرضها الآن، ويسمي الغزالي الشكل الثالث بالميزان الأصغر، فيذكر أنه تعلمه من القرآن والرسول ﷺ و: "الميزان الأصغر تعلمناه من الله تعالى حيث علمه محمد ﷺ في القرآن، وذلك في قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: ٩١]."^(٢)

ثم يفسر هذا الميزان بالطريقة التالية:

موسى بشر.

موسى منزل عليه الكتاب.

بعض البشر ينزل عليهم الكتاب.

ويتوافق هذا مع الشكل الثالث شكلاً ومضموناً، لكن الاختلاف بينه وبين المحك في المثال وطريقة الاستخراج والغرض، ويعتبر الغزالي أن الميزان الأكبر هو أكمل الموازين، وعلى منوال كتبه المنطقية نفسه ابتداءً من المقاصد، " والميزان - أي الشكل - الأول أوسع الموازين"^(٣)، أما الميزان الأصغر فيجتمع على الجزئي والخاص وبينهما الأوسط.

وأبين التسميات المعبرة عن القياس الشرطي ما جاء في المحك من مصطلحي التلازم والتعاند، ولم يتحفظ الغزالي عنها في القسطاس، كل ذلك إصابة في الحكمة ونهم في العلم، ولأن حفظها أسرع إلى أداء الخلفية وأنشط في الترميز عن العقلية، كما دأب عليها الأصوليون وانتهوا إلى دلالتها، وقيل عن اللازم في القسطاس: " كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة في نفي الملزوم، ووجود الملزوم

(١) المصدر السابق، ص (٢٩).

(٢) المصدر السابق، ص (٣٢).

(٣) المصدر السابق، ص (٣٤).

يوجب بالضرورة وجود اللازم...^(١)، أما استخراجها من القرآن فكان كما هي الحال في الحملي " هذا الميزان مستفاد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٢٢]...^(٢)، وتفسير هذا القياس على الشكل التالي: لو كان للعالم إلهان فسدتا، ومعلوم أنها لم تفسدا فيلزم ضرورة نفي الإلهين، وحسبي أن الأمثلة الفقهية الأخرى كانت متماثلة في القسطاس والمحك ومقدمة المستصفي كما سنرى، وخلصت إلى النتائج نفسها، لكن الغزالي هنا وسع بعضها، خصوصا في أسباب بطلان الصلاة، من خلال المثال المعروف عنها: ومعلوم أنه متطهر فيلزم أن صلاته صحيحة، ثم راح إلى أن بطلان الصلاة ربما تأتي من علة أخرى غير التطهر...^(٣).

ولا جرم على التعاند من الطريقة عينها، فلقد استمد بدوره من القرآن ونزل منزلة وضعه في المحك ومقدمة المستصفي، فقام على حذف ما لا يصلح، وحصر قسميه بين النفي والإثبات، وبين القسمين تضاد وتعاند، وقد ورد التعاند في الميزان القرآني بحسب قول الغزالي، "أما موضعه من القرآن فقوله تعالى في تعليم نبيه عليه السلام: ﴿قُلْ مَنْ يُرِزُّكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ، الآية: ٢٤]...^(٤). وتفصيله إلى الأصول - أي المقدمات - كما يرى، فعلى الطريقة التالية:

أنا أو إياكم لعلى ضلال مبين.

معلوم أنا لسنا في ضلال، يلزم أنكم في ضلال.

ولإمام رأي كمي في قياس التعاند بالرغم من المعاني القرآنية، ومؤداه: أن الحديث عن استثناء نقيض الواحد هو استثناء قسمة منتشرة، إذ الفرق بين المنتشر والمنحصر فرق كمي، أكثر وأقل، ويعلن الغزالي ذلك في أثناء تمييز أنواع القسمة قائلاً: " يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، لكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة

(١) المصدر السابق، ص (٣٨).

(٢) المصدر السابق، ص (٣٦).

(٣) المصدر السابق، ص (٣٨).

(٤) المصدر السابق، ص (٣٩).

لا منتشرة"^(١)، وهنا الغزالي تطرق إلى شروح ومعان وأساليب جديدة، لكنه أبقى على الصورية الأساسية للمنطق، فلم تتحرف قواعد القياس الأرسطي وشروحه عن أسسها المأخوذة عن ابن سينا وأرسطو والفكر اليوناني، وكذلك الشأن في شروط الاستثناء بالتلازم والتعاند وطريقتهما وأنواع نتائجهما.

وسار القسطاس شوطاً متشابهاً مع غيره في شروط اليقين، ولم يعزل بين مادة الاستدلال وصورته، وخصوصاً أن المعاني الإسلامية منذ المحك أصبحت الطابع العام للبحث، كما أن غرض القسطاس ارتبط بجعل الميزان منهجاً منصهراً بمادة القضايا اليقينية، فهو إذاً يهدف إلى دحض يقين التعليمية، ويشد الأواصر بين المسألة المنطقية واليقين الإسلامي. ولقد جعل الغزالي لكل شكل قياسي غرضاً يقينا، فتحدث عن صدق مقدماته وأصولها، وتكلم عن التجربة والحس مساعدين لليقين الديني والأصول، ولم تقف الأبحاث على مادة المقدمات ومصدرها في كل شكل، بل تعدت إلى انتقاد طرق اليقين الأخرى، وخصوصاً دعاوى الإمامية وبعض الفرق الكلامية، مما تشابه عرضاً مع طريقة أرسطو في النقد ومهاجمة الجدل السفطائي المظنون، وانتظم نقد الغزالي في فقرات تلي مباشرة شرح كل شكل، وكان هذا مغايراً لأرسطو وابن سينا، ولأعماله في كتبه المنطقية الأخرى نفسها، كما نذر الإمام نفسه لتلقين التعليمي أصول المنهج وكيفية الوزن والقياس الصحيح المستند على الدين والمفاهيم القرآنية، فأفاض في تبيان فساد رأي التعليمية الناتج عن قصورهم في قواعد المنطق، وعن دعوتهم إلى إثبات مادة معينة لمقدماتهم من دون سواها، وقال: "إن الحق إما أن يعرف بالرأي المحض أو بالتعليم المحض، وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر، وباطل أن يكون مدركاً بالرأي العقلي المحض لتعارض العقول والمذاهب فنبت أنه بالتعليم... قلت "هذا وزن ميزان الشيطان، الذي ألصقه بميزان التعاند، فإن إبطال أحد القسمين ينتج ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، والشيطان يلبس المنتشرة بالمنحصرة، وهذه منتشرة إذ ليست دائرة بين النفي والإثبات، بل يمكن بينها قسم ثالث، وهو أن يدرك بالعقل والتعليم جميعاً..."^(٢)، ومرة أخرى تؤكد هذه الفقرة على تشدد الإمام بقواعد المنهج، وارتباط اليقين بها، ومن ثم فساد

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٣٩-٤٠).

(٢) المصدر السابق، ص(٥١).

التعليمية الناتج عن فساد منهجهم ومادة قضاياهم معا، وقد هدم الغزالي المعرفة المشيدة على الإمام المعصوم، واعتبرها باطلة اليقين مخالفة للإسلام، ولمرجعه الرئيسي: القرآن الكريم، فقال: وراجع القرآن فقد علمك الطريق إذ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ٢٠١]. ولم يقل سافروا فإذا هم مبصرون.. فإن أشكل عليك شيء وعرضته على الميزان وتذكرت شروطه بفكر صاف وجد واف... فإن أنت مبصر^(١)، وما على المؤمن سوى تعلم الميزان ثم الإيمان بقضايا الأصول مصدراً لليقين، وهي المحصورة في القرآن والسنة، و"لست أدعو إلى إمام سوى محمد ﷺ، ولا إلى كتاب سوى القرآن فمنه استخراج جميع أسرار العلوم"^(٢).

وتتولد عملية استخراج المنهج بالاستنباط من القرآن، بينما كانت في الكتب السابقة متوارثة من أهل النظر وسلف الأمة الصالح، أصوليين كانوا أم فقهاء، وطريقة الاستنباط في القسطاس عملية جديدة حملت شيئاً من التكلف اختطها الإمام تأكيداً لحجته وتقوية لها، وعمل فيها على توليد المنطق من الآية مرتداً بذلك إلى الأصول، متخطياً محاولة التوفيق والمزج التي اتبعتها في كتبه السابقة، وقال فيها: "ولا أدعى أنني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها أيضاً العلوم الحسابية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي... غير وضعي فأني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم، والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الحديد، الآية: ٢٥]. وضح الغزالي بعد ذلك، كيفية استخراج هذه الطريقة وهذا الميزان - وأما معرفتك بقدرتي على هذا فلا تحصل لا بنص ولا بقلب العصا ثعباناً، ولكن تحصل بأن تستكشف ذلك تجربة وامتحاناً..."^(٣)، ثم قال: "إن جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح، ولكن موجودة فيه بالقوة لما فيه من الموازين القسط التي بها تفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها..."^(٤). ويمكن القول أن

(١) المصدر السابق، ص(٥٦).

(٢) المصدر السابق، ص(٧٢).

(٣) المصدر السابق، ص(٦٠).

(٤) المصدر السابق، ص(٧٠).

المنهج المستخرج في القسطاس يؤدي دور المنطق الصوري نفسه فهو يصح في القضايا العلمية والمحسوسات والمجربات والنصوص الدينية جميعاً، ومن ثم فلا يرقى الشك لهذا الميزان المستند على النص، مثلما لم يرق الشك في المعيار ومحك النظر لبديهيات العقل وحسن الافتكار والأوليات، لكن لا يمكن الإقرار بأن هذه النزعة في تجريد الميزان وجعله معياراً للنظر في ذات اتجاهات صورية محضة على طريقة أرباب المنطق المحدثين، ولا سيما إن الشروح تختلط بين صورية أرسطية وأرضية إسلامية، تدين بوجود حقائق أزلية يقينية تصلح لكل زمان ومكان، ويكون الميزان جزءاً منها، ولا توجد في المعرفة الإسلامية أي نسبية أو وضعية، فحقائق الأشياء تستمد من القرآن والإشراق المعرفي المتجلي بسلوك طريق النبوة، ومن هذه الحقائق يتولد الميزان، وعلى مادة قضاياها يستند، كما يدلنا استعمال مصطلح الميزان والمعيار والمحك على التأثر بفكرة الحقيقة الأبدية والعلم الثابت، والعلم المعياري هو ذلك الذي يتقيد بجملة ضوابط أخلاقية ومعايير محددة تصلح لكل المعارف، ولم يحصر الغزالي مادة الأقيسة في القسطاس بالنصوص القرآنية، بل وضع إلى جانبها مجموعة من الأصول، أحدها الأصل النصي، والباقي يقول عنه: "بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر، كل أصل معلوم قطعاً، إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة"^(١)، وتجدر الملاحظة إلى حضور اصطلاح الحس والإحساس في معظم كتب الإمام إشارة إلى نوع من مادة القضايا، ويعتبر المحسوس أحد مصادر اليقين في المقدمات، ويعرفه الجرجاني قائلاً: "الإحساس إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات، وإن كان للحس الباطن فهو الوجدانيات"^(٢)، أما الغزالي فيرى أن المشاهدات تشتمل على الوجدانيات، وكان حظ مصطلح التجربة في القسطاس مثل حظ غيره من مصادر الأصول اليقينية، والتجربة ما اختبره الإنسان وما تكرر عنده، والكلمة تحمل إمكانيات ظنية إذا لم تقترن بالعقل والأوليات، أما التواتر فصدر من مصادر اليقين أيضاً، دخل مصنفات الغزالي المنطقة كلها، وكذلك نجده لدى ابن سينا، وقصد الغزالي بالتواتر في كتبه المعنى العام الذي يعرفه الجرجاني بقوله: "التواتر هو الخبر الثابت على السنة

(١) المصدر السابق، ص(٤٥).

(٢) الجرجاني، التعريفات، باب الألف، ص(١٢).

قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب" (١)، بينما بدأ الغزالي في القسطاس يتحدث عن التواتر الكامل، متوجهاً به نحو الأحاديث المنقولة عن الرسول ﷺ والثابتة له، ولم يلبث أن وضع في المستصفي فصلاً كاملاً لشروط الحديث المتواتر.

وملخص ما ذكر أن مصطلحات القسطاس المستقيم على صعيد استعراض الميزان والتراكيب المنطقية، وعلى صعيد مادة الميزان، كانت متوافقة ومتوحدة أحياناً مع مصطلحات المحك، ومتباينة في بعضها أحياناً أخرى، لكنها سعت للغرض الذي اختطه الإمام، ويدفع ذلك إلى القول: إن التوجه المنهجي بكامل بنيته اتجه نحو المعاني الإسلامية، مسخراً المنطق العقلي لها، إلى حد جعله الغزالي مستنتجاً منها، ولعل المستصفي الذي سيرد ذكره، من بعد، خير تأكيد على وضوح هذه المعاني وانصهار الجوانب العقلية في الأصول عينها (٢).

ومما سبق يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

١- اقتصر كتاب القسطاس على بحث القياس بثوبه الإسلامي من خلال الرد على الباطنية والفرق الكلامية تبياناً لخطر منهجهم ومادتهم، ورغبة في إظهار الميزان القويم.

٢- شكل بحث الميزان استكمالاً لتحويل القياس إلى منهج استدلالٍ إسلامي بدأ في المحك، بحيث برزت فيه المعاني الإسلامية، وتقدم في القسطاس زيادة وإغناء، فتحصل المنهج من القرآن واستنتج من الأصل النصي، ورافق ذلك انتشار مجموعة من المصطلحات والتعابير القرآنية الإسلامية المحض استجرت وتغايرت عن المحك.

٣- بقيت خلفية الميزان قياساً منطقياً، إنما ارتبطت بأصراها بالمادة واليقين الإسلاميين، ولم يكن ممكناً فصلها فقد كونا نظرية معرفية متكاملة، حاجت طرق الفرق الأخرى وتفكيرها ودحضتها.

(١) المرجع السابق، باب الناء، ص (٧٠).

(٢) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص (١٦٩).

كما تبلورت مسألة القياس والمنهج في المستصفي، ولا سيما إنه انتهى إليه الرأي وتباعد عنه التردد والاختلاط والتقليد، وتخرجت منه نبغات تفكير الغزالي، وكان محصلة المحك والقسطاس واستقرار اليقين بعد الشك، على أمل أن يكون لنا فيه عون على فهم الاستدلال القياسي برمته، وقد قبض هذا الاستدلال على الاتجاهات السينائية الأرسطوية في المقاصد والمعيار، وانفلت في المحك إسلامي المعاني والسمات والتحويلات الفقهية، ثم لبوساً دينياً قرآنياً في القسطاس، فتمهد السبيل بعد هذا التعرج إلى إحكام القياس الأصولي في السياق الأرسطوي، وطعم الدليل النقلي وقياساته الفقهية بالدليل العقلي المنطقي، والمستصفي ليس مصنفاً أصولياً فحسب، بل هو تتويج لتطبيع المنطق بالعلم الإسلامي، إذ يقول الغزالي صراحة بهذا الصدد: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل..."^(١)، والعقل لديه قوى التدبير منبع الحفظ لا تحده المغالقات، و"العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، فالأول الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم واستعد به لقبول العلوم النظرية، ولم ينصف من أنكر ذلك ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية..."^(٢). وقد ارتكز الغزالي على النظر العقلي في كل مستويات المعرفة، "فإحياء علوم الدين"، الذي مجد فيه العقل ليس كتاباً منهجياً، ولا يمكن القول إنه ركن إلى استعمال العقل فيه، تدعيماً للدليل الفقهي، كما حصل في المستصفي. ولهذا يشكل القياس والمنهج المنطقي جزءاً من اقتناعاته الفلسفية والمعرفية عامة، وإن نظرياته مكتملة متماسكة متناسقة، فلا عجب أن يكون منهجه قوياً، ومن أسباب قوة دليل المستصفي وضوح النظرة المعرفية لدى الغزالي في أخريات عمره، ولم يعد منطقاً منفصلاً بين أرسطوية وإيمانية دينية، بل التحم وتزاوج، وكذلك الحال في آرائه الفكرية والدينية والفلسفية الأخرى.

عولج القياس في مقدمة المستصفي، فورد في أبحاث البرهان، وضم ثلاثة فنون أساسية: أولها السوابق وفيه يبحث الغزالي مسألة الألفاظ والقضايا وقد ذكرناهما، أما في الفنين الأخيرين فيتناول القياس كما يلي:

الفن الثاني: المقاصد، وتدور فصوله حول القياس وأشكاله ومادته.

(١) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (١٢).

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص (٩٨-١٠١).

الفن الثالث: اللواحق، وتركز فصوله على موضوعات لواحق القياس.

ويتشابه هذا التركيب مع نظيره في المحك، فيظهر التقارب بين الاثنتين، ولم يكن التمييز بين صورة القياس ومادته سوى متابعة للتسلسل الذي جاء في كل الكتب المنطقية، وورد عقبه ذكر اللواحق من مغالط وأقيسة، وبهذا يشترك المستصفي مع غيره، ويبدأ الغزالي في شرح البرهان قائلاً: هو "عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤولف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة"^(١)، واستعمل البرهان ليشير إلى الاستدلال اليقيني، ولقد برز هذا المصطلح في مقدمة المستصفي كثيراً، وجاء مهمة في الكتب السابقة، يقول الجرجاني في تعريفه: "البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء أكانت ابتداءً وهي الضروريات، أو بواسطة وبي النظريات...."^(٢)، وكان أن فصل الغزالي بين الحد والقضية من جهة والقياس من جهة أخرى واستعمل تعبير البرهان بدلاً من القياس، هادفاً إلى جعل القياس المنطقي قياساً أصولياً عبر عملية التطعيم، والمعلوم أن الأصوليين يستخدمون تعبير البرهان للإشارة إلى الاستنتاج الذي يميز الحقيقي من الباطل والفاقد، "وفي عرف الأصوليين ما فصل الحق من الباطل وغير الصحيح من الفاسد، بالبيان الذي فيه، وعند أهل الميزان هو قياس مؤلف من مقدمات قطعية، منتج لنتيجة قطعية..."^(٣).

وهذه الدلالات للبرهان تتساق مع أغراض المستصفي، وتعبير عن طلاوة أبين من استخدام القياس بشكل متواصل، مما يتوافق مع الدخول في أبحاث الأصول وضبط الاستدلالات الفقهية، فلا بأس إن عبر بالتعابير الأصولية المستساغة بقاء المضمون قياساً منطقياً، كما يشير استعراض الفقرة^(٤) المتعلقة بالقياس، واعتبر الغزالي أن الأحكام تقوم على المعرفة والدليل، فإذا كان الدليل والحكم من الأصول، فإن المعرفة هي العلم، والعلم نصل إليه بالنظر، ومعرفة النظر تقتضي معرفة المنطق حدوداً وقياساً^(٥)، ولم تكن هذه المحاولة التطويعية للمنطق مقطوعة الجذور، فقد بدأها الجويني.

(١) الغزالي، المستصفي، ج ١، ص (٩٣).

(٢) الجرجاني، التعريفات، باب الباء، ص (٤٤).

(٣) الكفوي، الكليات، فصل الباء، ص (٢٤٩).

(٤) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (٩٣) وما بعدها.

(٥) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (٢٦-٢٧).

ورسم البرهان على فصلين الصورة والمادة ووفيت الصورة حظها من التمييز ضمن ثلاثة أنماط: الحملي والتلازم والتعاند، وحفظ الغزالي لكل قياس منها نطقاً من أمثلة عقلية منطقية وفقهية دينية، ابتغاء الإفصاح عن انطباق القاعدة على موضوعي المنطق والفقه معاً، إنما كان الشرح مقتضياً نسبة إلى المحك، وذكر أمثلة في النظم الثاني من الحملي سبق ووردت في المعيار والمحك، وقال إن النظم الثاني هو نفسه الذي يسميه الفقهاء بالفرق، وخاصيته نزع الحكم وإنتاج النافي، وهذا "النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق"^(١). والحال نفسها في نمطي التلازم والتعاند، بحيث نجد تشابهاً كبيراً مع المحك وبعض أمثلة المعيار، ويصرح الإمام بأن هذه الأبحاث مختصرة في المستصفي، ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم...^(٢)، وأعرب الغزالي عن فحوى الشروح بتعابير فقهية إسلامية، اتصلت بالمحك اشتراكاً، وارتاح إلى تعبير الحكم والمحكوم عليه تعبيراً عن طرفي القضية، والعلة المتكررة بدلاً من الأوسط في القياس، وجمعت الأمور على بعض المصطلحات اللغوية بعض الأحيان، و"حاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأننا إذا قلنا النبيذ مسكر جعلنا المسكر وصفاً، فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه..."^(٣)، والصفة والموصوف مفاهيم لغوية وردتا في المحك، كما ساق الغزالي عليها مثال الخمر والإسكار.

وسلس للغزالي ما كان في مادة القياس بالمحك، فأعفى نفسه كد التكلف، وجد في طابع الالتصاق بين اليقين الإسلامي والتركيبي المنطقي، ولم يفصل بينهما إنما فصل بين ضرورة التيقن وقضايا الأقيسة والبراهين، فجعل لليقين مراحل هي: التيقن والقطع، والقطع بأن القطع صحيح، وأن تشعر بظن بسيط يثبتته التواتر والتجريب...^(٤)، وعدد الغزالي مادة الأقيسة والقضايا اليقينية وشرحها جميعها، من أوليات ومشاهدات وتجربة وإحساس وتواتر ووهم الخ... وكان مقلداً المحك وغيره، ومال في المحك والقسطاس والمستصفي نحو الأمثلة الدينية والتواتر في الحديث وشروط صحته، إلا أن عناصر هذا اليقين ومواد

(١) المصدر السابق، ج ١، ص (٩٨).

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص (١٠٣).

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص (٩٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (١٠٤-١٠٥).

القضايا لم يكن الغزالي فيها مبدعاً، بل تناولها الفارابي وابن سينا ومن قبلهما أرسطو، وكان لكل منهم شرحه وتحليله وربطه التركيب الشكلي بالمادة اليقينية تبعاً للخلفية الفلسفية والدينية^(١).

ومما سبق أستخلص الآتي:

(١) تقوم مفاهيم الغزالي على أساس تداخل الحدود وشمول المعنى للآخر، ومن ثم شمول الأكبر على الأصغر.

(٢) يرى الغزالي أن إثبات المقدم في القضية الشرطية يؤدي إلى إثبات التالي، وأن نقيض التالي منها يفضي إلى نقيض المقدم، ولا يمكن العكس، قاصداً أنه إذا استثنى نقيض المقدم لا يلزم نقيض التالي أو عينه، وإذا ثبت عين التالي لا يلزم عين المقدم أو نقيضه، مشيراً إلى أن نقيض المقدم وعين التالي لا ينتج إلا إذا ثبت أن التالي مساو للمقدم وليس بأعم منه، معللاً ذلك بأن نفي الأعم يؤدي إلى نفي الأخص، أما نفي الأخص فلا يؤدي إلى نفي الأعم، في حين أن إثبات الأخص يؤدي إلى إثبات الأعم.

(٣) خلاصة صورة ومادة القياس في مقاصد الفلاسفة تمثل تطابق التبويب والشرح بين الغزالي وابن سينا وتوافقهما، إذ الأمر مرسوم بالتمائل والاشتراك ووحدة الخط والرأي، وبهذا يكون ما قاله الغزالي في المقاصد صورة نقل عن ابن سينا، وعرضاً لمنطق المشائية الإسلامية، غشته بعض الشروح الفقهية والإسلامية.

(٤) إن الاطلاع الأولي على التبويب في معيار العلم، ومقارنته بمقاصد الفلاسفة يمدنا بدلالة تؤكد استمرارية الغزالي في تناول الموضوعات نفسها، وتبين وحدة التبويب العام في الكتابين، وخصوصاً فيما يتعلق بالفنون الثلاثة الأولى، إذ يوجد تشابه كبير بين التركيب الشكلي وكذلك في بعض الشروح والفقرات والمضامين مما يؤكد القول بأن القياس في المعيار هو استمرار لروح ابن سينا التي ظهرت جلية في مقاصد الفلاسفة.

(٥) أن شروح المعيار أوسع وأكثر تشعباً، وتتميز بأنها تضيف بعض الفصول والفقرات التي لم ترد في المقاصد، جعلت البحث المنطقي أعمق، حيث تطرق لموضوعات جديدة كالعلة وقياسها، وأبحاثها وقياس الدلالة، فهو لم يتخل نهائياً عن المصطلحات

(١) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٧٥).

والمعاني المنطقية، بل بقي متابعًا لحظوظ ابن سينا في أثناء استعراضه أشكال الأقيسة، مضيّفًا عليها مجموعة من الاستشهادات الدينية.

(٦) كان جهد الإمام وغايته، كما أعلن مرارًا واستشهد في غير موضع تدعيم الدليل الفقهي والكلامي، وقد جاءت الأقيسة العقلية مع ما قارنتها بالمقابل من الأقيسة الفقهية خير دليل على توسيع النظر في مجال الفقه والأصول، حيث توافق فصل القياس أداة ومنهجًا مع فصل الحد من الكتاب نفسه، وخصوصًا في التحليل والغرض والتوجه والبناء.

(٧) يتحول الغزالي في كتاباته التي انتقل فيها من منطقي ناسخ في المقاصد، إلى مستخدم للتعبير اللغوية في المعيار، حتى بلغ مداه عالمًا إسلاميًا أصوليًا في المحك والمستصفي، فسخر قالب المنطقي للإطلاق العام والخاص الفقهيين مدخلا للمنطق ضمن علوم المسلمين، معالجا به المسائل الفقهية والقضايا الإسلامية، مستعملًا لقواعد علم المنطق في دعم العلوم الإسلامية بحيث يصهر المنطق بالأصول.

(٨) استغناء الغزالي عن استعمال الحد الأوسط واستعاضته عنه بالعلة يعتبر تحولًا تامًا في النظرة، وتحويلًا للمنطق نحو المفاهيم الأصولية، فلقد تعدت العملية مجرد إعطاء الأمثلة الفقهية، وتطعيم الألفاظ كما في المعيار، فبلغ المزج طورًا أحدث بنية تركيبية جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد، فالعلة للجمع بين الأصل والفرع، والحد الأوسط للتداخل بين الحد الأصغر والأكبر.

(٩) أصبح القياس في تحاليله إسلاميًا من دون أن يغفل بعض الأمثلة الطبيعية والفلسفية التي وردت في المعيار والمقاصد، قالبًا الأدوار في تطعيم الأمثلة التي كانت في المعيار فقهية ولغوية، حيث انقلبت في المحك منطقية وفلسفية، فلم يوفر التعبيرات البديلة بالموضوع والمحمول، مستخدمًا الحكم والمحكوم عليه، والصفة والموصوف، وتارة الخبر والمبتدأ.

(١٠) نزع الغزالي ومعظم فلاسفة المسلمين نزعات صوفية مختلفة، وليس مستغربًا أو مستهجنًا اختلاط معارفهم بالمفاهيم والمصطلحات الصوفية التي فعلت فعلها في رؤيتهم وتحاليلهم، إذ لفظ اليقين أصبح مكان الاعتقاد عنده، والمكاشفة اليقينية حلت محل الاعتقاد العقلي.

(١١) ملخص مادة القياس ويقينيته في المحك خليط بين الإحساس والتجربة والتواتر والعقل، حيث تدل كل نقطة على اتجاه معين في المعرفة، إلا أنها جميعها تشير إلى تعدد

مصادر اليقين، وثبتت تعددية الخلفية المعرفية عنده، التي شك بها وصولاً إلى الحقيقة، وما لبث أن أصر مجدداً في كتبه المتأخرة على كونها مصادر اليقين.

(١٢) جاء كتاب القسطاس المستقيم بطريقة الحجاج بين التعليمي والغزالي، إذا كان طابعه العام المناقشة، فاختلف عن غيره من كتبه المنطقية، والذي دفعه إلى هذا المنهج هو ضرورة استساغة المنطق دينياً ومطابقتها مع الشريعة، والرغبة في الرد على الفرق الدينية والباطنية الضاغطة آنذاك، محاولاً إيجاد صيغة توفيقية تخرجه من شكوكه، ومن أزمته المعرفية، يتوافق من خلالها النقل والعقل باستخراج قواعد المنطق من الأصول والشريعة الإسلامية، فلم يمس أسس القياس وجوهره، إذ كان حجة أخرى على وحدة المعايير الشكلية، مختلفاً عن باقي كتبه في مصطلحاته وتعابيره الجديدة.

(١٣) يظهر من خلال عدة شروح في القسطاس نفس روحاني مثالي قريب من مثال أفلاطون، ويعني ذلك أن ميزان القرآن، أي منهج الكتاب عنده معرفة روحانية، فالمنهج والمعنى القرآني روحانيان، أما الحروف والأصوات فليست سوى رقوم ومكاتب ملتصقة بالعالم الروحاني، والميزان ضمن المعرفة القرآنية، والكلمات والأشكال رموز هذه المعرفة.

(١٤) تكلف الغزالي في القسطاس عناء تحليل أشكال الميزان الحملي والشرطي بالوتيرة نفسها التي جاءت بها كتبه السابقة، ضمن الخلفية ذاتها لكن الانتفاع كان كامناً في كون الأسماء والتعابير والمصطلحات براقية وجذابة وروحانية، مقتربة في بعضها من محك النظر، لوحدة المصطلحات الإسلامية، ولاختلاف الأمثلة والشروح والقواعد والنهج والغرض، إذ استمدت جميعها من القرآن وحده في محاولة قسرية قام بها الغزالي.

(١٥) سار في القسطاس شوطاً متشابهاً مع غيره في شروط اليقين، فلم يعزل بين مادة القياس وصورته، وخصوصاً أن المعاني الإسلامية منذ المحك أصبحت الطابع العام للبحث، كما أن غرض القسطاس ارتبط بجعل الميزان منهجاً منصهراً بمادة القضايا اليقينية الذي يهدف فيه إلى دحض يقين التعليمية، ويشد الأواصر بين المسألة المنطقية واليقين الإسلامي، فجعل لكل شكل قياسي غرض يقيني متحدثاً عن صدق مقدماته وأصولها، وتكلم عن التجربة والحس مساعدين لليقين الديني والأصول، فلم تقف الأبحاث على مادة المقدمات ومصدرها في كل شكل، بل تعدت إلى انتقاد طرق اليقين الأخرى، فشابه بذلك طريقة أرسطو في النقد ومهاجمة الجدل السفسطائي المظنون.

(١٦) انتظم نقد الغزالي في القسطاس في فقرات تلي مباشرة شرح كل شكل، مغايراً فيه ما كان من ابن سينا وأرسطو، ومغايراً لأعماله في كتبه المنطقية الأخرى، نادراً فيه

نفسه لتلقين هذا الباطني التعليمي أصول المنهج وكيفية الوزن والقياس الصحيح المستند على الدين والمفاهيم القرآنية، مفيضًا في تبيان فساد رأي التعليمية الناتج عن قصورهم في قواعد المنطق، وعن دعوتهم إلى إثبات مادة معينة لمقدماتهم من دون سواها.

(١٧) تتولد عملية استخراج المنهج في القسطاس بالاستنباط من القرآن الكريم، بينما كانت في الكتب السابقة متوارثة من أهل النظر، أصوليين كانوا أم فقهاء، وطريقة الاستنباط في القسطاس عملية جديدة حملت شيئًا من التكلف اختطها الغزالي تأكيدًا لحجته وتقوية لها، عاملاً فيها على توليد المنطق من الآية، مرتدًا بذلك إلى الأصول، متخطيًا محاولة التوفيق والمزج التي اتبعتها في كتبه السابقة، فالمنهج المستخرج في القسطاس سيؤدي دور المنطق الصوري نفسه.

المبحث الثالث

لواحق القياس عند الغزالي

هذا بالنسبة لصورة ومادة القياس، أما لواحق القياس عند الغزالي وبالأخص في المقاصد فقد قسمها إلى أقسام هي:

أولاً: المطالب العلمية وأقسامها.

ثانياً: أن القياس البرهاني ينقسم إلى قسمين:

أ- ما يفيد علة وجود النتيجة ويسمى برهان لم.

ب- ما يفيد علة التصديق بالوجود، ويسمى برهان إن.

ثالثاً: في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية.

رابعاً: بيان جميع شروط مقدمات البرهان.

أولاً: مرحلة ما قبل المزج بالعلوم الإسلامية.

أما المطالب العلمية وأقسامها، وهي أربعة أقسام سبق الإشارة إليها في معرض الحديث عن الحدود الأرسطية عند الغزالي، وبقي فيها قسم وهو مطلب لم، والذي يطلب منه أمرين هما:

(١) السؤال عن علة الوجود، ممثلاً ذلك بلم احترق هذا الثوب، فتكون الإجابة: لأنه وقع في النار.

(٢) السؤال عن علة الدعوى ممثلاً ذلك بقولك: لم قلت إن الثوب قد وقع في النار؟، فتكون الإجابة لأنى رأيته أو وجدته محترقاً.

مشيراً إلى أنه ما يطلب بـ "ما" و "أي" ما يدخل في التصورات أما ما يطلب بهل، ولم فهو ما يدخل في التصديقات^(١).

أما انقسام القياس البرهاني إلى قسمين: أحدهما ما يفيد علة وجود النتيجة، والثاني ما يفيد علة التصديق بالوجود، فقد سمي الأول منها برهان لم، وثانيهما برهان إن.

ممثلاً لهما بقوله: " أن من ادعى أن في موضع دخاناً فقليل له: لم قلت؟ فقال: لأن ثمة ناراً، وحيث كان نار فثمة دخان. فإذا ثمة دخان، فقد أفاد برهان لم وهو علة التصديق بأن ثمة دخاناً وعلة وجود الدخان ... فأما إذا قال: ثمة نار فقليل له: لم. وقال: لأن ثمة دخاناً، وحيث كان دخان، فثمة نار، فقد أفاد: علة التصديق بوجود النار، ولم يفد علة وجود النار ... وبالجمله المعلول يدل على العلة، والعلة أيضاً تدل على المعلول، ولكن المعلول لا يوجب العلة والعلة توجب المعلول"^(٢)، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا مسمياً إياهما البرهان المطلق^(٣).

وأشار الغزالي إلى المراد بأن أحد المعلولين قد يدل على الآخر إذا ثبت تلازمهما بحيث يكونان جميعاً معلولي علة واحدة، كما أن برهان لم ليس شرطاً أن يكون علة لوجود الحد الأكبر مطلقاً، بل إذا كان علة لإنصاف الحد الأصغر بالحد الأكبر كفى، قاصداً بذلك أن يكون علة لكونه فيه، ممثلاً لذلك بقولك الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم^(٤).

أمام الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية فهي أربعة كالاتي:

(١) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(١١٨-١١٩).

(٢) المصدر السابق، ص(١٢٠-١٢١).

(٣) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ج ١، ص(٨٣-٨٤).

(٤) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص(١٢١).

أولاً: الموضوعات: قاصداً بها أن لكل علم موضوع لا محالة، ينظر فيه، ويطلب في ذلك العلم أحكامه، ممثلاً ذلك ببدن الإنسان إذا قصد الطب، والمقدار إذا قصدت الهندسة، والعدد إذا قصد الحساب، وأفعال المكلفين إذا قصد الفقه، منوهاً إلى أن كل علم من هذه العلوم لا يجب على المتكفل به أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً حتى يصدر الحكم عليه، وليس للمهندس أن يثبت المقدار حتى يكيّله، بل يتكفل بإثبات ذلك في علم آخر، والذي عليه أن يفهم هذه الموضوعات بحدودها على سبيل التصور^(١).

ثانياً: الأعراض الذاتية: قاصداً بها الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجاً عنه، ممثلاً ذلك بالمثلث والمربع لبعض المقادير التي هي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة، مشيراً إلى ضرورة فهم هذه الأعراض بحدودها في أول كل علم على سبيل التصور، أما وجودها في الموضوعات فإنما يستفاد من تمام ذلك العلم إذا كان مراد العالم أن يبرهن عليه فيه^(٢).

ثالثاً: المسائل: قاصداً بذلك اجتماع الأعراض الذاتية مع الموضوعات، لأنها مطلوب كل علم ويسأل عنها فيه، وهي على ثلاثة أحوال هي:

- (١) من حيث يسأل عنها فيه، تسمى مسائل ذلك العلم.
- (٢) من حيث تطلب، تسمى مطالب.
- (٣) من حيث أنها نتيجة البرهان، تسمى نتائج.

فالمسمى واحد، وإنما تختلف باختلاف أحوالها الثلاثة^(٣).

كما نوه إلى أن كل مسألة برهانية في علم لا تخلو من أمرين أولهما: أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم، وثانيهما: أن تكون الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٢-١٢٣).

(٣) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٣).

- أما إذا كان هو الموضوع فلا يخلو الأمر من خمس اعتبارات هي:
- ١- أن يكون نفس الموضوع ممثلاً ذلك بما يقال في الهندسة: كل مقدار مشارك لمقدار آخر يجانسه ولا يباينه.
 - ٢- أن يكون هو الموضوع مع أمر ذاتي، أي عرض ذاتي سابق الذكر، ممثلاً إياه بما يقال في الهندسة: المقدار المباين لشيء مباين لكل مقدار يشاركه، فقد أخذ المقدار المباين لا المقدار المجرد، إذ المباين عرض ذاتي للمقدار.
 - ٣- أن يكون نوعاً من موضوع العلم، ممثلاً إياه بما يقال أن: الستة عدد تام، فإن الستة نوع من العدد.
 - ٤- أن يكون نوعاً من عرض ذاتي، كما يقال في الهندسة: كل خط مستقيم، قام على خط مستقيم آخر، حصل منهما زاويتان مساوية لقائمتين، فالخط نوع من المقدار، والمستقيم عرض ذاتي فيه.
 - ٥- أن يكون عرضاً، كما يقال في الهندسة: كل مثلث فزاياه مساوية لقائمتين، فالمثلث عرض ذاتي للمقدار.

فلا تخلو موضوعات المسائل البرهانية في العلوم عن هذه الأقسام الخمسة، أما المحمول فهو الأعراض الذاتية الخاصة بذلك الموضوع^(١).

رابعاً: المبادئ: قاصداً بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم التي لا تثبت مسائل ذلك العلم، وتلك لا تثبت في ذلك العلم.

وهي على قسمين هما:

- (١) أن تكون أولية: وتسمى علومًا متعارفة ممثلاً ذلك بالقول: إذا أخذ من المتساويين متساويين كان الباقي متساوياً، وإذا زيد عليها متساويان كانا متساويين.
- (٢) أن لا تكون أولية ولكن تسلم من المتعلم أو المعلم إما عن طيب نفس منه وتسمى أصولاً موضوعة، وإما أن يبقى في نفسه عناد فتسمى مصادرات يصبر عليها إلى أن يتبين له في علم آخر، ممثلاً لذلك بالقول: لا بد أن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون مركزاً فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة، فمن الناس من ينكر تصور

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٤-١٢٥).

الدائرة على وجه تكون الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية، ولكن يصادر عليها في ابتداء العلم^(١).

أما بيان جميع شروط مقدمات البرهان فهي أربعة شروط كالآتي: أن تكون صادقة وضرورية، وأولية، وذاتية، فهذه أربعة شروط لمقدمات البرهان^(٢)، فالصادقة قصد بها اليقينية كالأوليات والمحسوسات وما معها.

أما الضرورية فقصد بها أن تكون مثل الحيوان والإنسان، التي تغاير الكاتب والإنسان.

مشيراً أن هذا إذا كان مطلوب منها نتيجة ضرورية، لأن المقدمة إذا لم تكن ضرورية لم يجب على العقل التصديق بالنتيجة الضرورية، أما الأولية فقصد بها أن يكون المحمول في المقدمة ثابت للموضوع لأجل الموضوع، ممثلاً لذلك بقوله: كل حيوان جسم، فإن قولك جسم لأنه حيوان لا معنى أعم منه كقولك الإنسان جسم، فإنه ليس جسمًا لأنه إنسان بل لأنه حيوان، ثم لكونه حيوانًا كان جسمًا، فالجسمية أولاً للحيوان ثم بواسطة الحيوان تكون للإنسان، أما قوله لا معنى أخص منه فهو كالكاتب للإنسان والحيوان، فالكاتب تكون للإنسان لا للحيوان لأن الإنسان أخص منه، معبراً عن الأولي بقوله: " فالأولي ما ليس بينه وبين الموضوع واسطة، فيكون لتلك الواسطة أولاً، ثم بواسطتها له ثانيًا، هذا شرط في المقدمات الأولية"^(٣).

أما المقدمات التي كانت نتيجة أقيسة، ثم جعلت مقدمات في قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها، بل تشترط الضرورية والذاتية، أما الذاتي فهو احتراز من الأعراض الغريبة لأن العلوم لا ينظر فيها إليها، ممثلاً ذلك بأن المهندس لا ينظر إلى الخط المستقيم أحسن أم المستدير، لأن الحسن غريب عن موضوع علمه، الذي هو المقدار، كما أن الطبيب لا ينظر إلى الجراحة مستديرة أم لا لأن الاستدارة لا تلحق بالجرح لأنه جرح بل لأمر أعم منه.

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٦).

(٣) المصدر السابق، ص(١٢٧).

مما يوجب أن يكون محمول المسألة في العلوم ذاتياً، وفي المسألة ذاتياً، وبينهما فرق هو: أن الذاتي يطلق هنا على معنيين هما:

- (١) أن يكون داخلاً في حد الموضوع كالحيوان للإنسان.
- (٢) أن يكون الموضوع داخلاً في حده، لا هو داخل في حد الموضوع. كالفتوسة للأنف والاستقامة للخط.

مشيراً إلى أن الذاتي بالمعنى الأول يستحيل أن يكون محمولاً في المسائل المطلوبة في العلوم، لأن الموضوع لا يعلم إلا به، فيتقدم العلم به على العلم بالموضوع^(١).

أما المقدمات التي ينبغي أن تكون محمولاتها ذاتية فيجوز أن يكون محمول المقدمتين ذاتياً بالمعنى الآخر، إذ لا يجوز أن يكون كلاهما ذاتياً بالمعنى الأول، معللاً ذلك بكون النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة، لأن الذاتي بذلك المعنى ذاتي، مما لا يجوز القول بأن كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم، لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالإنسان، فإذا كان موضوع هذه المسألة الإنسان فلا بد أن يكون أولاً متصوراً حتى يطلب حكمه، إذ أن من تصور الإنسان تصور الحيوان والجسم من قبل لا محالة، فيفهم الجسم وانقسامه إلى حيوان وغيره، ثم انقسام الحيوان إلى ناطق وغيره، فيجوز أن يكون محمول المقدمة الصغرى ذاتياً بالمعنى الأول، ومحمول الكبرى ذاتياً بالمعنى الثاني وكذا العكس^(٢).

هذا وقد أشار إلى لواحق القياس في كتابه المعيار، فلم يدع التماساً بيان استدلاله إلا والحقه، فميز أولاً بين قياس العلة وقياس الدلالة، فقال: " اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة، وسماه المنطقيون برهان لم ... وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة والمنطقيون سموه برهان الآن، أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر، من غير بيان علته... وهذا الإنسان شبعان، لأنه أكل الآن... فنقول هذا شبعان فإذن هو قريب العهد بالأكل"^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٧-١٢٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٢٩).

(٣) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٣٢).

مدعمًا البرهانين بالأمثلة الطبيعية والفقهية معًا، ومما قاله في قياس العلة هو: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم، فالإنسان كان جسمًا قبل أن يكون حيوانًا، والجسمية أولاً للحيوان وبسببه للإنسان، فالحيوان علة لحمل الأكبر، وهو الجسم على الأصغر وهو الإنسان، وهكذا يكون الحد الأوسط علة النتيجة.

وربما يكون القياس علة للحد الأكبر كما هو الحال في المثل الفقهي إن العدوان علة للتأثيم على الإطلاق، والزنا علة للرجم على الإطلاق^(١)، لذلك فإن قياس العلة المنطقي يستند على اندراج الأجناس والأنواع وتراتبها، بحيث يكون أوسطها علة للأدنى منه، أو للأقل شمولاً، والعلة فيه ظاهرة، في حين أن قياس العلة المستند على علة الحد الأكبر أو علة الأصل في الفقه يقوم على ارتباط صوري وحقوقى تشريعي، وربما اختلفت علته تصريحاً^(٢).

أما ما قاله في قياس الدلالة فهو "أن نقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإن هي نجسة، وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدل على وجوده فقط لا على علته"^(٣). وربما تتلازم نتيجتان بعلة واحدة فيجوز الاستدلال بإحداها على الأخرى، ويكون قياس دلالة أيضاً مثل: "الزنا لا يوجب المحرمية فلا يوجب حرمة النكاح، فإن تحريم النكاح وحل النظر متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة، فإذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة، دل وجود إحداها على وجود الأخرى..."^(٤)، ولم يخف عن بال الغزالي ما لهذه التفاصيل من سعة ودور وتمهيد لما سيكون عليه الشأن في المحك، ولما سيتبلور في ذهنه من جمع بين الأوسط والعلة إبرازاً للعلة، بجعلها تلعب دور الحد الأوسط المنطقي، ومن ثم ينتقل بالقياس الفقهي نحو آفاق أشد صرامة منطقية، كما سيتضح لاحقاً.

وسلط الغزالي، في اللواحق أيضاً، الضوء على القياس الدوري، الذي أفرد له فصلاً خاصاً، وميزه واستوفاه شرحاً، ومما قال: "إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات... ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول، إذ يقال لم كان السحاب فيقال لأنه كان بخارًا... فقيل لم

(١) انظر: المصدر السابق، ص(٢٣٣-٢٣٤).

(٢) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٣٩).

(٣) الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص(٢٣٢-٢٣٣).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٣٣).

كان البخار، فيقال لأن الأرض كانت ندية... ولم كان... فقيل لأنه كان سحب فرجع بالدور إلى السحاب"^(١)، ثم يعقب فيقول: "ليس هذا هو الدوري الباطل، إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه... فإما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر فالعلة غير المعلول بالعدد..."^(٢)، ولم تكن هذه الشروح سوى نماذج من سعة النقاش والردود، حتى غدا لديه القياس الدوري منتجا.

وتجدر الملاحظة أن التوكيدية الدينية لم تمنع الغزالي من الإقرار بالتغيير على مستوى قضايا الطبيعة، معتبرا السحاب يتغير عددا لكنه ينضوي تحت نوع واحد منطقيا.

ولهذا يمكن القول أن شروحه مزيج من النظر العقلي والديني على السواء، كما بدت مادة القضايا عنده كلية يقينية حين استندت على الحقيقة الإيمانية المطلقة، وجزئية متغيرة بعد أن ارتكزت على التغيرات الطبيعية، ف"إن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره... فأما الأشياء المتغيرة التي ليس فيها يقين دائما فهي جميع الجزئيات التي في العالم الأرضي..."^(٣)، ودفعته هذه الأبحاث العقلية والدينية والطبيعية إلى معالجة أقسام العلة في نهاية اللوحي، فرأى أن: "العلة تطلق على أربعة معان (الأول)... هو السبب في وجود الشيء كالنجار للكرسي... (الثاني) المادة... مثل الخشب للكرسي... (الثالث) الصورة وهي تمام كل شيء، وقد تسمى علة صورية؛ كصورة السرير... (الرابع) الغاية الباعثة... كالسكن للبيت..."^(٤)، ولم يكن مغايرا فيها لآراء ابن سينا وأرسطو، لكن براعته اكتسبت لباسها في جمعه أقسام العلة من خلال النظرتين العقلية والفقهية، جاعلا لكل قسم من العلة، ورد سابقا مجالا فقهيا جنبا إلى جنب مع الجانب العقلي: "وهذه العلة الأربع تجتمع في كل ما له علة، وكذا في الأحكام الفقهية، والفقهاء ربما سموا المادة محلا والفاعل أصلا والغاية حكما، فإذا فرض النكاح فالزوج أصل والبضع محل والحل غاية وصيغة العقد كأنها الصورة..."^(٥).

(١) المصدر السابق، ص(٢٤٢-٢٤٣).

(٢) المصدر السابق، ص(٢٤٣).

(٣) المصدر السابق، ص(٢٤٣-٢٤٤).

(٤) المصدر السابق، ص(٢٤٧).

(٥) المصدر السابق، ص(٢٤٨-٢٤٩).

واختتم المعيار أخيراً بتمهيد للمحك قال الغزالي فيه: "وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر..."^(١).

ثانياً: مرحلة ما بعد المزج بالعلوم الإسلامية.

فقد جرى الفن المخصص للواحق القياس مجرى نظيره في المعيار، وانتخب الغزالي بعضاً من الأمثلة الدينية والفقهية المحض، ففي معرض حديثه عن عدم جواز إهمال شروط تركيب الاستدلال انتقى المثال التالي، فقال: "هذا يجب عليه الرجم، وهذا قد زنا وهو محصن، فإذا يجب عليه الرجم، ولكن ترك مقدمة الحكم وذكر مقدمة المحكوم عليه لأنه يراه مشهوراً"^(٢).

واستوى الاستقراء والتمثيل، بالشرح والتحليل، مع ما جاء في مضمونهما بالمقاصد والمعيار، وسرت شروحهما فقهية الطابع، ومن الأمثلة التي ردها الغزالي: "قولنا في الفقه الوتر ليس بفرض لأنه يؤدي على الراحة، فيقال ولم قلت إن الفرض لا يؤدي على الراحة، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء، فإننا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدي على الراحة..."^(٣)، وأبت أقيسة الدلالة والعلة وأبحاث الخلل في القياس أن تخالف قاعدة المعيار في القالب والإطار، لكنها تسلحت في المثال وأصالة المعاني^(٤). وقد أضاف الغزالي جملة من الموضوعات، فحصر فيها مدارك الأقيسة الفقهية، وتحدث عنها شارحاً فقال: "الحكم الشرعي تارة يكون مدركه أصلاً وتارة يكون مدركه معقول أصل... ويكون الأصل فيه إما قول أو فعل أو إشارة أو تقدير من صاحب الشرع صلوات الله عليه... وأما الملحق بالأصل فله أقسام، وتتشرك في أمر واحد وهو أن ضرورته حذف بعض أوصاف الأصل... حتى يتسع الحكم، فإن اتساع الحكم... يزيد في الموصوف، أي في عمومته..."^(٥).

(١) المصدر السابق، ص(٣٤٣).

(٢) الغزالي، محك النظر، ص(١٣١).

(٣) المصدر السابق، ص(١٣٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(١٤٧-١٦٦).

(٥) المصدر السابق، ص(١٦٧).

وقبل المقارنة بين هذه المسائل والمدارك الأصوب التعرف على دلالات اصطلاحين فقهيين، يتداولان ويستعملان كثيرًا، وهما: الأصل والفرع.

يقول الجرجاني عن الأصل: "وهو ما يبتنى عليه غيره..."^(١)، واصطفي الغزالي الأصل في كتبه المنطقية ليعرب، في ما يعرب فيه، عن نوع من المقدمات، ومن ثم فالأصل مقطوع بصحته وهو أعلى أنواع اليقين، ومصدر يقينته متأت من الشرع الديني والأحاديث الشريفة، والأصل جمعه أصول، و"هو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه ولا يفتقر إلى غيره..."^(٢)، ويتداول الاصطلاح في الفقه وينزل بمقدمات القياس أو بإحدهما، إذ تنتظم هذه المقدمات على شيء من الترتيب القياسي استنتاجا لمقدمة ما، ويوضح الجرجاني الاستدلال من الأصول بقوله: الأصل "في الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره، والأصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره"^(٣)، أما الفرع: ف"هو اسم لشيء يبنى على غيره"^(٤)، وقد استخدم الغزالي التعبير دلالة على النتائج المرتبطة بالأصول، فجعل على عادة الفقهاء والأصوليين الحكم يرتكز على الأصل والفرع تجمعها العلة أو الجامع، وتحدث عن الأقيسة الفقهية في المحك ومقدمة المستصفي بشكل موسع، وتمسك بالأصول والفروع وبكيفية الحكم وعملية الحذف وإبقاء الجامع، فقال: "اعلم أن للإلحاق طريقين أحدهما ألا يتعرض الملحق إلا لحذف الوصف الفارق بين الملحق والملحق به، فأما العلة الجامعة فلا يتعرض لها البتة..."^(٥)، وهذا وجه من أوجه الأقيسة الفقهية، أما الوجه الثاني: "فهو أن لا يتعين لا أصل العلة ولا وصفها ولكن نعلمها مبهمه من جملة المعاني..."^(٦)، والوجهان السابقان يتمان بعدم التعرض للملحق، وهناك طريق آخر مؤداه: "أن يتعرض للمعنى المعتبر بعينه وعند ذلك لا نحتاج إلى التعرض للفوارق..."^(٧).

(١) الجرجاني، التعريفات، باب الألف، ص(٢٨).

(٢) المرجع السابق، باب الألف، ص(٢٨).

(٣) المرجع السابق، باب الألف، ص(٢٨).

(٤) المرجع السابق، باب الفاء، ص(١٦٦).

(٥) الغزالي، محك النظر، ص(١٦٨).

(٦) المصدر السابق، ص(١٧٣).

(٧) المصدر السابق، ص(١٧٤).

وبهذا يبقى الغزالي العلة المشتركة، مثلما ثبت في شروحه السابقة الأصل، من دون حذف أي جزء منه^(١)، ومن أمثلته على الجهل بالعلة وضرورة إدراكها وذكرها تأمينا لشروط القياس واكتمال حدوده ما وفره من شرح في الربوي، وكيف يكون الزبيب بمعنى التمر.

قبل أن نتضح العلة وهي الكيل والطعم، والتي تستشف من المعنى وتساعد على الإلحاق يلفت الغزالي النظر بقوله: أما إذا ذكر نص من صاحب الشرع يمنع الإلحاق، كما يرى، فلا بد من وقف القياس، أي لا يمكن قياس جزء على جزء، فإذا أصاب بول الصبي ثوبا ما يكفي رشه بالماء، وبالوقت نفسه لا يمكن إلحاق الصبية به، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذكر أن الصبية بخلاف الصبي فحسم الأمر^(٢)، ومنع قياس الحالة على الحال فسقط الإلحاق، وذكر الغزالي أيضا مثالا فقهيا لكيفية التعرض للمعنى بعينه من دون الفوارق وحذفها، فقال: "قولنا الوضوء طهارة حكمية فتفتقر إلى النية كالتيتم، فإننا لا نحصر الفوارق ولا نتعرض لحذفها، بل تعرضنا لمعنى جامع، والفوارق كثيرة، وليس الجامع مناسباً ولا مؤثراً..."^(٣)، وملخص القول: إن الغزالي سخر لخدمة المعاني الفقهية القياس المنطقي العقلي بجوانبه المختلفة، الشمول والتمثيل والتعليل والشرطي المنفصل، وجعل منها جميعا ضوابط وأطر للقياس الفقهي، مرتكزا المعايير العقلية من حد مشترك وحد أكبر وغيرهما، وكان أفضل النماذج تعبيرا عن ذلك رده بعض الأقيسة إلى التمثيل لافتقاده الحد الأوسط فيها، وبهذا يتمحور استدلاله حول الحد الأوسط، فإن فقد فالجامع أو شبه الجامع يكون بين قضيتين فرعيتين وجزئيين^(٤).

كما تعقب في كتابه القسطاس وبالأخص الأبواب الأخيرة بعضا من لواحق القياس وبراهين الباطنية، منوها إلى مغالطات بعض الاستدلالات منها قياس الرأي، والطعن في المقدمات، والاستقراء الناقص وغيرها... أما قياس الرأي الذاتي فيقوم على مقايسة حالة بحال، وهو قريب إلى التمثيل، بحيث يقيس المتكلمون الخالق على الخلق، فيشبهون

(١) انظر: المصدر السابق، ص(١٧١-١٧٣).

(٢) انظر: المصدر السابق، ص(١٧٣-١٧٤).

(٣) المصدر السابق، ص(١٧٥).

(٤) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٥٧).

حكمتهم بحكمتهم، مفترضين عقليا وجوب رعاية الأصلح، ولذا يجب على الله رعاية الأصلح من عباده، ويستعين الغزالي على هذا الاستدلال الفاسد بعد نقده، بميزان يصب فيه الفكر ويرد حجة المتكلمين قائلًا: "الرأي الذي لا أرى التعويل عليه فإنه ينتج نتائج تشهد موازين القرآن بفسادها، كهذه المقالة فإنني إذا وزنتها بميزان التلازم قلت لو كان الأصلح واجبا على الله لفعله، ومعلوم إنه لم يفعله، فدل أنه غير واجب، فإنه لا يترك الواجب... فانظر فيه لترى قبائح نتيجة الرأي كيف"^(١)، وبيت القصيد إن هذا الرأي يفتقد في مقايسته للجامع والأوسط الذي يربط بين الخالق والمخلوق كما رأينا، ومن الأقيسة المزيفة تلك التي تعتمد على مقدمة ظاهرة الصدق باطلة في الحق، ومثالها: "كل فاعل جسم والباري فاعل فإن هو جسم، فنقول نسلم أن الباري فاعل، ولكن لا نسلم الأصل الأول وهو أن كل فاعل جسم..."^(٢)، وكذلك الاستقراء فإنه يحكم على الكل باستعراض بعض الأجزاء وتعذر تصفحها كلها، "إن قال تصفحت البعض فلا يلزم الحكم على الكل، وإن قال تصفح الكل فلا نسلم له، فليس كل الفاعلين معلوما عنده كيف؟ وهل تصفح في جملة ذلك خالق السموات والأرض..."^(٣)، كما ينبذ الغزالي القسمة المنتشرة في عملية السبر والتقسيم، أو قياس التعاند، لأن حذف بعض الأوصاف لا يوجب حصرها بالباقي، فربما كان هناك تعليل للحكم غير الباقي أو جزء منه^(٤)، ويهاجم المتبنين لهذه الاستدلالات الخاطئة متهمًا إياهم بتزويغ عقول العامة، "فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق خبط المتكلمون وكثر نزاعهم، إذ تمسكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد برد اليقين، بل يصلح للأقيسة الفقهية الظنية، وإمالة قلوب العوام إلى صوب الصواب والحق..."^(٥)، ولا غرو فإنه قد وضع مصنفه في وجه خصومه الباطنية التعليمية، وربط القياسات الخاطئة بهذا التيار الفكري القائم في عصره، فأنشد المنطق إلى منازل هذه التيارات العقائدية والجدلية السائدة على عكس الخط في المحك، والتحم المنهج بالمادة دحضًا للتيار الفكري والعقلي والفلسفي الإسلامي المتمثل بتيار الباطنية والمتكلمين.

(١) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص(٧٣-٧٤).

(٢) المصدر السابق، ص(٧٥).

(٣) المصدر السابق، ص(٧٦).

(٤) انظر: المصدر السابق، ص(٧٦-٧٩).

(٥) المصدر السابق، ص(٧٩).

وسار الغزالي في القسطاس شوطاً عميقاً، فأثبت المنطق من المعرفة الإسلامية، إذ الميزان مستمد من القرآن، ودور القسطاس تعليم الفرد التسليح بالميزان واستعماله في كل مستويات الاستنتاج طلباً للمعرفة، وبواسطة الميزان أيضاً يصل المؤمن إلى معرفة الله وقدرته وأفعاله، وإلى معرفة اليوم الآخر والنبوة والوحي بواسطة الملائكة، فالله يخلق الميزان في القرآن، والمنهج والميزان يمدنا بالتعرف على الله عن طريق ربط مشاهدات العالم بخالقها، والقياس بها على عظمة الخالق، وعلاوة على أن غرض الغزالي في القسطاس تفهيم المسلم قواعد المنطق، وتسويغها له بقالب إسلامي واقناعه بأنها مستمدة من القرآن، إلا أنه عاد وحدد إطار تعلم المنهج والميزان في عناصر من دون الآخرين، متأثراً بتصنيفات الإغريق لفئات الناس ودرجات معارفهم وتصنيفات الفلاسفة المسلمين، فحصر معرفة هذا الميزان بطائفة معينة من المفكرين، وبهذا المنحى الفلسفي يكون قد سلك طريق الفلاسفة من الذين قسموا المعرفة ودرجاتها على طبقات البشر، فالحكمة لقوم والإيمان لقوم آخرين^(١).

وأثيرت في لواحق البرهان بالمستصفي معظم المسائل التي جاءت في المحك وبقيّة الكتب، وجعل القياس بنظمه وقواعده ركيزة البنيان ودعامته، وقال الغزالي: "ان ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً، وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه، إما قصور علم الناظر أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح، أو لكون التلبيس في ضمنه حتى

(١) يوزع الغزالي الناس على ثلاثة أصناف لكل منهم منهجه المعرفي وهم: الخواص والعوام وأهل الجدل، أما الخواص فمنهاجهم تعلم الميزان وطرق الاستدلال، ومن ثم يجرى عرض المنطق عند الغزالي في هؤلاء، فعليهم تبنى قواعده لتقوية الاستدلال الإسلامي.

وأما العوام فمنهاجهم الإيمان المطلق بما ورد في القرآن وابتعادهم عن أهل الجدل من الفرق الباطنية والكلامية، تم تسليمهم الفروع بطريق أئمة الدين ليطبقوا تعاليم الإسلام، وأخيراً أهل الجدل فمنهاجهم خاطئ والطريق إلى إصلاحهم تعليمهم الميزان وكيفية الوزن به، بحيث نجادلهم بالتالي هي أحسن، فإن لم يقتنعوا ويغيروا آراءهم عالجتهم بالحديد، كما يرى الغزالي حين قال: "فإن الله جعل الحديد والميزان قريني الكتاب"، فالكتاب للعوام والميزان للخواص، والحديد الذي فيه بأس شديد للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وإنما يعرف تأويله الله والراسخون في العلم من دون أهل الجدل. ينظر: القسطاس المستقيم، ص(٦٢-٧٢).

لا ينتبه له أو لتركيب الضروب...^(١)، كما شدد في اللواحق على لزوم النتيجة من المقدمات وشاها ببعض الشروحات الفلسفية المتعلقة بالفيض والإشراق والقوة في تولد النتيجة من المقدمات^(٢)، ولم يكن ذلك إلا استطرادا من الغزالي وتحبباً لنفسه والآخرين، ولم يبتعد عن استعراض الاستقراء والتمثيل وبرهان العلة وبرهان الدلالة، على المنوال نفسه من استقراغ المجهود في المحك^(٣)، وقد حرص الغزالي في المستصفي وفي كتبه السابقة على تأكيد القياس الشمولي وتثبيت عناصره، وسبب ذلك أن كل أبحاثه الأصولية والمنطقية ركزت على الصلة التي تربط الأصل بالفرع، ولم تكن هذه الصلة سوى المعنى الجامع أو العلة الخفية، وقد بقي هذا ضمناً، غير مصرح به في أبحاث الفقهاء وأقوالهم، مثال ذلك: إن النبيذ محرم قياساً على الخمر، رأى الإمام أن التعليل ناقص على هذه الصورة وغير واضح، ولا يمكن أن تشكل برهاناً ونظماً ومعيّاراً، فلا بد من إبراز العلة أو المعنى الجامع، والتصريح به حتى يكتمل الاستدلال، ولم يكن أمامه سوى القياس السلجستي بعناصره المحددة وبنيته، لذلك جعل الحد الأوسط العلة والمعنى الجامع، فتسلسل في استدلاله النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ، إذا، حرام مثل الخمر^(٤).

وفي هذا كفاية.

ومما سبق أستخلص الآتي:

- (١) تشابه بحث القياس في مقدمة المستصفي مع المحك، استخدم فيه التعابير والمصطلحات والمعاني نفسها، لذلك فإن القياس في الكتابين سخر لخدمة المعاني الإسلامية، وقام بدوره في مزجه بالعلوم الإسلامية خير مقام فخرج بقياس بنيته أرسطوية ومعانيه إسلامية.
- (٢) لم يتعارض القياس في المستصفي مع ما تعمق به الغزالي في القسطاس، بل وردت بعض الأمثلة والتعابير مشتركة بين الاثنين، وعلى الرغم من أن الغرض

(١) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص (١١٩).

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (١٢٥-١٢٩).

(٣) انظر: المصدر السابق، ج ١، ص (١٢٩-١٣٠).

(٤) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص (١٧٦).

- والمضمون والتوجه واحد في الاثنين، إلا أن التقسيم والاصطلاح والتركيز القرآني والرد على الفرق لم يكن طابع المستصفي، فقد تميز به القسطاس فقط.
- (٣) توضحت المسألة المنطقية في المستصفي تمامًا، وخصوصًا خلال تقديم الكتاب، إذ صهر الإمام فيها القياس بالاستدلال الأصولي تصريحًا وتحليلًا، وظهر العمل بالنظر العقلي جنبًا إلى جنب مع التسليم الإيماني النقلي المطلق، فترسخت قواعد التركيب: آلة ومعيارًا مع مادة الفقه وأدلته، وتطابقت طرق الاستدلال وتوحدت بالمصطلحات الدينية، إضافة إلى ذكر ما يقارنها منطقيًا ولغويًا، ولم يكن هذا مقتصرًا على مقدمة المنطق، بل ظهر في متن عرض الأصول، بحيث نجد إدخالًا للقياس المنطقي في الاستدلال والحكم والتعليل، وتميز كل هذا من المنخول، وهو كتاب مخصص للأصول أيضًا.
- (٤) لم يكن مغايرًا لآراء ابن سينا وأرسطو، لكن براعته اكتسبت لباسها في جمعه أقسام العلة من خلال النظرتين العقلية والفقهية، جاعلا لكل قسم من أقسام العلة مجالًا فقهيًا جنبًا إلى جنب مع الجانب العقلي، فالعلل الأربعة تجتمع في كل ماله علة، وكذا في الأحكام الفقهية .
- (٥) بقي الغزالي مستمرًا بتبني القياس الذي أخذه عن ابن سينا، مع تغيير في المعاني والتراكيب والمصطلحات ولم يلعب القياس في كتاب محك النظر دورًا يقوم على تطعيم القياس الأرسطوي بالمعاني الإسلامية والخصوصية العربية، كما فعل بالمعيار، بل تبدلت المسألة إذ انقلبت بنية الكتاب بكاملها، فغدت إسلامية الروح، عربية الطابع اللغوي، بعدًا وتصورًا مع المحافظة على المعايير المنطقية.
- (٦) آثار تحليل المصطلحات والتعابير التي وردت في المحك جوانب مختلفة، مغايرة للتعابير المنطقية التقليدية، وبالتالي أتاحت المجال للتباين بين المنهج الإسلامي والمنهج المنطقي، تفسيرًا وتوضيحًا، ويظهر ذلك من خلال مصطلحات عدة تجذرت بدلالاتها على الرؤى الإيمانية، واختلفت عن المفردات التي ترمز للتحليل العقلي والبرهان المنطقي.
- (٧) لقد تعمق الغزالي بالمحك في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز المعاني العربية والإسلامية جلية يانعة وفرة، بحيث اكتمل المنهج الذي اختصه لنفسه وتوضحت خلفياته العقائدية، ولاسيما أنها كانت في المقاصد كامنة ثم برزت جزئيًا في المعيار، وتحصلت تمامًا في المحك واشتدت.

(٨) يعتبر الغزالي تاريخياً وبإجماع المواقف، أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية بشكل عريض وواضح، وقد هاجمه نتيجة لهذا التوجه منتقدون كثير، لعل أشدهم كان ابن تيمية (١٦١ - ٧٢٩ هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)، والذي كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلامي وضبطه، وإحداث طفرة جديدة في عملية التعارض الثقافية بين الأصالة والفكر الغربي اليوناني وشكلت هذه الطفرة مزج بين التفكيرين ووسمت المنطق باليقين الإسلامي.

(٩) تبنى الغزالي آراء أرسطو المنطقية من خلال ابن سينا، وأعلن عزل المنطق اليوناني عن المعرفة الفلسفية اليونانية والأرسطية مراراً وتكراراً، ومما قاله: " أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي نظر في طرق الأدلة والمقاييس...^(١)، وربما قيل: إنه لا يمكن نزع منطق أرسطو عن فلسفته وبخاصة الميتافيزيقية، فالمباحث الميتافيزيقية هي الصفة التي جعلت المنطق الأرسطي وكأنه علم الفكر الضروري المتوافق المتوحد مع الوجود^(٢)، لكن الغزالي استطاع السير بالاتجاهات المنطقية نحو المفاهيم الإسلامية والتهرب من اختلاطها بالميتافيزيقا الأرسطية قدر الإمكان، وكان عرضه لأقسام الوجود في المعيار عرضاً عاماً ومفصلاً عن متن البحث الأساسي، ولم يعتبر مقولات الوجود قوالب ثابتة وصورة خالصة تحل بالموجودات، على الرغم من بحثه ماورائيات أرسطو ومقولاته مع ما داخلها من زيادات على أيدي الشراح.

(١٠) اجتاز الغزالي موقف المسلمين من الحد، وسار شوطاً أبعد من حصرهم التصور باللفظ، فالمسلم يرى أن القرآن كلام ثابت وأزلي بمعانيه وحقيقته، وهو مصدر المعرفة والتشريع، وتجاه التفاضل معه تسقط دعوى المعارف المغايرة وكل تقسيم للموجودات إلى أجناس وأنواع، ولهذا لم ير المسلم ضرورة إدراك حقيقة الشيء بتصوير جنسه وفصوله، وما يرافقها من تقسيمات وجودية مرتبطة بالماورائيات والأجناس العليا وصور العقول، بل حبس عملية التصور بتفسير الألفاظ وشرحها،

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص(٤٠).

(٢) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٧٨).

وليس الحد الأصولي سوى تفسير لفظي يقيد الاسم ويحده^(١)، وتتم عملية الوصول إلى الحقيقة بتفسير الألفاظ، نظراً إلى أن المعاني القرآنية جامعة مانعة، تعرفنا على الوجود وحقائقه العليا، فالمطلوب تفسير هذه المعاني فقط، ولم يكتف الغزالي بهذا الموقف من الحد شغفاً بكمال عمليات التصور، وجلب التعريف بالحد المكون من الجنس القريب والفصل نفعا للدارس واقتفاء بابن سينا وأرسطو، ويغنيا التتويه بأن الذاتي والعرضي لم يخالفا تقسيمات المسلمين ومباحث اللغة العربية المتعلقة باللوازم والإضافات، فلم تكن الفصول المميزة انطباعاً في ذهنية المسلم، سوى الصفات الأساسية في اللغة وعند علماء الكلام.

(١١) شدد الغزالي على القياس الأرسطي بقواعده الأساسية، وكان المسلمون قد عرفوا القياس الفقهي من دون شروط أرسطو، ورفض ابن تيمية قواعد المعلم الأول، واعتبرها تحكما في التفكير، فارتد بالاستدلال إلى السلف، بينما تمسك الغزالي في التركيب الأرسطي بحذافيره، فقسم القياس إلى ثلاثة أشكال، وجعل هذه الأشكال ترتكز على علاقة التضمن والتداخل بين الحدود، واعتبر عملية الربط هذه من أهم العلاقات المنطقية وأساسها، ثم وحد بين شكل القياس المرتكز على الحد الأوسط وبين شكله المرتكز على دور العلة في ربط الأصل بالفرع، وبهذا جعل قاعدة الاستنتاج العقلية نفسها موجودة في الاستنتاج الفقهي، بحيث تكون النتيجتان صحيحتين، يؤخذ بالأولى في العقليات وفي الثانية بالأحكام، ويستندان إلى نسق صوري موحد، وتتمثل خاصية الغزالي وعبقريته بجعله القياس يرتكز على مجموعة من القواعد الشكلية معايير ومحكاً وميزاناً، لقد اقتصر المنطق والقياس عند الذين سبقوا الغزالي على الآلة المعيارية التي تفيد في العقليات والتصورات، من دون التعمق في الأصول، والفقهاء وكشف أغوارهما، ولم يمزجوا بين العلمين والمعرفتين أيضاً، ولم يطوعوا قالب الصوري بالخصوصيات والمعاني الذاتية بما فيه الكفاية عن قصد ووعي.

(١٢) توجه الغزالي في كتبه المنطقية وجهة صورية من دون موارد، ويستخدم المنطق الصوري حديثاً ليبدل على اتفاق الفكر مع نفسه، مقابل اتفاق الفكر مع الواقع، وهو

(١) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، ط ٢، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص (٢٨-٢٩).

موضوع المنطق المادي، والمنطق الصوري عبارة عن مجموعة التصورات والأحكام والبراهين التي تقوم على جملة من العلاقات المجردة، تتم خلالها عملية الاستدلال، وسبق الغزالي إلى ذلك، ابن سينا، محاولاً تجريد المنطق والاعتماد على صورته، ولحق الإمام أيضاً مفكروا العصور الحديثة الذين جردوا المنطق الأرسطي واعتبروا صور القضايا وقواعد القياس أكمل منطق ظهر في التاريخ وأكثره انطباقاً على المعرفة العلمية وغير العلمية، وقالوا إن ميزته بالصورية والعمومية، ثم أقاموا المنطق على فكرة قبلية المقولة في المعرفة، ويعتبر الغزالي ومن سبقه من المشائية الإسلامية من الذين حاولوا جعل الهيكلية المنطقية بمثابة القبلية للتفكير والاستنباط، وإذا جعلوا التجربة أحد عناصر المنطق، فإن الغزالي جعل اليقين الديني والنصي مادة الصورية المنطقية وخصوصاً في كتبه المتأخرة. وما يمكن استنتاجه من صنيع الغزالي مفاده أن اتجاهه البارز نحو الصورة لم يكتمل، كما هو الحال عند فلاسفة العصر الحديث، بل بقي هذا الاتجاه ممزوجاً بمادة القضايا وبطبيعة اليقين الإسلامي، ويمكن القول إن أبحاث أرسطو عيناها على امتداد الحد والقياس، لم تتميز بعزل تام بين الصورية والمادية، وقد تعاضمت عملية عزل الجانب الصوري في المنطق وكبرت بعد عصر الغزالي، وتدرجت تجريدات الألفاظ عن المعاني تاريخياً تشكلت في علاقات رمزية محض، همها الترابط في ما بينها وضمن العلاقة الصورية المحددة^(١).

(١٣) اتسمت معظم كتب الغزالي المنطقية وأبحاثه المنهجية بالسماط الدينية واللغوية والأصولية، ويعتبر علم الأصول نسبة للفقه بمثابة علم المنطق للأبحاث الفلسفية والعقلية، ويضع علم الأصول الأسس المنهجية لكيفية الاجتهاد والاستنتاج، وكان أول من ركز هذا العلم على سياق وأسس محددة للإمام الشافعي: (محمد بن إدريس، توفي ٢٠٤هـ / ٨١٩ م). وينظر إلى كتابه (الرسالة) كأفضل المؤلفات الأصولية، ولقد تأثر الغزالي بالإمام الشافعي وبأستاذه الجويني وبغيرهم من أئمة الفقه والدين، كما توسع الغزالي بكتبه في شرح الألفاظ وعلاقاتها ودلالاتها، زيادة وتفصيلاً على ابن سينا، ويبدل هذا التوسع على السمة اللفظية والاسمية المعبرة

(١) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٧٩-١٨٠).

عن اللغة العربية، والتي تؤدي دورًا إجرائيًا في تفسير غريب القرآن وفك إعجازه، وأوصى الإمام بشرح الألفاظ في الفقه خيرًا، وتلافياً لوقوع الأخطاء وحض في الأصول على تملك الحد المميز بين المحدود وغيره، وكان ابن حزم قد رأى أن تحديد الألفاظ الأصولية ضرورية كي لا تضيع الحقائق وتتشابك الألفاظ^(١)، وأضاء تعريف التعابير والمصطلحات وتحليلها أفق الاتجاه الديني الإسلامي، إذ أبان اختلاط هذه المصطلحات، ببنية العرض والفصول والفنون الطابع العام للتفكير والغرض والخلفية، ومن أمثلة ذلك: الصفة والموصوف، والمطلق والعام والخاص، والحكم والمحكوم عليه، والعلة، والتلازم، والتعاند، والميزان، وغيرها من المعاني الأصولية واللغوية، وكان المتكلمون والفقهاء قد عرفوا قبل الغزالي قياس الغائب على الشاهد، وربطوا الحكم بالمحكوم عليه استناداً للعلة الجامعة، وأثبتوا تحريم الخمر لعلة ثابتة في الأصل وهي الإسكار، لكن الغزالي التزم بعدهم بالتركيب الأرسطي وسخره للمعاني الإسلامية، بل وجعل الميزان القرآني أساس هذا القياس، شرط إبراز العلة أو الأوسط.

(١٤) قد بلغ الغزالي بالبحث المنهجي قمته الإسلامية والمنطقية حين طوع الميزان مراعاة للتركيب القياسي المنطقي من ناحية، وسلم به عرفانا روحيا يحمل في طياته بعداً دينياً من ناحية أخرى، إذ أن الميزان هو الحساب يوم القيامة، يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة، الآية: ٧-٨]، مثلما يرمز الميزان إلى الاصطلاح المعرفي الذي تزان به الأمور منهجياً وصولاً لليقين الاستدلالي، وربانياً وصولاً للجنة والنار والمعاد وغيرها من مسائل يوم القيامة، ويعتبر يوم القيامة إحدى ركائز المعرفة الأساسية عند الغزالي، إلى جانب معرفة الله ومعرفة النبوة، يضاف إلى كل ذلك اختلاط الأقيسة الشرطية بمفاهيم التلازم والتعاند. والقسمة الأصولية وعملية الاستثناء في السبر والتقسيم، وما رافقها من دلالات، وأنماط أصولية صهرت في

(١) انظر: ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، (بيروت-لبنان)، ١٩٥٩م، ص(١٢٨).

الكتب المنطقية والمفاهيم المشائية صهراً، فاتخذ النهج طابعاً خاصاً وتأدى الغرض^(١).

(١٥) ركز الغزالي على مادة اليقين الإسلامية، من نص وأحاديث شريفة، معتبراً إياها مقدمات لا يرقى إليها الظن، وغلبها على التجريب والحس، ويمكننا القول إن اليقين مادته الشريعة والقضايا العقلية التي لا يرقى إليها الشك.

(١٦) ظهر في المباحث السابقة توافق عام في مسار أبحاثها، نسبة إلى كل كتاب من كتب الغزالي، فأغراض الحد والقياس في المقاصد والمعيار متناسبة مع توجه الإمام المعرفي، ومنسجمة بين بعضها البعض، والحال نفسها في المحك ومقدمة المستصفي اللذين يتشابهان ويتقاربان في موضوعاتهما، كما أن ميل الإمام الإسلامي في المعيار، نحو بعض التعبيرات والمفاهيم، مع احتفاظها بطابعها المشائي العام، ثم بدأ التغير يحصل على مستوى الحد والقياس معاً في المحك، إذ تغيرت المصطلحات والمفاهيم وتثبت الطابع الإسلامي شرحاً وأمثلة، فدخل الفقه ضمن فقرات كاملة، والأمر عينه في المستصفي، أما في القسطاس فكان التعمق القرآني جذرياً برد المنطق إلى القرآن، ولم يكن هذا التحول مقطوعاً عن مجريات حياة الغزالي وتاريخه الفكري، بل تساوق مع نمو منهجه وانتقاله من الشك إلى اليقين ومن التقليد إلى التوليد، والشأن ذاته في الكتب المنطقية التي استقر يقينها على الأصول في نسق منطقي، مثلما استقرت المعرفة على قبس إلهي وإشراق علوي، واستنتج المنطق من القرآن عبر إشراق كلمة الله على المعارف ومنها استخراج الميزان.

(١٧) إذا ما قورنت أعمال الغزالي مع أرسطو فيمكن القول: لم تبارح أبحاث الحد والقياس كتب الإمام وتلاها اليقين والمغالط، وقد عزلت المقولات عن مبحث الألفاظ والحد، ولم ينل منها إلا المعيار في نهايته بشكل مختصر، وهكذا نرى أن تفسيرات الألفاظ والحدود في كتب الغزالي قابلت بعض أبحاث أرسطو في كتاب المقولات وجزءاً من آرائه في الحد ورد في سياق التحليلي الثاني، أما القياس فقد شابه التحليلي الأول وشيئاً من التحليلي الثاني، وخصوصاً الاستقراء والتعليل

(١) انظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية، ص(١٨١).

والتمثيل، وتأثرت أبحاث اليقين عند الغزالي بأبحاث مادة المنطق الأرسطي المحصلة من التحليلي الثاني وطوبيقا والسفسطائي، مع تمسكها بالخصوصيات الإسلامية، ولم يرغب الغزالي في حرفية تبويبه نسخ أبحاث أرسطو وتقسماته، بل سار على منوال ابن سينا تبعاً، ولاشك بأن الغزالي تأثر بأرسطو وبتفسيرات الشراح والرواقية والمشائية وتطعمت أبحاثه بهم مجتمعين، وكان ذلك من خلال ابن سينا، ولاسيما إن القياس في كتبه يضيف على التحليلي الأول الأقيسة الشرطية والاستثنائية^(١).

(١) انظر: المرجع السابق ص(١٨٢).

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد فإن من أهم وأميز المسائل والحوادث التي غيرت الكثير في أواسط الأمة الإسلامية هو دخول علوم اليونان إلى بلاد المسلمين عن طريق ترجمتها، والاعتناء بها من كبار رجال الدولة آنذاك، وقد كان علم المنطق الأرسطي أهم العلوم التي خطفت أنظار فلاسفة المسلمين، وجعلتهم يعتقدون أنه يوصل إلى ترتيب وتنظيم التفكير ويمنعه من الوقوع في الأخطاء، وجعلهم منكبين على ترجمة كتب أرسطو، وشرحها وتبويبها وتدريسها والاهتمام بها بالغ الاهتمام، إلا أن هذا الموقف من الفلاسفة لم يرق لدى الفقهاء والمحدثين وعلماء اللغة وكذلك علماء الكلام الذين يهتمون بالعلوم العقلية، بل وكذلك علماء الشيعة، وجعلهم يقفون صفًا واحدًا في رفض ومنع هذا العلم، والطعن فيمن يستغل به، فانقسمت الأمة الإسلامية إلى فريقين إزاء هذا العلم، فريق مؤيد، وفريق معارضٍ مُحرمٍ، مُجرمٍ، طاعن فيمن يشتغل به، واصفين إياه بالزندقة، وسار الأمر كذلك إلى أن خرج في الأواسط، بل من أواسط الفقهاء والأصوليين والمتكلمين من نادى بهذا العلم، وشيد ما هدم منه، وزينه وأعلى مقامه وحسن صورته، ومزجه بعلوم المسلمين كعلم أصول الفقه وعلم الكلام، مغيرًا نظرة كانت مسيطرة على الكل، معتبرًا أن من لم يتقن هذا العلم فلا ثقة في علومه، كما خرج من أواسط الفقهاء والمحدثين من غير قواعد الرفض والتحريم، فدرس علم المنطق دراسة عميقة، مغيرًا قواعد الذين سبقوه في تحريم هذا العلم، معتبرًا إياه من العلوم التي تخص العلماء ولا تخص العامة، موجهًا إليه نقدًا لم يسبق لغيره أن نقده بهذه الدقة، فاتفق الإمامان في تغيير قواعد اللعبة، فصار المنطق الذي كان مذمومًا، منكراً محرماً، من العلوم عند الخاصة تتوجه إليه الدراسات، وتألف فيه المؤلفات، وعند دراسة منهج الإمامين، وعرض آرائهما من هذا العلم، فإنك لا تجد كثير اتفاق بينهما، بل إن الاتفاق بينهما كان محصورًا في أمور جوهرية عامة، ومحدودة جدًا، ومن خلال عرض موقفهما من علم المنطق، والذي تمثل في مسألتين هما الحد والقياس باعتبارهما يمثلان التصور والتصديق التي تدور حولها كل موضوعات علم المنطق الأرسطي، استخلص أهم النتائج والمقدمات الأساسية التي سار عليها كلا الإمامين في عرض موقفهما من المنطق الأرسطي فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: ما اتفق فيه الإمامين:

(١) أن كلا الإمامين مع اختلاف منهجهما، وطريقة دراستهما للمنطق الأرسطي، إلا أنهما يتفقان في اعتبار أن هذا العلم من علوم الخاصة وهم العلماء، فابن تيمية وإن لم يدخل المنطق الأرسطي في علم الأصول وغيره من العلوم الشرعية كما فعل الغزالي، إلا أنه من خلال دراسته لعلم المنطق كأنه يلزم أهل العلم بدراسته والاطلاع عليه، مغيراً قواعد المنهج فيمن سبقوه الذين كان يلتزمون تحريمه عموماً من غير النظر فيه، وكأنه بدراسته لهذا العلم يشير إلى وجوب النظر ودراسة هذا العلم دراسة عميقة بدل الاكتفاء بتحريمه من غير النظر في صالحه وطالعه.

(٢) اتفق كلا الإمامين في أن هذا العلم لا يجوز دراسته لغير الخاصة، بل واعتبر الغزالي أن علم الكلام كذلك هو من علوم الخاصة، محرماً إياه على العامة، متفقاً في ذلك مع ابن تيمية وغيره من علماء الحديث والفقهاء الذين اعتبروا أن علم الكلام هو من العلوم التي تشوش على العامة، فهما وإن اتفقا في كون علم المنطق والكلام من علوم الخاصة إلا أنهما يختلفان في كيفية عرض وشرح مسائل هذه العلوم، بين ناقد محترف كابن تيمية الذي بين أننا أغنياء عن هذه العلوم، وبين معجب بها، مخرجاً إياها بثوب إسلامي جعل كثيراً من أتباع الذين حرموه يسبغون على منهجه.

(٣) اتفقا كلا الإمامين في كونهما من الشخصيات التي قل وجودها في زمانها، حيث وصفا بالذكاء والفتنة، ورجاحة العقل، والاهتمام بالعلم، وكان لبيئتهما التي عاشا فيها بالغ الأثر في صقل شخصيتهما، فطبيعي أن يخرج من عاش في بيئة حنبلية، وعاش مع أهل الحديث والأثر أن يخرج حاملاً لهذا المنهج، وطبيعي أن يخرج من عاش في بيئة صوفية وشافعية أشعرية أن يخرج حاملاً لمنهجهم، إلا أنهما اتفقا في تغيير قواعد المنهج الذي عاش عليه كل منهما، تاركين بصمة خاصة أهلتها ليصبحا أسياد الموقف، ومن جاء بعدهما لا يسعه إلا السير على منهجهما.

(٤) اتفقا في كونهما لم يسيرا وفقاً لما سارت عليه مدرستيها من هذا العلم، مخالفين من سبقهما، دارسين لهذا العلم دراسة متعمقة، إلا أن تأثير مدرستيها بقي متجذراً في دراسة ومنهج كل منهما من هذا العلم الدخيل على العالم الإسلامي.

- (٥) اتفقا في اعتبار القضايا مقدمات للقياس، وأن القياس لا يكون بدونهما لأنهما المادة التي تتكون منها الأدلة والأقيسة، إلا أن ابن تيمية اعتبرها وحدها مقدمات للقياس، في حيث زاد الغزالي على القضايا مسائل أخرى ترتبط بها معتبراً إياها كلها قضايا وغيرها مقدمات للقياس.
- (٦) اتفقا في أن أكثر الحدود التي وردت في الكتب هي حدود رسمية، معللين ذلك بأن الحدود الحقيقية عسيرة جداً، إذ درك جميع الأشياء حتى لا يشتد واحد منها عسر، والتميز بين الذاتي واللازم عسير كذلك، ورعاية الترتيب في البداية بالأخص قبل الأعم عسير كذلك، ورعاية الترتيب في البداية بالأخص قبل الأعم عسير كذلك، كما أن طلب الجنس القريب عسير أيضاً، معتبرين أن أحسن الحدود الرسمية التي يذكر فيها الجنس الأقرب، وتذكر فيها خواص الشيء المشهورة المعروفة، إلا أن ابن تيمية اعتبر ذلك حجة لبطلان الحد الحقيقي، بينما لم ينكر الغزالي الحد الحقيقي، معتبراً إياه هو الذي يوصل إلى الحقيقة.
- (٧) اتفقا في أن الخلل في الحدود يكون بأن يوضع الجنس مكان الفصل، أو الخاصة أو اللازم أو العرض مكان الفصل، إذ كثير ما يتفق ذلك، والاحتراز منه عسير جداً، إلا أن ابن تيمية جعل ذلك حجة على بطلان الحد الحقيقي، بينما نبه الغزالي إلى هذا الخلل ليثبت به الحد الحقيقي، ويحذر من الخلل فيه.
- (٨) اتفقا في أن الشخص الذي لا يعرف الحقيقة لا يستطيع أن يعرف الصفات التي تتوقف عليها الحقيقة، وإذا لم يعرف الصفات التي تتوقف عليها الحقيقة لن يعرف الصفات الذاتية منها والعرضية، إذ الفرق بينهما هو الفرق الحقيقي الذي وصفاه بأنه ثابت في نفس الأمر، إلا أن ابن تيمية أورد هذا لإبطال الحد الحقيقي، بينما أورد هذا الغزالي وغيره من المناطق لكي يحذروا من الوقوع في الخلل، ولتمييز الحد الحقيقي من غيره.
- (٩) اتفق ابن تيمية مع الغزالي في إدراك خطأ ما ذهب إليه ابن الصلاح في فتواه، وما يعكسه ذلك من جمود وعجز، وابن تيمية بالرغم من استشهاده بأقواله إلا أنه نقد المنطق نقداً بناءً، طارحاً فيه البديل الإسلامي، مختلفاً فيه مع الغزالي الذي طوع النصوص الإسلامية لتزيين المنطق، حيث استبعد ابن تيمية قيام التصور على الحد، رافضاً إمكانية إقامة ماهيات مجردة عن المعاني التي تحل في الأعيان، بينما قبل ذلك الغزالي ولو لغوياً.

- (١٠) اتفقا في كون القياس حقيقة في قياس التمثيل، إلا أنهما اختلفا في قياس الشمول، فاعتبر الغزالي أن القياس منه مجاز، أما ابن تيمية فيرى أن القياس حقيقة في التمثيل والشمول معاً.
- (١١) اتفقا بأن في القرآن الكريم من القواعد الفكرية التي تنظم العقل والفكر ما يغنيننا عن أية قواعد أخرى، إلا أن ابن تيمية اعتبر قواعد القرآن الكريم وحدها تغنيننا عن أية قواعد أخرى وخاصة قواعد المنطق الأرسطي، في حين نجد الغزالي يعتبر أن قواعد وموازن القرآن الكريم هي نفسها التي جاء بها المنطق الأرسطي، مخرجا إياه بثوب إسلامي، جاعلاً إياه من القواعد التي يجب على المجتهد إتقانها حتى يوثق في علمه.
- (١٢) اتفقا في كون القياس المكون من مقدمتين يفيد النتيجة هو قياس صحيح في نفسه، إلا أن ابن تيمية يرى أن النتيجة التي يوصل إليها بهذا القياس لا تفيد العلم بغير المنطق، وأن طريق المنطق فيه تطويل وإجهاد للفكر وتضييع للوقت.
- (١٣) يتفق ابن تيمية مع الغزالي على صحة القياس الاقتراني المؤلف من الحملات، وهو قياس التداخل، كما يتفق معه في أن الشكل الأول منه يفيد المطالب الأربعة، وأن الشكل الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية، وأن الشكل الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت أو موجبة.
- (١٤) يتفق ابن تيمية مع الغزالي في أن الدليل يمكن أن يصدر بصورة القياس الاقتراني والاستثنائي، إلا أنه مع فرض صحتها يرى أنها ليس سوى صورة من صور الأدلة التي لا تنحصر فيها، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين.
- (١٥) اتفق ابن تيمية مع الغزالي باعترافه بفائدة طرق المنطق الأرسطي باعتبار أن الاستدلال بالكليات على أفرادها هو استدلال بالخفي على الجلي، إلا أنه اعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس كما في المناظرات، عند من اعتادت نفوسهم البحث والنظر والجدل والمنع والمعارضة، والمعاندين الذي قصد بهم السفسطائيين أما غير هؤلاء فهم ليسوا بحاجة إليه، إذ أن لمعرفة الحق طرق متعددة لا طريق واحد.

ثانياً: الأمور التي اختلفا فيها:

- وعلى الرغم من اتفاقهما في بعض المسائل الجوهرية، التي ذكرت إلا أنهما يختلفان في كثير من الأمور كذلك أذكر أهمها وأميزها فأقول وبالله التوفيق:
- (١) اختلف كلا الإمامين في طريقة عرضهما للمنطق الأرسطي ودراسته، فبينما درسه الغزالي وزينه، وحسن صورته وأوجبه على المجتهد، معتبراً أن من لم يتقن هذا العلم فلا ثقة في علومه، نجد ابن تيمية يشير إلى وجوب دراسته للنظر في أخطائه وعوارره، وتبينها لطلبة العلم، مقدماً البديل عنها مستخرجاً من القرآن والسنة، فيه من أصول التفكير والاستدلال ما يغنيننا عن هذا العلم.
- (٢) لم يتقيد ابن تيمية بنسق منطقي، صارم، محدد، متوافق مع نفسه، بل إن محاولته كانت محاولة فريدة، متقدمة في الأبحاث الإسلامية، قفزت في عصرها قفزة منهجية مختلفة عن التجارب المنطقية التي زينها الغزالي وحسن صورتها، مسقطاً بذلك دعوى الغزالي، حيث انهارت معها محاولات الدقة العقلية والضبط المعياري المنطقي التي كثيراً ما دعا إليها الغزالي.
- (٣) شدد الغزالي على القياس الأرسطي بقواعده الأساسية، وكان المسلمون قد عرفوا القياس الفقهي من دون شروط أرسطو، بينما رفض ذلك ابن تيمية معتبراً إياه تحكماً في التفكير، راداً الاستدلال إلى السلف، وقواعد الشريعة المبنية على الكتاب والسنة، ونظراً لذلك اختلف الكم في دراسة موقف كل منهما، حيث زاد كم الورقات في دراسة موقف ابن تيمية نظراً لما يتسم به موقفه من النقد، وإحلال البديل عن المنتقد، أما الغزالي فقد كان الكم أقل نظراً لما يتسم به موقفه من التناسق والتناغم وتكرار نفس الموضوع بزيادة بعض الشروح والتفاصيل، مع بعض التغيرات اللفظية أحياناً والأصولية، مما يتيح الفرصة لعرض موقفه في كم أقل من الكم الذي عرض فيه موقف ابن تيمية.
- (٤) كعادته عندما نقد الحد الأوسط ها هو يضع لنا البديل عنه الذي هو الحد الأوسط القائم على الوصف الجامع المشترك وهو الميزان، يعني القدر المشترك الذي تقاس به الفروع على الأصول في الشرعيات والعقليات، وقد سمى بالحد التيمي.
- (٥) يرى ابن تيمية أن قول المناطقة أنه لا بد في كل برهان من قضية كلية موجبة، وأنها العنصر الأساسي للبرهان، لا بد فيه من معرفة هذه القضية إذا كانت كلية

أو لا، لمعرفة مدى صلاحيتها في تحصيل العلم، فإذا عرفت أنها كلية فالعلم بتلك القضية الكلية إذا كان بديهيًا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيًا بطريق الأولى، وإذا كان نظريًا احتاج إلى علم بديهي، فيفضي إلى الدور أو التسلسل.

(٦) ينكر ابن تيمية القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم، كما ينكر أن تسمى بواجبة القبول، لأنها لا تعتبر من البديهيات عنده، كما لا تعتبرها قاعدة يتم الانطلاق منها إلى الجزئيات للوصول إلى نتائج صحيحة، معللاً ذلك بأنها إذا كانت هي نفسها محتاجة إلى إقامة الدليل على صحتها، كيف تكون طريقًا صالحًا للإنتاج، فهو يركز على ضرورة اتخاذ القضية الجزئية منطلقًا إلى القياس، بعد التجربة الحسية، والتحقق من صحتها بكافة الأدلة المؤدية إلى الحقيقة.

(٧) كما يرى أن كل برهان فيه هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية، وهو الواقع كثيرًا حسب رأيه، ممثلًا ذلك بعلم الإنسان أن ضوء القمر مستفاد من الشمس مما يراه من اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس، وعلمه بالقضايا العقلية المحضة كالواحد نصف الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقيمة الكلية، فمثل هذه القضايا وغيرها يمكن العلم بها بدون توسط القضية الكلية، فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئي محسوس تجريبي لا عقلي كلي، فهي مسلمات وليس بديهيات، وبهذا يكون له السبق على المناطق المعاصرين الذين وصلوا لنفس النتيجة.

(٨) يرى ابن تيمية من واقع نقده للقضية الكلية أن القياس يقع في مغالطة المصادرة على المطلوب، والتي تتمثل في أن كل برهان يشتمل قضية كلية معتبرًا أن ذلك لا يعطي جديدًا على الإطلاق، ويكون له السبق على الفلاسفة المعاصرين الذين اعتبروا أن القياس لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن من شروط البرهان عندهم هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواه في المقدمات كما سبق الشكاك التجريبيين الذين يرون أن النتيجة متضمنة من قبل في المقدمات، إذ لا فائدة في القياس بهذه الطريقة التي هي تحصيل حاصل.

(٩) طبق قاعدته في عدم إفادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث في الإلهيات وهي: الوجود، وواجب الوجود، وممكن الوجود، وضح من خلالها أن البرهان لم ينتج شيئًا في هذه المباحث، كما أن مبحث الوجود ولواحقه، وهو العلم

الأعلى عند المناطق لا يمكن الوصول إليه عن طريق الكليات. كما أشار إلى أن الكليات تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، ينتج عدم العلم بالبرهان في شيء من المعنيات، فلا يعلم به موجود أصلاً، بل إنما يعلم به أموراً مقدرة في الأذهان.

(١٠) يرى ابن تيمية أن أصناف اليقينيات عند المناطق ليست كلها متضمنة قضية كلية على الإطلاق، كما أن حصرهم اليقين في الصورة القياسية، وحصرهم إياه في المادة التي ذكرها من القضايا الحسية والأدلة والمتواترة والمجربة والحدسية ليس دليلاً على نفي ما سوى هذه القضايا، فالحسيات يرى أنها تحصل من غير القضية الكلية، وكذلك الوجدانيات، أما المجربات فهي جزئية وكذا المتواترات وكذلك الحدسيات تشبه المجربات، فالكليات لا بد أن يدركها العقل، وطريق إدراكها عنده قياس التمثيل أو التجربة أو العادة أو الاستقراء.

(١١) رد على زعم المناطق الأرسطيين بأن ما تواتر عن الأنبياء لا يقوم عليه برهان، مع قيام اليقين على صدقه، بما ذكروا من أن جماعة جربوا تجربة ما، أو رصدوا شيئاً معيناً معتبرين أنه من التواتر اليقيني الذي يقام عليه البرهان، وغاية ما يستطاع قوله أنه من التواتر الخاص الذي تنقله طائفة، فكيف يمكنهم أن يقيموا البرهان على مثل هذا التواتر الخاص، معتبراً أن هذا من كلام شياطينهم، الذين يدخلون ما تواتر عن الأنبياء في المقبولات، ومعلوم بالاضطرار أن خروج محمد ﷺ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم.

(١٢) قولهم أن القضايا الواجب قبولها هي الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، ولم يذكروا على كلامهم دليل في حصرها، فنقسيمهم منتشر غير منحصر، ويتعذر إقامة الدليل عليه، ومما يستلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم ليس من قبيل المجهول، ويستلزم بهذه الحالة أن يكون المنطق آلة قانونية لا تعصم مراعاتها في الخطأ، لأن القضايا التي يمكن العلم بها بدون الطرق المنطقية لا يمكن وزنها بهذه الآية، ويستلزم عدم حجبتهم في تكذيب ما ليس في قياسهم دليل عليه، وأن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه، ولا يفيد السعادة والنجاة، خاصة وأنهم يكذبون أخبار الأنبياء التي لا يستدل عليها بقياسهم.

(١٣) سبق ابن تيمية فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا التجربة أو الاستقراء أساساً للمعرفة، لأنه لم يقبل أن تكون القضية الكلية أساس أو مصدر العلم، لأن أساسه

هو الحس والتجربة فهي الطريق الأساسي في اكتساب المعرفة، وهي وحدها تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، وتكرارها يؤدي إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية، وهنا يصل قبلهم إلى القمة في فلسفة المنهج التجريبي، ودعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي المعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقّة.

(١٤) يرى ابن تيمية أن القضية التجريبية هي أساس القضية الكلية، فإن الحس إنما يدرك رأياً معيناً، وموت شخص معين إذا قطع عنقه، أما كون كل من فعل به هذا يحصل له ما حصل لغيره فهذه قضية كلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل، لكن اشتراك الحس في تكوينها أسبق من العقل، فالخطوة الأولى في تكوين العلم هو الخواص والتجربة في حالة معينة مسببة نتيجة معينة، فعلم بها بعد ذلك بالعقل، وهو قياس للغائب على الشاهد الذي أرجعه إلى قياس التمثيل.

(١٥) يرى ابن تيمية أن الأدلة الثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل التي حصر فيها المناطق الأدلة أنها ترجع إلى صورة واحدة هي: استلزام الدليل للمدلول وأن الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية.

(١٦) أن قول المناطق وحصرهم واقتصارهم على مقدمتين في القياس كان موضع نقد شديد عند ابن تيمية ذكره في أكثر من موضع في كتبه، وأفرد له فصلاً بأكمله في كتاب الرد على المنطقيين، فهو يرى أننا نستطيع الاستنتاج من أقل أو أكثر من مقدمتين، معللاً ذلك بأن قولهم هذا ليس عليه دليل، بل هو باطل طرداً وعكساً، وأن هذه المسألة تعود إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل، وهذه الحاجة مما يختلف فيه الناس، واصفاً اقتصارهم على مقدمتين لا غير، بأنه إذا نقصت مقدمة اعتبروا الأخرى محذوفة، وإذا زيد عن أكثر من مقدمتين اعتبروه أقيسة مركبة يعود كل ذلك إلى أمر تحكيمي صناعي منهم.

(١٧) خالف قول أكثر الأصوليين كالغزالي وغيره وأكثر المنطقيين كابن حزم وغيره، الذين اعتبروا القياس إما حقيقة في التمثيل ومجاز في الشمول، أو العكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل، معتبراً إياه حقيقة فيهما، والقياس العقلي يتناولها جميعاً، لأن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما اختلفت صورة الاستدلال فيهما، فقياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما ومآل الأمرين

واحد، إلا أنه يرى أن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذلك أكبر.

(١٨) أرجع ابن تيمية السبب في سهولة اليقين في قياس التمثيل عن قياس الشمول إلى ثبات الحكم للأصل، أي العلم بثبوت الحكم في بعض الجزئيات، وهي الحقائق الوحيدة الموجودة في الأعيان عنده، فقياس التمثيل يكاد يكون أقوى عنده، بل يعتبره الأصل الحقيقي لقياس الشمول، لاستناده على قضية كلية، التي لا يتم التوصل إليها في رأيه إلا بقياس التمثيل.

(١٩) خالف ابن تيمية قول متأخري أهل الكلام كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم في أن العقلية ليس فيها قياس تمثيل وإنما القياس في الشرعيات، وأن الاعتماد في العقلية على الدليل الدال على ذلك مطلقاً، معتبراً أن قياس التمثيل مثله مثل قياس الشمول يستدل به في العقلية كما يستدل به في الشرعيات لأن استلزام الدليل للمدلول في رأيه يشمل الأدلة كلها، وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة، فمتى ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم، وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليل في جميع العلوم.

(٢٠) تحمل فكرة ابن تيمية استلزام الدليل للمدلول التي يدخل فيها كما يقول كل ما ذكره المناطق من طرق الاستدلال، وكل ما لم يذكره نوعاً من موافقته الضمنية على ما صح من المنطق الأرسطي، وإن لم يصرح بذلك، كما لا يحمل تصريحه بعدول نظار المتكلمين الذين يتفق معهم عن طريقة المنطقيين، واستدل لهم بالأدلة المستلزمة للمدلولات رفضه للمنطق الأرسطي، كما لا يعني عدم استفادتهم منه، مما يجعل قول من قال ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطي نهائياً، وأنه كان العدو الأول له يحيد عن الصواب، وأن نظار المسلمين ما حادوا عن الطرق المنطقية إلا لأنها تحصر الأدلة في ثلاثة طرق فقط، سائرين في طريق أرحب وأشمل يدخل فيه ما ذكره وما لم يذكره.

(٢١) اختلف نقده في المقام الموجب، لأنه يرى أن خطأ المناطق في المقامات السابقة واضح بأدنى تدبر، بخلاف هذا المقام الذي فيه القياس مكون من مقدمتين تفيد النتيجة هو أمر صحيح في نفسه، وعلى الرغم من اعتراضه بصحة تركيب القياس من مقدمتين وصحة نتيجته إلا أنه لا يعترف بأن هذه النتيجة التي يوصل

إليها بهذا القياس تفيد العلم، ويرى أننا يمكن الوصول لمثل هذه النتيجة من العلم بغير طريق المنطق، وكل ما فيه تطويل وإجهاد للفكر وتضييع للوقت ومن كثرة الهذيان.

(٢٢) يؤكد ابن تيمية على أن المطلوب من الأدلة والبراهين أن تكون طرقاً للوصول إلى المطلوب من العلم لا أن تكون علمًا بحد ذاته فقط، منتقدًا فيه اهتمام المناطقة بالجانب الصوري للقياس دون الاهتمام بمادته، ولا بما فيها من صحة أو فساد، فإذا كان القياس صوريًا أي يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علمًا بحد ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن يصل إليه من العلم، فالعلم هو المطلوب، والدليل هو الطريق إليه، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لا، ومن لم يعرف دليله لا ينفعه القياس المنطقي.

(٢٣) أن القياس المنطقي قد يكون فيه رياضة عقلية، لكن ليس فيه فائدة علمية، وأن شريعة الإسلام ومعرفتها ليس موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلًا، وإن كان طريقًا صحيحًا، فالقياس المنطقي مع صحة صورته إلا أنه لا يستفاد به علم الموجودات، وأن ما يحصل بواسطته من اليقين قد يحدث بدونه، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به.

(٢٤) وضع المناطقة أمام خيارين هما: إما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكره من المعنى، فإذا كانت العبرة بالصورة لا يمكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الأشكال، كما لا يمكن تخصيصه بمقدمتين طالما يمكن تصوير القياس بصور عديدة متنوعة، أما إذا كانت العبرة بالمادة فإذا المادة متنوعة قاصدًا أن يكون ما يستدل به مستلزمًا لما يستدل به عليه سواء كان مقدمة أو أكثر، وسواء كان على الشكل المنطقي الأرسطي أو غيره، وبهذا يسبق المناطقة الرياضيين المحدثين في فكرتهم أن القياس الأرسطي ليس هو الصورة الوحيدة العقلية.

(٢٥) مع اعتراف ابن تيمية بصواب ما ذكره المناطقة هنا إلا أنه يرى في كثرة هذه الأشكال المنطقية وشروط إنتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب، وأنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، إذ بقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه

قياس الخلف، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض، وأن الفطرة تصور المقياس الصحيح من غير تعلم، معتبراً أن الناس يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب ونحوه.

(٢٦) يقرر ابن تيمية أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول، معللاً ذلك بأن قياس التمثيل يصل إلى المفردات المعينة للقضية الكلية، وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلة بالقضية الكلية، معتبراً أن أساس المعرفة الإنسانية هو معرفة الجزئي، وهذه المعرفة نصل إليها عن طريق القياس التمثيلي الذي هو أصل القياس الشمولي عنده، معتبراً إياه قليل الفائدة ومن التطويل.

(٢٧) يرى أن الإمكان يستعمل على وجهين، ذهني وخارجي، مستخدماً قياس الأولى، معتبراً أن الإمكان الخارجي له فروع ثلاثة هي: الإقرار بالوجود لوجود شيء، أو لوجود نظيره، أو لوجود ما هو أبعد منه في الوجود، وهذه هي طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، رابطاً نطقه للمنطق الأرسطي بعدم إمكانية تطبيقه على إلهيات المسلمين، وذلك لاستناده إلى إلهيات اليونان، كما يرى أن القرآن لا يستخدم أبداً فكرة الإمكان الذهني المجرد في إثبات عقائده بل يستخدم الإمكان الخارجي، إذ يعرف الإمكان الخارجي بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع.

(٢٨) رغم اعترافه بفائدة طرق المنطق الأرسطي لمن له سفسطة، إلا أنه يعتبر أنه يوجد منهم من ليسوا بحاجة إليه، وأن لمعرفة الحق طرقاً متعددة لا طريقة واحدة، معتبراً أنه من العبث أن يقال أن القياس المنطقي وحده دون صور العقل المتعددة الذي يصل إلى اليقين، إذ يجب التفريق بين ما يقف معرفة الحق عليه، ويحتاج إليه، وبين ما يعرف الحق بدونه، قاصداً به طرق المنطق الأرسطي، لكونه قد يزال به بعض الأمراض، ويقطع به بعض المعاندين، وهو في نفسه قد تكون طريقه فاسدة، وقد تكون صحيحة.

(٢٩) العلم بالقضية العامة إما أن تكون بتوسط القياس أو بدونه، فإذا كان بواسطة القياس الذي لا بد فيه من قضية كلية، والذي يلزم أن لا يعلم الكلي إلا بالكلي، وهذا يستلزم الدور والتسلسل، ولا بد أن ينتهي إلى قضية عامة بديهية، وإذا أمكن علم إحدى مقدمتي القياس أمكن العلم بالأخرى بدون قياس، فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس به، فمن علم مقدمتي القياس بلا دليل

كانت بديهية عنده، ومن احتاج إلى دليل كانت نظرية عنده، كذلك من علمها بالعقل أو الخبر المتواتر أو خبر النبي الصادق أو الحس ليس هو أمرًا لازمًا لها. (٣٠) رد عن من اعترض بأنه لا يمكن رد القياس الاستثنائي المؤلف من الشرطيات المتصلة وهو التلازم، ومن المنفصلة وهو التقسيم إلى قياس التمثيل من ناحيتين هما:

أ- يرى أن القياس الاستثنائي بنوعيه التلازم والتقسيم كليات، والقضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم.

ب- يرى أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراني، وإذا كان الحد الأوسط في القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، فإن هذا يساوي تمامًا طرق الاستدلال عند المسلمين، وهو الطريق الذي يقره ابن تيمية، وكذلك الأمر في القياس المنفصل يمكن رده إلى القياس الاقتراني، بل ويعلم بالبديهية.

(٣١) بعد أن بين ابن تيمية استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم خاصة الدينية منها، راسمًا طريقًا للعلم قائمًا على التجربة الحسية، وأقام منهجًا للاستدلال مستمد من القرآن والسنة الصحيحة لأنهما هما الطريق الوحيد ولا طريق غيره يمكن الاعتماد عليه، لأن المنهج الشرعي غير مقيد بالأقيسة المنطقية الباعثة على التطويل والدوران دون طائل، ويمدنا بصور الاستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا الميزان الذي توزن به الأمور، ويعرف به العدل.

(٣٢) تميز منهج ابن تيمية في القياس بالطابع الديني، حيث حاول استخراج الأدلة من القرآن والسنة، مواجهًا به تيار المنطق الأرسطي المسيطر على الفكر الإسلامي من ناحية، وبثبت دعائم العقيدة الإسلامية بإبعاد خطر التفلسف عنها من ناحية أخرى، حيث كان هدفه الأول والأخير هو الدفاع عن الدين وحماية شرائعه عندما استخدم الأدلة العقلية التي أشار إليها الشرع إلى جانب الأدلة النقلية التي جاء بها.

(٣٣) على الرغم من تشابه الغزالي وابن تيمية في القول بالميزان، إلا أننا لا نستطيع القول بأن ابن تيمية قد اقتبس فكرة الميزان الذي يتخذه منهجًا فن الاستدلال عن الغزالي، لأن هذه الفكرة ليس لها نفس المعنى عندهما، لاختلاف المناهج

والوسائل لدى كل منهما، فمنهج ابن تيمية قائم على أساس تفويض المنطق الأرسطي وإظهار ما فيه من متناقضات، وخطورته على إلهيات المسلمين، فكانت وسيلته إلى الحقيقة استنباط الأدلة العقلية من القرآن، مما جعل ابن تيمية يرفض الموازين الخمسة التي قال بها الغزالي، معتبراً أن كتاب القسطاس مقتبساً من ابن سينا وأرسطو، ملتزماً بالميزان الواحد الموجود في القرآن.

(٣٤) يرى ابن تيمية أنه من المستحيل أن يكون الميزان العقلي الذي أنزله الله تعالى هو منطق اليونان، لأن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، فكيف كانت الأمم المتقدمة على أرسطو تزن قضاياها، وأن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يعرف السلف المنطق اليوناني، وقد ظهر بعد حركة التعريب في زمن المأمون، ومازال النظار المسلمين بعد التعريب يعيونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه، ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية حتى جاء الغزالي فغير قواعد النظر.

(٣٥) رد على قول الغزالي في أن المعاني العقلية مشتركة بين الأمم وأن الخلاف فقط إنما هو في الإصلاح اللفظي بأن الأمر ليس كذلك، لأن في هذه المعاني العقلية الكثير الفاسد، وأن هؤلاء المناطق والغزالي في إثرهم جعلوا هذا المنطق ميزان الموازين العقلية، وأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، معتبراً أنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل، لأنه لا بد من ميزان واحد ترجع إليه يكون هو محك الصواب والخطأ، وهذا الميزان هو الميزان القرآني، وأن الفطرة متى كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي المعتمد على القرآن والسنة الصحيحة، ومتى كانت فاسدة لم يزد لها المنطق ولو كان صحيحاً إلا فساداً.

(٣٦) قدم لنا ابن تيمية نظريته في القياس بشكل متناسق الأجزاء منفق العناصر، محاولاً أن يثبت أن المنطق الأرسطي ليس مخالفاً فحسب لصحيح المنقول، بل هو مخالف لصريح المعقول كذلك، كما أن الطرق العقلية التي وضعها تقوم على فكرة من أعمق الأفكار المنطقية، إذ يعود طريقه الأول إلى قانون التلازم، والثاني يعود إلى فهم وتفريق دقيق بين الأسماء المشككة والمتواطئة، محققاً في ذلك فكرته بأن للمسلمين طرقاً خاصة بهم في البحث والنظر، مستمدة من القرآن والسنة الصحيحة قائمة عليها، وبهذا يكون ما تركه من كتابات في المنطق تراثاً علمياً لا يقدر لأنه قام بمحاولة لا شبيه لها في تاريخ العصور الوسطى، إذ لو سارت الدراسات المنطقية على هذا النهج لكننا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الخاصة بالإمامين

[١] المصادر الخاصة بابن تيمية:

- ١- ابن تيمية وابن القيم، القياس في الشرع الإسلامي، تقديم: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، (القاهرة-مصر)، ١٣٤٦م، ص(٦).
- ٢- ابن تيمية: قاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموع الفتاوى.
- ٣- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية).
- ٤- ابن تيمية، التوسل والوسيلة، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفكر اللبناني، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٩٩٢م.
- ٥- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان).
- ٦- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين المكتبي، مؤسسة الريان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ٩- ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان)،
- ٧- ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، (الرياض - السعودية)، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٨- ابن تيمية، الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ضمن مجموع الفتاوى.
- ٩- ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل، تحقيق: حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، (بيروت - لبنان)، ط٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١٠- ابن تيمية، اللآلئ البهية شرح لامية شيخ الإسلام ابن تيمية، تصنيف: أحمد بن عبد الله المرادوي الحنبلي، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، دار ابن حزم، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ١١- ابن تيمية، الوصية الصغرى، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان).
- ١٢- ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المنطسفة (السبعينية)، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، (المدينة المنورة - السعودية)، ط٣، ١٤٣٣هـ-٢٠١١م.
- ١٣- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات مطبعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (الرياض-السعودية)، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- ١٤- ابن تيمية، رسالة درجات اليقين ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان).
- ١٥- ابن تيمية، سؤالان فى القضاء والقدر، تعليق: أبو المجد حرك، الدار المصرية اللبنانية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ١٦- ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ١٧- ابن تيمية، كتاب الإيمان، دار ابن خلدون، (الإسكندرية - مصر).
- ١٨- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (المدينة المنورة - السعودية)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥.
- ١٩- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، عناية: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، (المنصورة - مصر)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط٢ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ط٣، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥.
- ٢٠- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

[٢] المصادر الخاصة بالغزالي :

- ١- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص(٧٠٠).
- ٢- الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: أبو سهل نجاح عوض صيام، دار المقطم، (القاهرة - مصر)، ١٤٣٠هـ-٢٠١٤م.
- ٣- الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، (بيروت - لبنان)، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٤- الغزالي، قانون التأويل، تعليق: محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، بدون دار نشر.
- ٥- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط١، ١٩٦٤م.
- ٦- الغزالي، إحياء علوم الدين، تصحيح: عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، (بيروت - لبنان)، ط١.
- ٧- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، (بيروت - لبنان).
- ٨- الغزالي، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، (الرياض-السعودية)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٩- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- ١٠- الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد المكتبة التوفيقية، (القاهرة - مصر).

- ١١- الغزالي، القسطاس المستقيم، تعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، (دمشق-سوريا)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ١٢- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٣هـ.
- ١٣- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، (بيروت- لبنان).
- ١٤- الغزالي، المنفذ من الضلال ضمن مجموع الرسائل، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- ١٥- الغزالي، المنفذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، (بيروت- لبنان).
- ١٦- الغزالي، أيها الولد، تحقيق: علي محيي الدين علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية، (بيروت- لبنان)، ط٤، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ١٧- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط٨، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- ١٨- الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتاب الثقافية، (الكويت).
- ١٩- الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: محمد علي قطب، مكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ١٤٢٢هـ.
- ٢٠- الغزالي، قانون التأويل، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق - سوريا)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٢١- الغزالي، محك النظر في المنطق، عناية: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج، (بيروت-لبنان)، ط٥، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ودار المنهاج، (جدة-السعودية)، ط٥، ١٤٣٧هـ-٢٠١٤م.
- ٢٢- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (مصر)، ١٩٦١م.

ثانياً: المصادر العامة:

- ١- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي،
- ٢- ابن الصلاح، الفتاوى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٣- ابن العماد، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، (دمشق-بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٤- ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٥- ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- ٦- ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث (القاهرة - مصر)، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- ٧- ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٨- ابن بطلال شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية)، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٩- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (صيد آباد - الهند)، ط ٢، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ١٠- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، تحقيق: محمد عبد المجيد حنان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (حيدرا آباد - الهند)، ط ٢، ج ٤، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ١١- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٢م.
- ١٢- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، (بيروت - لبنان)، ١٣٧٩هـ.
- ١٣- ابن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرفة النظامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (بيروت - لبنان)، ط ٣، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٤- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، (بيروت - لبنان)، ١٩٥٩م، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٩٨٣.
- ١٥- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، (بيروت - لبنان)، ط ٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ومكتبة الخانجي، (القاهرة - مصر).
- ١٦- ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٧- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت - لبنان).
- ١٨- ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سلمان العثيمين، مكتبة العبيكان، (الرياض - السعودية)، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- ١٩- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ٢.
- ٢٠- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ٣.
- ٢١- ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق: سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، (القاهرة - مصر)، ط ٢، ١٩٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٢٢- ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، المطبعة الأميرية (القاهرة - مصر)، ١٣٧١هـ - ١٩٥٣م.

- ٢٣- ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٢٤- ابن سينا، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٩٢٧م، ط ٢، ١٩٧٥م.
- ٢٥- ابن سينا، منطق المشركين والقصيدة المزوجة في المنطق، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
- ٢٦- ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، (بيروت - لبنان)، ١٩١٢م.
- ٢٧- ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٢٨- ابن عساكر، تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان)، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- ٢٩- ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٣٠- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: حسن إسماعيل مروة، دار ابن كثير، (دمشق- سوريا)، ط ٢، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٣١- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٣٢- ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: على شيره، دار احياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ٣٣- ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، جمعية دائرة المعارف العثمانية، (حيدر آباد)، ط ١، ١٣٥٧هـ.
- ٣٤- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- ٣٥- أبو الحسين البصري، شرح العمدة، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، (القاهرة- مصر)، ١٤١٠هـ، ط ٣.
- ٣٦- أبو الفرج قدامة البغدادي: نقد النثر، تحقيق: عبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٣٧- أبو الوفا التفتازاني، مفهوم العلم في الإسلام، مقال نشر بمجلة التصوف الإسلامي العدد ٤١ أغسطس، سنة ١٩٨٢م.
- ٣٨- أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، وتحقيق: حسن السندوي، دار سعاد الصباح، ط ٢، ١٩٩٢.

- ٣٩- أبو داود، مسند أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (صيدا - بيروت).
- ٤٠- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتعليق: أبو النضر الأشعري، مؤسسة العلياء، (القاهرة - مصر)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- ٤١- الأصفهاني تاريخ دولة آل سلجوق، طبع على نفقة: شركة طبع الكتب العربية، (مصر)، ١٣١٨هـ-١٩٠٠م.
- ٤٢- الآمدي، أباكار الأفكار، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، (القاهرة- مصر)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ٤٣- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرازق عفيفي، المكتبة الإسلامية، (دمشق- بيروت)، ط٢، ١٤٠٢هـ.
- ٤٤- الإيجي، المواقف: تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٧م.
- ٤٥- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- ٤٦- الباقلاني، التمهيد، المكتبة الشرفية، (بيروت- لبنان)، ١٩٥٧م، ص(١١) .
- ٤٧- البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (صيدا- بيروت)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- ٤٨- البغدادي، تاريخ بغداد وذيولها، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٤٩- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٥٠- البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
- ٥١- الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (مصر)، ط١، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.
- ٥٢- التفتازاني، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، (باكستان)، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٥٣- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، (المنصورة- مصر)، ط٤، ١٤١٨هـ.
- ٥٤- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جول مالنييلي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية (بيروت - لبنان)، مكتبة دار الباز (مكة المكرمة- السعودية)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ٥٥- الحضرمي الشافعي، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، عناية: أبو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، (جدة، السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

- ٥٦- الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٥٧- الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط٢، ج٤، ١٩٩٥م.
- ٥٨- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان).
- ٥٩- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي، (القاهرة - مصر)، ١٣٤٩هـ.
- ٦٠- الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر زعلوك، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان).
- ٦١- الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان).
- ٦٢- الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٦٣- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرق قوسي، مؤسسة الرسالة، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
- ٦٤- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.
- ٦٥- الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، (القاهرة - مصر)، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ٦٦- الذهبي، من ذبول العبر، تحقيق: صلاح الدين ابن المنجد، مطبعة حكومة الكويت.
- ٦٧- الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
- ٦٨- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (القاهرة- مصر).
- ٦٩- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية، (القاهرة- مصر)، ط١.
- ٧٠- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق: محمد عبده، مطبعة الصاوي، (القاهرة- مصر).
- ٧١- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الطو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، (القاهرة - مصر)، ١٣٢٦هـ-١٩١٨م.
- ٧٢- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الطو، دار هجر، ط٢، ١٤١٣هـ.
- ٧٣- السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت-لبنان) ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
- ٧٤- السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان).

- ٧٥- السهروردي، حكمة الإشراق، طبع بطهران سنة ١٣٧٣م.
- ٧٦- السيوطي، الحاوي للفتاوي، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ٧٧- السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، (القاهرة- مصر)، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٧٨- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (صيدا- لبنان).
- ٧٩- السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ط ٢.
- ٨٠- السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتب نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ٨١- السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، (القاهرة- مصر)، ط ١، ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م.
- ٨٢- السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ط ٢، وتعليق: علي سامي النشار، مطبعة الخانجي، مصر، مطبعة السعادة (مصر)، ط ١.
- ٨٣- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت - لبنان)، ط ٢، ١٣٩٤هـ-١٩٧٥م.
- ٨٤- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- ٨٥- الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: علي أبو زيد وآخرين، تقديم: مازن عبد القادر المبارك، دار الفكر المعاصر، (بيروت-لبنان)، دار الفكر، (دمشق-سوريا)، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٨٦- الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، المطبعة الأزهرية المصرية، ط ١، ١٣٠٥هـ.
- ٨٧- الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، (بيروت- لبنان)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ٨٨- الطبراني، المعجم الوسيط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، (القاهرة-مصر)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٨٩- الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٩٩٦.
- ٩٠- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، (بيروت- لبنان)، ط ٣، ١٩٨٦م.

- ٩١- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت - لبنان)، ط٢.
- ٩٢- الفارابي، التوطئة، ضمن مجموعة المنطق عند الفارابي.
- ٩٣- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (بيروت - لبنان)، ط٢.
- ٩٤- الفارابي، القياس الصغير، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٦.
- ٩٥- الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت - لبنان)، ١٩٨٥م.
- ٩٦- الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، (عمان - الأردن)، ط١، ١٩٨٧م.
- ٩٧- الفارابي، رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت-لبنان)، ١٩٣٨.
- ٩٨- الفارابي، كتاب التوطئة، ضمن مجموع المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق (بيروت - لبنان) ١٩٨٥م.
- ٩٩- القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، منشورات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، (جدة - السعودية) ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٠٠- القاضي الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحمد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١٠١- الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٣٢٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١٠٢- الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، (القاهرة - مصر)، ط٢، مطبعة حسان، (القاهرة- مصر).
- ١٠٣- الكندي، رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.
- ١٠٤- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، (القاهرة- مصر)، ط٢.
- ١٠٥- المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٤٧م.
- ١٠٦- المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٦م.

- ١٠٧- النسائي، سنن النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي وآخرون، مؤسسة الرسالة، (بيروت - لبنان)، ط٥، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ١٠٨- جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ١٠٩- شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣م.
- ١١٠- قطب الدين الرازي، شرح القطب على الرسالة الشمسية، المطبعة الأميرية، ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م.
- ١١١- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت - لبنان).
- ١١٢- مسلم، صحيح مسلم، دار المغني، (الرياض - السعودية)، ط١، ١٣١٩هـ-١٩٩٨م.

ثالثا / المراجع العامة :

- ١- إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان، مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية)، ط١، الخرطوم، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ٢- إبراهيم محمد العلي، أعلام المسلمين، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دار القلم، (دمشق- سوريا)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ٣- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، (القاهرة-مصر)، ط٣، ١٩٧٦م.
- ٤- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
- ٥- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان).
- ٦- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٣٥٨هـ.
- ٧- ابن الجوزي، المنتظم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٨- ابن الصلاح، شرح مشكل الوسيط، تحقيق: عبد المنعم خليفة بن أحمد بلال، دار كنوز اشبيلية، (السعودية)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٩- ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، (بيروت-لبنان)، ط٣، ١٩٩٢م.
- ١٠- ابن الطفيل، حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المعارف، (مصر).
- ١١- ابن الطفيل، حي بن يقظان، تحقيق: مكتب النشر العربي، مطبعة ابن زيدون، (دمشق- سوريا)، ط١، ١٣٥٤هـ-١٩٣٥م.

- ١٢- ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، المطبعة الحيدرية، (النجف-العراق)، ط٢، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- ١٣- ابن خلدون، العبر (المسمى "تاريخ ابن خلدون")، عناية: خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ١٤٣١هـ-٢٠٠٠م.
- ١٤- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادى، خزنة ابن خلدون، بيت الفتوى، العلوم والآداب، (الدار البيضاء)، ط١، ٢٠٠٥م.
- ١٥- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، ومكتبة الهداية، (دمشق - سوريا)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٦- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، (بيروت- لبنان)، ١٩٨٤م.
- ١٧- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، راجعه: سهيل زكار، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- ١٨- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت - لبنان).
- ١٩- ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، (الرياض-السعودية)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- ٢٠- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال، تحقيق: محمود عمارة، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٢.
- ٢١- ابن شاكر صلاح الدين، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٧٣م.
- ٢٢- ابن ظلموس، المدخل إلى صناعة المنطق، كتاب المقولات وكتاب العبارة، المطبعة الأبيرقية، مجريط، ١٩١٦م.
- ٢٣- ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقهي، دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان).
- ٢٤- ابن عبد الهادي، العقود الدرية فى مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق الحديثة، (القاهرة-مصر)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٢٥- ابن عبد الهادي، تذكرة الحفاظ وتبصرة الأيقاظ، ضمن مجموع رسائله، عناية: نور الدين طالب وآخرون، دار النوادر، (سوريا)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٢٦- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- ٢٧- ابن فرحون، الديباج المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث، (القاهرة - مصر).
- ٢٨- ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، (بيروت- لبنان).
- ٢٩- ابن قنفذ القسطيني، الوفيات، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، (بيروت - لبنان)، ط٤، ١٤٠٣هـ-١٩٨٨م.

- ٣٠- ابن ميسر، المنتقى من أخبار مصر، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، (القاهرة - مصر)، ١٩٨١م.
- ٣١- ابن ناصر الدين، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٣٩٣هـ.
- ٣٢- أبو العلا عفيفي في مقاله في مهرجان الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، (دمشق - سوريا)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.
- ٣٣- أبو سليمان السجستاني، صواب الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (طهران - إيران)، ١٩٧٤م.
- ٣٤- أبو طاهر السلفي، معجم السفر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٣٥- أبو عبد الله المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار صادر، (بيروت - لبنان)، مكتبة مدبولي، (القاهرة - مصر)، ط٣، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- ٣٦- أبو محمد الهجراني، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، دار المنهاج، (جدة - السعودية)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨.
- ٣٧- أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي، (القاهرة - مصر)، ٢٠١٢م.
- ٣٨- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان)، ط١٠، ١٩٦٩م.
- ٣٩- أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة، (بيروت - لبنان)، ١٣٨٠هـ-١٩٦١م.
- ٤٠- أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحقيق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرز، (القاهرة - مصر)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- ٤١- أحمد كمال الدين حلمي، السلاجقة في التاريخ والحاضر، دار البحوث العلمية، (الكويت)، ط١، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- ٤٢- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، (القاهرة - مصر)، ٢٠٠٨م.
- ٤٣- إسماعيل مظهر، تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، مؤسسة هندواي سي أي سي، (المملكة المتحدة)، ٢٠١٧م.
- ٤٤- آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، تحقيق: علي تقي فنروي، دار الكتاب العربي، (بيروت - لبنان)، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
- ٤٥- الأوسى، جلاء العينين بمحاكمة الأحمديين، تحقيق: الداني بن منيرك زهوي، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ٤٦- البزار، الأعلام العلمية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

- ٤٧- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، ناشرون، (بيروت-لبنان)، ١٩٩٦.
- ٤٨- الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٤٩- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٥٠- الجرجاني، حاشية على تحرير القواعد المنطقية لمحمود الرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٢، ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.
- ٥١- الجرجاني، شرح المواقف، عناية وتصحيح: السيد محمد بدر الدين النفساني، مطبعة السادة (بجوار محافظة عمر لصاحبها محمد أسيل)، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.
- ٥٢- الحموي: ، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت - لبنان)، ط٨، ١٩٩٥م.
- ٥٣- الخطابي، الغنية عن الكلام وأهله، دار المنهاج، (القاهرة- مصر)، ١٤٢هـ-٢٠٠٤م.
- ٥٤- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، ط٢.
- ٥٥- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تصحيح وترقيم: عثمان خليل، مطبعة بريل، (ليدن) ١٨٩٠م، ط١، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م.
- ٥٦- الداودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان).
- ٥٧- الدكتور السيد عبد الرحمن، علم أصول الفقه بين إسهامات المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية، نيوبوك، (القاهرة- مصر)، ط١، ٢٠١٧م.
- ٥٨- الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٥٩- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٦٠- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ٦١- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- ٦٢- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٩٣م، والمطبعة الكبرى الأميرية، (بولاق-مصر)، ط١، ١٣١٦هـ-١٨٩٨م.
- ٦٣- العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- ٦٤- القزويني، آثار البلاد في أخبار العباد، دار صادر، (بيروت- لبنان).
- ٦٥- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ٦٦- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، (مصر)، ١٣٢٦هـ.

- ٦٧- الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٦٨- المسعودي، رواية مشابهة في التنبية والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الضاوي، (القاهرة- مصر).
- ٦٩- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عناية: يوسف التباعي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان)، ط١.
- ٧٠- المكلاطي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٧٧.
- ٧١- الموصلي، قلاند الجمال في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: كامل سليمان الجبوري، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ٢٠٠٥.
- ٧٢- الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، تقديم: "مصطفى السباعي ومصطفى خان، دار ابن كثير، (دمشق - بيروت)، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- ٧٣- النشار، مناهج البحث، دار النهضة العربية (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ٧٤- الهروي، ذم الكلام وأهله، تقديم: عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، مكتبة الغريب الأثرية.
- ٧٥- الواسطي، الطبقات العلية في مناقب الشافعية، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، ملحق ضمن كتاب: "الفيلسوف الغزالي"، دار الأندلس، (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٧٤م، ط٢، ١٩٨١م.
- ٧٦- بدر الدين العيني، معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- ٧٧- براتراندرسل، نقلاً عن يحيى هويدي، ما هو المنطق، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٦م.
- ٧٨- بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتاب، (مصر).
- ٧٩- تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد المجيد، دار عالم الكتب، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٨٠- تاج الدين بن الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق: أحمد شوقي بنين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، (تونس-تونس)، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٩م.
- ٨١- توفيق الطويل، جون ستيوارت مل، ضمن نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.
- ٨٢- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة، (بيروت- لبنان).
- ٨٣- جلال الدين الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، دار الكتبي.
- ٨٤- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، (بيروت- لبنان)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤.
- ٨٥- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، (بيروت- لبنان)، ط٣، ٢٠٠٠م.

- ٨٦- جولد تسهير، موقف أهل السنة القديما بإزاء علوم الأوائل، بحث ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، (مصر)، ١٩٤٠م.
- ٨٧- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- ٨٨- حاجي خليفة، كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت- لبنان).
- ٨٩- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، (بيروت - لبنان)، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة - مصر)، ط ٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- ٩٠- خليل شرف الدين، ابن رشد "الشعاع الأخير"، دار ومكتبة الهلال، (بيروت- لبنان)، ١٩٩٥.
- ٩١- خير الدين الألويسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تقديم: على السيد صبح المدني، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٩٢- دفح فتجنشتين: نوابغ الفكر العربي، ترجمة: عزمي إسلام، دار المعارف، (القاهرة-مصر).
- ٩٣- رائد الحيدري، المقرر في توضيح منطق المظفر، دار المحجة البيضاء، (بيروت- لبنان)، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- ٩٤- رحمة محمد عثمان، منهج ابن تيمية في العلم والمعرفة، مجلة دراسات دعوية، العدد ٨، ٢٠٠٤م.
- ٩٥- رسائل إخوان الصفا، مراجعة خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- ٩٦- رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأسطورية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٩٨٩م.
- ٩٧- زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، (القاهرة - مصر).
- ٩٨- زكي نجيب محفوظ، المنطق الوضعي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة- مصر)، ١٩٥١م.
- ٩٩- سالم ياقوت، وظيفة العقل في النظام البياني بين ابن حزم والغزالي، المنطق اليوناني، مجلة الوحدة، العدوان، ٢٦-٢٧ نوفمبر - ديسمبر.
- ١٠٠- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ط ٤.
- ١٠١- سليمان طلحة حسن شبيبي، آراء الغزالي في الإلهيات "عرض ونقد"، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور: عبد العزيز عبد الله عبيد، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ١٠٢- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح مقدمة في أصول التغيير لابن تيمية، مكتبة دار المنهاج، (الرياض - السعودية)، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- ١٠٣- صلاح الدين بن شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت-لبنان)، ط ١، ١٩٧٣م.

- ١٠٤- صلاح الدين مقبول أحمد، دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصر وموقف الخصوم منها، دار ابن الأثير، (الجهراء - الكويت)، ط١، مجمع البحوث العلمية الإسلامية، (نيو دلهي - الهند)، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ط٢، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ١٠٥- طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠٦- عابد السفيناني، الثبات والشمول، مكتبة المنارة، (مكة المكرمة - السعودية)، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٠٧- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩١٠م.
- ١٠٨- عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة - مصر)، ط٣، ١٩٦٨م.
- ١٠٩- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبعة رسول، ط١، ١٤٢٨هـ.
- ١١٠- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥.
- ١١١- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، (بيروت - لبنان).
- ١١٢- عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٩٨٠م.
- ١١٣- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.
- ١١٤- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، (الرياض - السعودية)، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١١٥- عبد الرشيد الجونغوري الهندي، شرح الرشيدية على الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة، تحقيق: على مصطفى الغرابي، مكتبة الإيمان، (القاهرة - مصر)، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١١٦- عبد العزيز المراغي، أعلام الإسلام "ابن تيمية"، دار المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ١١٧- عبد القادر بدران، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، (بيروت - لبنان)، ط٢، ١٩٨٥م.
- ١١٨- عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، تقديم: أحمد فؤاد الأهواني، دار الفكر، (دمشق - سوريا).
- ١١٩- عبد اللطيف محمد العبد، التفكير المنطقي، (القاهرة - مصر)، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- ١٢٠- عبد الله حسن زروق، نظرية المعرفة عند الغزالي، مجلة المسلم المعاصر، (بيروت - لبنان)، العدد ٤٨، ١٩٨٩ م، نقلاً عن: منهج الغزالي في العلم والمعرفة، رحمة محمد عثمان، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٦، ١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م.
- ١٢١- عبد المتعال الصعيدي، تجديد علم المنطق، مكتبة الآداب بالجماميز، (القاهرة- مصر).
- ١٢٢- عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، (قم - إيران)، ط٣، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧ م.
- ١٢٣- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة- مصر)، ١٣٦٤ هـ-١٩٤٥ م.
- ١٢٤- عزمي إسلام، ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطي، مقال نُشر بمجلة الكاتب، العدد ٣٧، أبريل سنة ١٩٦٩ م.
- ١٢٥- عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء، (القاهرة - مصر)، ٢٠٠١ م.
- ١٢٦- علي النشار، المنطق السوري، دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية-مصر)، ٢٠٠٠ م.
- ١٢٧- علي سامي النشار، المنطق السوري، دار المعارف الجمعية، مصر، ط٥، ٢٠٠٠ م.
- ١٢٨- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط٩.
- ١٢٩- علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الإسلامية، دار الوفاء.
- ١٣٠- عماد الدين الأصبهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، تقديم: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٤ م.
- ١٣١- عمر فروخ، رجوع الغزالي إلى اليقين، ضمن مجموع أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، أو "مهرجان الغزالي في دمشق"، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ناشراً، (دمشق - سوريا)، ١٣٨٠ هـ-١٩٦١ م.
- ١٣٢- فارمر، تاريخ الموسيقى العربية.
- ١٣٣- فاروق عبد المعطي، نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٣ هـ-١٩٩٣ م.
- ١٣٤- ماكس مايرهوف، مقالة من الإسكندرية إلى بغداد، وهو بحث نشر في ١٩٣٠ في محاضرات جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية بالمجلد ٢٣.
- ١٣٥- محاوره تياتيتوس لأفلاطون، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، (القاهرة-مصر).
- ١٣٦- محب الله بن عبد الشكور، شرح بحر العلوم على سلم العلوم، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، دار الضياء، الكويت، ط١، ١٤٣٢ هـ-٢٠١٦ م.
- ١٣٧- محمد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره، دار الفكر العربي، (القاهرة - مصر)، ١٩٩١ م.
- ١٣٨- محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة (القاهرة- مصر)، دار غريب للطباعة (القاهرة- مصر)، ط٦، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢ م.

- ١٣٩- محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- ١٤٠- محمد السيد الجليند: قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، المكتبة الأزهرية للتراث، (القاهرة - مصر)، ط٥، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م
- ١٤١- محمد الصادق عفيفي، تطور الفكر العلمي عند المسلمين، مكتبة الخانجي، (القاهرة- مصر)، ١٩٧٦-١٩٧٧م.
- ١٤٢- محمد بن المرتضى اليماني، إثبات الحق على الخلق، دار الكتب العلمية، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١٤٣- محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٩٧٥م، ط٢، ١٩٨٤م.
- ١٤٤- محمد بن مهران، المنطق والموازن القرآنية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، (القاهرة- مصر)، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ط١.
- ١٤٥- محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي، المطبعة اليوسفية، (طنطا-مصر)، ط١، ١٣٧٢هـ-١٩٥٢م.
- ١٤٦- محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، (الصفاء - الكويت)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢.
- ١٤٧- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، (الإسكندرية- مصر)، ط٣، ١٣٩١هـ-١٩٧٢م.
- ١٤٨- محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٤٩- محمد فريد وجدى: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، (بيروت - لبنان)، ط٣، ١٩٧١، مج ٥، ص (٥٣١).
- ١٥٠- محمد مهران، فلسفة برتراندرسل، دار المعارف، (القاهرة - مصر)، ١٩٧٦م.
- ١٥١- محمد مهران، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة، (القاهرة -مصر)، ١٩٩٤م.
- ١٥٢- محمد ولد الداه ولد احمد ولد الطالب عيسى، النبوة بين الإمامين الغزالي وابن تيمية، دار طوق النجاة، (بيروت - لبنان)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- ١٥٣- محمود بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
- ١٥٤- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، (مصر)، ط٢، ١٤٧٢هـ-١٩٥٣م.
- ١٥٥- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، (القاهرة - مصر)، ٢٠٠٣م.
- ١٥٦- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، من جواهر القاموس، مادة: فهلك، دار الهداية.

- ١٥٧- مصطفى طب طب طبائي، المفكرون والمسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة: عبد الرحيم ملازني البلوشي، دار ابن حزم، (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ١٥٨- مصطفى غالب، الغزالي، ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية، مكتبة ودار الهلال، ١٩٧٩م.
- ١٥٩- نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٨٥.
- ١٦٠- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، (القاهرة- مصر)، ط١، ١٩٦٩م، ط٢، ١٩٧٥م.
- ١٦١- هنري جورج فارمر، تاريخ الموسيقى العربية، ترجمة: حسين نصار، مراجعة: عبد العزيز الأهواني، المركز القومي للترجمة، (القاهرة- مصر)، ٢٠١٠م.
- ١٦٢- هنري لاوست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية، في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم على، تقديم وتعليق: مصطفى حلمي، دار الأنصار، (القاهرة- مصر)، ١٩٧٩م.
- ١٦٣- يوسف السويدي، الإسلام والعلم التجريبي، مكتبة الفلاح، (دولة الكويت)، ط٢، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ١٦٤- يوسف كرم، العقل والوجود، مؤسسة هنداوي، (القاهرة- مصر)، ٢٠١٢م.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
إهداء	أ
شكر وتقدير	ب
المقدمة	١
الباب الأول الحدود الأرسطية بين الإمامين	٨
الفصل الأول: التعريف بالإمامين وبيان منهجهما	٩
المبحث الأول السيرة والمنهج بين الإمامين	١٠
أولاً / السيرة بين الإمامين	١٠
الحياة السياسية بين الإمامين	١٠
ملخص وتعقيب	٢٢
الحياة الاجتماعية بين الإمامين	٢٤
ملخص وتعقيب	٣١
الحياة العلمية بين الإمامين	٣٣
ملخص وتعقيب	٤١
ثانياً/ المنهج بين الإمامين	٤٢
أولاً: تمهيد في ثقافة الإمامين عموماً	٤٣
ثانياً: منهج الإمامين في العقيدة	٥٤
ملخص وتعقيب	٦٨
ثالثاً: منهج الإمامين في العلم والمعرفة	٦٩
ملخص وتعقيب	٨٩
المبحث الثاني الحياة الشخصية والعلمية بين الإمامين	٩٢
أولاً/ الحياة الشخصية بين الإمامين	٩٢
الاسم والنسب واللقب بين الإمامين	٩٢
المولد والنشأة بين الإمامين	٩٣
مرحلة التحصيل والعلم بين الإمامين	٩٧
الوفاة بين الإمامين	٩٩
ثانياً/ الحياة العلمية بين الإمامين	١٠٣

١٠٣	أولاً: الشيوخ والتلاميذ بين الإمامين
١١٣	ثانياً: الآثار العلمية بين الإمامين
١٢٣	ثالثاً: المكانة العلمية وثناء العلماء على الإمامين
١٢٩	ملخص وتعقيب
١٣٤	الفصل الثاني الحدود الأرسطية بين الإمامين
١٣٥	المبحث الأول الحدود الأرسطية عند ابن تيمية
١٣٥	أولاً / الجانب النقدي للحدود الأرسطية عند ابن تيمية
١٧٦	ثانياً/ البديل الإسلامي للحدود الأرسطية عند ابن تيمية
١٩٤	ملخص وتعقيب
١٩٨	المبحث الثاني الحدود الأرسطية عند الإمام الغزالي
٢٠٠	أولاً/ قوانين الحدود عند الغزالي .
٢١٢	ثانياً/ الحدود المفصلة عند الغزالي .
٢٦٠	ملخص وتعقيب
٢٦٥	الباب الثاني القياس الأرسطي بين الإمامين
٢٦٦	الفصل الأول القياس الأرسطي عند ابن تيمية
٢٦٧	المبحث الأول مقدمات القياس "القضايا" عند ابن تيمية
٢٦٧	أولاً: نقد الحد الأوسط
٢٧٢	ثانياً: نقض القضية الكلية
٣٠٤	ملخص وتعقيب
٣١١	المبحث الثاني الجانب النقدي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية
٣١٢	أولاً: نقد المقام السالب
٣٣٨	نقد المقام الموجب
٣٦٦	ملخص وتعقيب
٣٧٢	المبحث الثالث البديل الإسلامي للقياس الأرسطي عند ابن تيمية
٣٧٣	أولاً: الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح
٣٨٥	ثانياً: طرق الاستدلال عند ابن تيمية
٤٠٠	ملخص وتعقيب

الصفحة	الموضوع
٤٠٥	الفصل الثاني: القياس الأرسطي عند الغزالي
٤٠٦	المبحث الأول مقدمات القياس عند الغزالي
٤٠٧	أولاً: دلالة الألفاظ على المعاني
٤١٧	ثانياً: النظر في المعاني المفردة
٤٣٥	المبحث الثاني صورة ومادة القياس عند الغزالي
٤٣٥	أولاً: مرحلة ما قبل المزج بالعلوم الإسلامية
٤٥٧	ثانياً: مرحلة ما بعد المزج بالعلوم الإسلامية
٤٨٣	ملخص وتعليق
٤٨٦	المبحث الثالث لواحق القياس عند الغزالي
٤٨٦	أولاً: مرحلة ما قبل المزج بالعلوم الإسلامية
٤٩٤	ثانياً: مرحلة ما بعد المزج بالعلوم الإسلامية
٤٩٩	ملخص وتعليق
٥٠٧	الخاتمة
٥٢٠	المصادر والمراجع
٥٣٩	فهرس المحتويات

ملخص الرسالة

الحمد لله الذي من علينا بنعمة الإيمان والتوحيد، وأخرجنا بفضل من ظلمات الشرك والجهل إلى نور الإيمان اليقين، ونحمده على أن جعلنا من أفضل الأمم وأكرمها بأن جعل منا أفضل رسله الهادي إلى صراطه المستقيم محمد - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - تسليماً كثيراً إلى يوم الدين .

أما بعد،،،،،

فإن من أهم هؤلاء العلماء الذين عم النفع بتأليفهم، وشاع في الناس كثرة اهتمامهم بهذا العلم والحرص عليه، وتعليم الناس إياه هما: شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الغزالي، فقد أودعا في كتبهما دقائق علم التوحيد ودلائله ما لا تجده بهذا الأسلوب الجميل، والتحقيق البديع المتميز في كتب غيرهما، فقد أحاطا بأطراف مسائل هذا العلم الشريف، وبذلا وسعهما في تقريب مباحثه لطلاب العلم، وكتبهما كما يقول العلماء: فاتحة خير لطلاب هذا العلم الشريف. ولأهمية شأن الإمام ابن تيمية والإمام الغزالي فانك ترا أن كثيرا من العلماء بعدهما يستقون من كتبهما الكثير الكثير من المعلومات فقد عرفا بغزارة علمهما وكثرة مؤلفاتهما، وقد كان لهما أسلوب جميل في عرض المسائل الشائكة ما لا تجده بهذا الأسلوب الجميل البديع عند غيرهما، وقد كان هذا واضحا وجليا في موقفهما من المنطق الأرسطي، والذي انقسم الناس فيه إلى موقفين إما تأييد وقبول، وإما رفض ومعارضة، فقد أيد أرسطو في منطق جماعات متعددة في زمنه وبعد زمنه إلى وقتنا الحاضر، ومن أشهر من أيده الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام ممن هو متبع لطريقته المشائية، ومن هؤلاء: الفارابي، الذي جعل المنطق مقدمة لجميع الصنائع التي تستعمل الفكر، وأنه الطريق الوحيد لتصحيح ما نلتبس تصحيحه عند أنفسنا، ومن هؤلاء ابن سينا، الذي فُتن بمنطق أرسطو حتى قال فيه: أكمل المعارف وأجلها شأنًا، وأصدق العلوم، وأحكمها تبيانًا، وهو المعارف الحقيقية، والعلوم اليقينية، ومن متأخري هؤلاء الفلاسفة: ابن رشد، والذي يعتبر من المتعصبين لمنطق أرسطو والمتبعين له جملة، بالغ في المنطق حتى جعله سبيل السعادة وأنه لا سعادة لأحد إلا بهذا المنطق، ولهذا فهو يأسف على سقراط وأفلاطون أن لم يكونا على علم به، وقرر أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق، إلا أن انتشار قبوله والتأثر به لم يكن إلا بعد الغزالي، والمقصود أن صنيع الغزالي قد أثر في شيوع المنطق، وهو أن

الغزالي استطاع أن يحسن صورة المنطق ويروج له؛ كما عارض أرسطو في منطق جماعات متعددة وكثيرة، ومن أول من عارضه أصحاب الفلسفة الرواقية، فإنهم عارضوا منطق أرسطو من أصوله الفلسفية التي قام عليها، وأقاموا منطقاً آخر يقوم على أصول غير الأصول التي قام عليها منطق أرسطو، وممن عارض منطق أرسطو ولم يقبله المتقدمون من علماء المسلمين، ونظارهم من السلف والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم، إلا أن أكثر من رفض منطق أرسطو وأشهر وأميز من رد عليه ابن تيمية؛ فإن نقده لمنطق أرسطو أحدث تحولاً في كتب المنطق، فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية، فنقد ابن تيمية نقل البحث من النقد المجمل إلى النقد المفصل، ومن النقد العائم إلى النقد الغائص في أعماق هذا العلم، ولهذا فقد أعجب به وأدرك أهمية نقده كثير من العلماء والباحثين، لذا اعتبر ابن تيمية منطقاً مجدداً وليس منطقياً عادياً؛ لأنه نازع أرسطو في كثير من أصوله واجتهد في وضع منطق جديد، وأتى بنظريات جديدة تستحق الوقوف عندها كثيراً،

هذا وقد تناولت دراستي هذه في مقدمة وبابين في كل باب فصلين وخاتمة تضمنتها أهم النتائج هي: تناولت دراستي هذه في مقدمة وبابين في كل باب فصلين وخاتمة تضمنتها أهم النتائج هي:

الباب الأول: الحدود الأرسطية بين الإمامين .

- الفصل الأول: التعريف بالإمامين ومنهجهما .أتناول فيه في مبحثين، الأول في السير والمنهج بين الإمامين، أدرس فيه السيرة بين الإمامين، والمنهج بين الإمامين، والثاني في الحياة الشخصية والعلمية بين الإمامين، ادرس فيه ، الحياة الشخصية بين الإمامين والحياة العلمية بين الإمامين

الفصل الثاني: . الحدود الأرسطية بين الإمامين .أتناول فيه في مبحثين، الأول في الحدود الأرسطية عند ابن تيمية، أدرس فيه الجانب النقدي لابن تيمية على الحدود الأرسطية، والبديل السلامي للحدود الأرسطية عنده، والثاني في الحدود الأرسطية عند الغزالي، أدرس فيه قواعد الحدود عنده، وكيفية تطبيقها والتي سماها بالحدود المفصلة .

- الباب الثاني: القياس الأرسطي بين الإمامين ويحتوي هذا الباب على فصلين هما:

الفصل الأول: : القياس الأرسطي عند ابن تيمية ، ادرس فيه في ثلاثة مباحث مقدمات القياس "القضايا" ونقده للقياس الأرسطي، ثم البديل الإسلامي للقياس الأرسطي عنده.

الفصل الثاني: في القياس الأرسطي عند الغزالي أدرس فيه في ثلاثة مباحث مقدمات القياس عنده، وصورة ومادة القياس ثم لواحق القياس عنده .

وقد تناولت دراستي هذه عن طريق كتب الإمامين بالدرجة الأولى، ثم ما كتب من الحواشي والشروح على كتبهما، مختتما دراستي باستخلاص النتائج والمقدمات الأساسية التي سار عليها الإمامين في عرض هذه المسألة ، ومما سبق أعرج على أهم النتائج التي توصلت إليها وهي :

(١) أن كلا الإمامين مع اختلاف منهجهما، وطريقة دراستهما للمنطق الأرسطي، إلا أنهما يتفقان في اعتبار أن هذا العلم من علوم الخاصة وهم العلماء، فابن تيمية وإن لم يدخل المنطق الأرسطي في علم الأصول وغيره من العلوم الشرعية كما فعل الغزالي، إلا أنه من خلال دراسته لعلم المنطق كأنه يلزم أهل العلم بدراسته والاطلاع عليه، مغيرًا قواعد المنهج فيمن سبقوه الذين كان يلتزمون تحريمه عمومًا من غير النظر فيه، وكأنه بدراسته لهذا العلم يشير إلى وجوب النظر ودراسة هذا العلم دراسة عميقة بدل الاكتفاء بتحريمه من غير النظر في صالحه وطالحه.

(٢) اتفق كلا الإمامين في أن هذا العلم لا يجوز دراسته لغير الخاصة، بل واعتبر الغزالي أن علم الكلام كذلك هو من علوم الخاصة، محرماً إياه على العامة، متفقاً في ذلك مع ابن تيمية وغيره من علماء الحديث والفقهاء الذين اعتبروا أن علم الكلام هو من العلوم التي تشوش على العامة، فهما وإن اتفقا في كون علم المنطق والكلام من علوم الخاصة إلا أنهما يختلفان في كيفية عرض وشرح مسائل هذه العلوم، بين ناقد محترف كابن تيمية الذي بين أننا أغنياء عن هذه العلوم، وبين معجب بها، مخرجاً إياها بثوب إسلامي جعل كثيراً من أتباع الذين حرموه يسيرون على منهجه.

(٣) اتفقا كلا الإمامين في كونهما من الشخصيات التي قل وجودها في زمانها، حيث وصفا بالذكاء والفتنة، ورجاحة العقل، والاهتمام بالعلم، وكان لبيئتهما التي عاشا فيها بالغ الأثر في صقل شخصيتهما، فطبيعي أن يخرج من عاش في بيئة حنبلية، وعاش مع أهل الحديث والأثر أن يخرج حاملاً لهذا المنهج، وطبيعي أن يخرج من عاش في بيئة صوفية وشافعية أشعرية أن

يخرج حاملاً لمنهجهم، إلا أنهما اتفقا في تغيير قواعد المنهج الذي عاش عليه كل منهما، تاركين بصمة خاصة أهلتهما ليصبحا أسياد الموقف، ومن جاء بعدهما لا يسعه إلا السير على منجهما.

(٤) اتفقا في كونهما لم يسيرا وفقاً لما سارت عليه مدرستيها من هذا العلم، مخالفين من سبقهما، دارسين لهذا العلم دراسة متعمقة، إلا أن تأثير مدرستيها بقي متجزراً في دراسة ومنهج كل منهما من هذا العلم الدخيل على العالم الإسلامي.

وعلى الرغم من اتفاقهما في بعض المسائل الجوهرية، التي ذكرت إلا أنهما يختلفان في كثير من الأمور كذلك أذكر أهمها وأميزها فأقول وبالله التوفيق:

(١) اختلف كلا الإمامين في طريقة عرضهما للمنطق الأرسطي ودراسته، فبينما درسه الغزالي وزينه، وحسن صورته وأوجبه على المجتهد، معتبراً أن من لم يتقن هذا العلم فلا ثقة في علومه، نجد ابن تيمية يشير إلى وجوب دراسته للنظر في أخطائه وعوارره، وتبينها لطلبة العلم، مقدماً البديل عنها مستخرجاً من القرآن والسنة من أصول التفكير والاستدلال ما يغنيننا عن هذا العلم.

(٢) لم يتقيد ابن تيمية بنسق منطقي، صارم، محدد، متوافق مع نفسه، بل إن محاولته كانت محاولة فريدة، متقدمة في الأبحاث الإسلامية، قفرت في عصرها قفزة منهجية مختلفة عن التجارب المنطقية التي زينها الغزالي وحسن صورتها، مسقطاً بذلك دعوى الغزالي، حيث انهارت معها محاولات الدقة العقلية والضبط المعياري المنطقي التي كثيراً ما دعا إليها الغزالي.

(٣) شدد الغزالي على القياس الأرسطي بقواعده الأساسية، وكان المسلمون قد عرفوا القياس الفقهي من دون شروط أرسطو، بينما رفض ذلك ابن تيمية معتبراً إياه تحكماً في التفكير، راداً الاستدلال إلى السلف، وقواعد الشريعة المبنية على الكتاب والسنة، ونظراً لذلك اختلف الكم في دراسة موقف كل منهما، حيث زاد كم الورقات في دراسة موقف ابن تيمية نظراً لما يتسم به موقفه من النقد، وإحلال البديل عن المنتقد، أما الغزالي فقد كان الكم أقل نظراً لما يتسم به موقفه من التناسق والتناغم وتكرار نفس الموضوع بزيادة بعض الشروح والتفاصيل، مع بعض التغيرات اللفظية أحياناً والأصولية، مما يتيح الفرصة لعرض موقفه في كم أقل من الكم الذي عرض فيه موقف ابن تيمية.

Message summary

Praise be to God, who has bestowed upon us the grace of faith and monotheism, and by His grace brought us out from the darkness of . polytheism and ignorance to the light of faith and certainty. Debt

“““As for after

One of the most important of these scholars whose composition has become widespread, and the people’s great interest in this science and keenness on it, and teaching people about it, are: Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah and Imam Al-Ghazali. In the books of others, they have surrounded the issues of this honorable science, and made every effort to bring its topics to students of knowledge, and their books, as the scholars say: a good opening for students of this honorable science. Because of the importance of the affair of Imam Ibn Taymiyyah and Imam Al-Ghazali, you see that many scholars after them derive a lot from their books A lot of information, they were known for the abundance of their knowledge and the abundance of their books, and they had a beautiful style in presenting thorny issues that you do not find in this beautiful and wonderful style with others, and this was clear and evident in their position on the Aristotelian logic, in which people were divided into two positions either support and acceptance, As for rejection and opposition, Aristotle supported in his logic multiple groups in his time and after his time to the present time, and among the most famous of those who supported him were the philosophers affiliated with Islam who followed his Peripatetic way, and among these: Al-Farabi, who made logic the basis of logic. Dammah for all crafts that use thought, and that it is the only way to correct what we seek to correct in ourselves, and among them is Ibn Sina, who was fascinated by Aristotle’s logic until he said in it: These philosophers: Ibn Rushd, who is considered one of the fanatics of Aristotle’s logic and those who follow him in general, exaggerated in logic until he made it the path to happiness and that there is no happiness for anyone except with this logic, and for this he regrets Socrates and Plato if they were not aware of it, and decided that human happiness depends on He assessed his rank in knowledge of logic, but the spread of his acceptance and influence with him was not until after Al-Ghazali. What is meant is that Al-Ghazali’s practice affected the prevalence of

logic, which is that Al-Ghazali was able to improve the image of logic and promote it; Aristotle also opposed in his logic many and many groups, and among the first to be opposed by the owners of Stoic philosophy, they opposed Aristotle's logic from his philosophical foundations on which he was based, and they established another logic based on principles other than the principles on which Aristotle's logic was based, and those who opposed Aristotle's logic did not accept it Muslim scholars, and their counterparts from the Salaf, the Mu'tazila, the Ash'aris and others, but more than those who rejected Aristotle's logic are the most famous and distinguished of those who responded to Ibn Taymiyyah; His criticism of Aristotle's logic brought about a transformation in the books of logic, so that the attack on Aristotle's logic was no longer represented in the form of fatwas deciding to prohibit it and not engage in it. From the floating criticism to the criticism immersed in the depths of this science, and this is why he was admired and realized the importance of his criticism by many scholars and researchers, so Ibn Taymiyyah was considered a logical again and not an ordinary logical; Because he disputed Aristotle in many of his origins and worked hard to develop a new logic, and he came up with new theories that deserve a lot .of consideration

This my study dealt with an introduction and two chapters in each chapter, two chapters and a conclusion that included the most important :results

.The first chapter: the Aristotelian boundary between the two imams

Chapter one: Introducing the two Imams and their approach. I deal with – it in two sections, the first is about the biography and method between the two Imams, I study the biography between the two Imams, and the method between the two Imams, and the second is about the personal and scientific life between the two Imams, I study in it, the personal life between the two Imams and the scientific life between the two Imams

Chapter II:. The Aristotelian frontier between the two imams. I deal with it in two sections, the first on the Aristotelian frontiers of Ibn Taymiyyah, in which I study the critical aspect of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian

borders, and the peaceful alternative to the Aristotelian limits to him, and the second on the Aristotelian limits of Al-Ghazali, in which I study the rules of the limits with him, and how to apply them which He called it .detailed boundaries

The second chapter: the Aristotelian analogy between the two imams.
:This chapter contains two chapters

Chapter one:: The Aristotelian analogy according to Ibn Taymiyyah, study in it in three sections the introductions to the analogy “the issues” and its criticism of the Aristotelian analogy, then the Islamic alternative .to the Aristotelian analogy according to him

The second chapter: On the Aristotelian analogy according to Al-Ghazali, I study in it in three sections the premises of the analogy according to him, the form and material of the analogy, then the suffixes of the .analogy according to him

I dealt with this study through the books of the two imams in the first place, then what was written from the footnotes and explanations on their books, concluding my study by drawing out the basic conclusions and .premises that the two imams followed in presenting this issue

That both imams, despite their different approaches, and the way they (١) study the Aristotelian logic, they agree in considering that this science is a special science and they are the scholars. During his study of the science of logic as if he obliged the people of knowledge to study it and see it, changing the rules of the curriculum in those who preceded it who were committed to its prohibition in general without considering it, as if by studying this science indicates the necessity of studying and studying this science in a deep study instead of being satisfied with its prohibition .without considering its good and bad

Both imams agreed that this science may not be studied by anyone (٢) other than the private. Rather, Al-Ghazali considered that theology as such is a special science, forbidden to the public, agreeing with Ibn Taymiyyah and other scholars of hadith and jurisprudence who

considered that theology is They are among the sciences that confuse the public, for even if they agree that logic and speech are special sciences, they differ in how to present and explain the issues of these sciences, between a professional critic such as Ibn Taymiyyah, who explained that we are rich in these sciences, and an admirer of them, disposing of them in an Islamic dress. He made many of his followers who deprived him .follow his approach

Both imams agreed in that they were among the personalities whose (٣) existence was diminished in their time, as they were described with intelligence, acumen, soundness of mind, and interest in science, and their environment in which they lived had a great impact in refining their personality. The hadith and the impact are to come out carrying this curriculum, and it is natural for those who lived in a Sufi and Shafi'i Ash'ari environment to come out carrying their curriculum, but they agreed to change the rules of the curriculum on which each of them lived, leaving a special imprint that qualified them to become masters of the situation, and whoever came after them could not help but follow their .path

They agreed that they did not proceed according to what their schools (٤) of this science followed, in contravention of those who preceded them, studying this science in depth, but the impact of their schools remained rooted in the study and curriculum of each of this science that is foreign .to the Islamic world

In spite of their agreement on some of the essential issues that I .mentioned, they differ in many matters

The two imams differed in the way they presented and study (١) Aristotelian logic, while Al-Ghazali studied it and adorned it, and improved its image and made it obligatory for the diligent, considering that whoever did not master this science has no confidence in his sciences, we find Ibn Taymiyyah indicating the necessity of studying it to look into his mistakes and shortcomings, and show them to students Knowledge, providing an alternative to it, extracting from the Qur'an and

Sunnah, from the foundations of thinking and reasoning, which suffices
.us from this knowledge

Ibn Taymiyyah did not adhere to a logical, strict, specific, and (٢)
compatible with himself. Rather, his attempt was a unique and advanced
attempt in Islamic research, which took a methodological leap in its time,
different from the logical experiments that Al-Ghazali adorned and
improved its image, thus dropping the claim of Al-Ghazali, With it, the
attempts at mental accuracy and logical normative control often
.advocated by al-Ghazali collapsed

Al-Ghazali stressed the Aristotelian analogy with its basic rules, and (٣)
Muslims had known the jurisprudential analogy without Aristotle's
conditions, while Ibn Taymiyyah rejected that, considering it a control of
thinking, referring to the inference to the predecessor, and the rules of
Sharia based on the Book and the Sunnah, and because of that the
quantity differed in Studying the position of each of them, as the number
of papers increased in studying Ibn Taymiyyah's position due to what
characterizes his position of criticism, and the replacement of the
alternative for the critic. Sometimes some verbal and fundamentalist
changes, allowing the opportunity to present his position in a lesser
quantity than the amount in which he presented Ibn Taymiyyah's
.position



Mansoura University
College of Arts/Postgraduate Studies
Department of Philosophy/Islamic Philosophy

Aristotelian Logic according to Imam Ibn Taymeya and Imam AL – Ghazaly –An Analytic and comparative study

Dissertation submitted to obtain a PhD in Philosophy/Islamic
Philosophy

Introduction by researcher
Mousa masoud melad kedai

Under supervision

Prof. Dr. / El-Sayed Mohamed Abdel-Rahman

Professor of Islamic Philosophy in Mansoura Literature

Prof. Dr. Adel Abdel Samie Awad
Professor of Logic in Mansoura Literature

AH / 2022 AD 1443