

الباب الثاني

موقف الأصوليين من المنطق الأرسططاليسي

حتى القرن الخامس

بحثنا في الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسططاليسي، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتداداً للعقل الهليني في العالم الإسلامي، بحيث كانت الوشائج التي تربطهم بالتفكير المنطقي الإسلامي واهية تماماً، ولهذا لفظهم المجتمع الإسلامي لفظاً تاماً. وسنبحث في هذا الباب موقف الأصوليين: علماء أصول الفقه، وعلماء أصول الدين - أي المتكلمين - من المنطق الأرسططاليسي. ثم نعرض بعد ذلك منطقيهما الخاص، وهو يتكون من مبحث الحد الأصولي، وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسططاليسين، ومباحث الاستدلالات الإسلامية.. وهي بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسططاليسين. ثم نبحث في جملة من الانتقادات التي هاجم بها علماء أصول الدين (المتكلمون) بعض المباحث الأرسططاليسية. ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص إلى المنطق الأرسططاليسي. وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية:

الفصل الأول: موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي.

الفصل الثاني: موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) من المنطق الأرسططاليسي والسبب الذي يدعونا إلى البحث في موقف علماء أصول الفقه قبل موقف علماء أصول الدين هو أن المسلمين بحثوا في المسائل العملية وفي وضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأوا البحث في المسائل الاعتقادية النظرية وتلمس منهاج لها. إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمتا منهاجاً للبحث واحد.. هذا المنهاج يكون الفصل الثالث والرابع والخامس من هذا البحث.

الفصل الثالث: منطق الأصوليين – مبحث الحد.

الفصل الرابع: منطق الأصوليين – مبحث الاستدلالات.

الفصل الخامس: لواحق مبحث الاستدلالات.

فتلك الفصول الثلاثة تعرض للنتائج الفكرية لعلماء المسلمين، فقهاء كانوا أو متكلمين. ثم سنبحث بعد ذلك في بعض الانتقادات التي وجهها المتكلمون إلى الأساس الذي يقوم عليه منطق أرسطو وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع.

الفصل السادس: نقد مبدأ الثالث المرفوع.

الفصل السابع: نقد مبدأ العلية.

هذا هو التراث المنطقي الأصولي... النموذج الأعلى للفكر الإسلامي وللحضارة الإسلامية. وقد انتقل هذا النموذج الفكري إلى دوائر العلماء، فأخذوا به وطبقوه، فوصل العلم الإسلامي إلى أوجه وبنى الحضارة الإسلامية. ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذي وضعوه؟ لم يكذب يأتى القرن الخامس الهجري حتى كان الغزالي قد دعا إلى مزج المنطق الأرسططاليسى بعلوم المسلمين، واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمى.. فعل هذا أول الأمر، وكان هذا هو عثرته الوحيدة في رحلته الباسقة في هذه الدنيا. وقد حاول آخر الأمر أن يغير فكرته عن المنطق، ويكون هذا الفصل الثامن من هذا الباب.



الفصل الأول

موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

قلنا فى أول هذا الباب إن المسلمين بدأوا البحث فى المسائل العملية قبل البحث فى المسائل الاعتقادية، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامى لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين. وهذا ما يدعوننا إلى أن نبحث موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى ومدى جهودهم فى تكوين المنطق الإسلامى قبل أن نبحث موقف علماء أصول الدين (المتكلمين).

وأول مسألة ينبغى توضيحها هى: اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت^(١)، وهذا يدل دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها. وفى الواقع إن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحثنا فى علم الأصول نفسه، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الأصوليون تبيّن ذلك وتوضحه، «فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها»^(٢)، والغاية من النص على طرق الفقه، أن يعم التعريف الدليل والإمارة. ويرى صاحب المعتمد أبو الحسين البصرى أن المراد بكيفية الاستدلال الشروط والمقدمات، وترتيبها معه، ليستدل بالطرق على الفقه^(٣). فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو

(١) البهر بهارى. مسلم الثبوت (طبعة القاهرة - بدون تاريخ) ج ١ - ص - ع.

(٢) الزركشى. البحر المحيط ج ١ - ص ١٩.

(٣) الزركشى - البحر المحيط.

منطق مسائله، أو بمعنى واسع «هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال على الأحكام». ولكن إذا كان «الأصول» منطقاً فقهياً، فهل تأثر بالمنطق الفلسفي، وقد كان هذا «قانوناً عاصماً لذهن الفيلسوف من الخطأ في التفكير»؟ لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب، إلا في ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولي.. وأى المؤثرات أثرت فيه.. وإلى أى الاتجاهات تشعب.

يجمع مؤرخو «علم الأصول» على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعي^(١)، وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمة محاولات لوضع منهج أصولي عام يحدد للفقهاء الطرائق التي يجب أن يسلكها في استنباط الأحكام. «ولم ينفرد المحدثون من باحثي المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إماماً عظيماً كابن حنبل (٢٤١هـ - ٨٥٥م) يقول: «لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي». كما يقول الجويني والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة: «إنه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الأصول ومعرفتها»، كما يقول ابن رشد: «النظر في القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد العصر الأول»^(٢).

وتستند هذه الفكرة - فيما أعتقد - إلى علل ثلاث:

أولاً: إن أقدم ما وصل إلينا مكتوباً عن المنهج الأصولي هو رسالة الشافعي. ثانياً: إن براعة وضع المنهج عند الشافعي وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة بجميع نواحي الأصول، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعي.

ثالثاً: كان الشافعي - بلا مدافع - أعظم رجل أخرجته الأمة الإسلامية، فأخفت عظمته عمل سابقيه. وقد تابعه، فيما بعد، رجال كبار أحنوا الرؤوس له، بحيث

(١) بحثنا موقف الشافعي من منطق أرسطو في باب الأصوليين ولم نبحثه في باب الفقهاء وذلك لأهميته العظيمة في نطاق الأصول مع العلم بأن للشافعي مذهباً فقهياً ممتازاً.

(٢) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (طبعة القاهرة) ص ٢٤.

نرى مفكراً ممتازاً وفيلسوفاً من الطراز الأول - وهو فخر الدين الرازي - يكتب في مناقب الشافعي، وينسب له أيضاً وضع علم الأصول^(١).

وفى الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى عهد أبعد من عصر الشافعي بكثير، بحيث لا يجب أن نعلمه فقط عند علماء الأحناف في السنوات التي تسبق عصر الشافعي، بل في عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثيرين من فقهاءهم. وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام^(٢)، فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم^(٣). بل إن فكرة القياس - وهي غاية الأصولي - لم توضع في عصر النبي ﷺ وفي عصر صحابته كقياس للأشباه بالنظائر وللأمثال فحسب - وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائي - بل وضع أيضاً في العصر الأول والعصر الثاني قواعد للقياس وشرائط للعلمة، يقول صاحب البحر المحيط: «إن الصحابة تكلموا في زمن النبي ﷺ في العلل»^(٤) ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة - وهو يرى أن البحث في هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله ﷺ - : «إن كثيراً من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وأحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس»^(٥). وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة في نطاق الأخبار.

لم يقف المنهج الأصولي ساكناً، بل أخذ ينمو وتضاف إليه طرق جديدة على أيدي مدرسة القياس على العموم، وفي العراق على الخصوص، ومن الخطأ تماماً أن نقول

(١) فخر الدين الرازي: مناقب الشافعي - ص ٥٨ - ١٠٢.

(٢) ابن خلدون: مقدمة ص ٢١٨.

(٣) الزركشي البحر... ج ١ ص ٥.

(٤) الزركشي البحر... ج ٥ ص ٢٦.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٨.

إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات أجنبية أهمها المنطق الأرسطاليسي - وكان قد ترجم إلى اللغة العربية وانتشر في أوساط مختلفة - زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجمًا. وكان المنطق الأرسطاليسي قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية^(١). أما ما خضع له المنهج الأصولي فهو أخذ بعض طرق المتكلمين، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزرکشی والإيجي^(٢). بل يقرر الإيجي أن أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام. كما أن مبحث الحد الأصولي ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبه إلى المتكلمين. ولم يكن هذا التأثر من جهة واحدة، بل كان متبادلًا. فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقًا كثيرة. وفي إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفريقيين بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التي استخدمتها الأخرى.

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية. وكان للإمام أبي حنيفة ومدرسته الفضل الكبير في إرساء قواعد المنهج الأصولي - ومن الملاحظ أن مدرسة الرأي التي أرسى قواعدها أبو حنيفة - عاصرت وأثرت في مدرسة القياس اللغوي - وكان أهم رجال هذه المدرسة الأخيرة الخليل وسيبويه^(٣). وقد قام الأحناف بإقامة الأصول على الفروع، ولم يقيموا الفروع على الأصول، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج عنه. أما إقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي. وصل المنهج إذن إلى الشافعي وكان قد مرت عليه تطورات عدة - كما رأينا - بلغت به حدًا كبيرًا من النضوج. ولا ينقص من قدر العمل الذي قام به الشافعي وصول جوهر المنهج القياسي إليه. فقد قام الشافعي بتحليل هذا المنهج ووضعه في صورة

(١) ابن النديم. الفهرست «وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئًا من كتب المنطق والطب واللغة

الفارسية...» ٢٤٣.

(٢) إمام الحرمين. البرهان - ج ١ - باب مدارك العقول، الزركشي. البحر المحيط ج ٥ ص ٨٠ - ١٢٠.

(٣) الأستاذ سعيد الأفغاني: أصول النحو ص ٨٤.

منظمة وفي منهج متكامل، وأضاف إليه أبحاثاً كثيرة أهمها المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها حين كان الكلام ملكة للعرب. وتوسع الشافعي في جميع المباحث الأصولية التي عرفت من قبل وأكمل بعضها، وأقام فروع المذهب على الأصول. فالشافعي له في وضع المنهج فضل لا يضارع، يقول الرازي: «كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه»^(١).

ويذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعي إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصاً عندما تكون دلائلها نصوصاً. أما أهل الحديث فلكثر اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لذكر الدلائل من أهل الرأي. وأتى الشافعي بمذهبه الجديد، كان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص، فعمل على أن يتلافى هذا النقص وقد قدم لنا فعلاً هذا النظام البديع الاستنباطي في الرسالة، فأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط^(٢). وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة. وكان هذا الاتجاه من الشافعي - كما يقول مصطفى عبد الرازق - هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يعنى بالجزئيات والفروع، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها «وذلك هو النظر الفلسفي»^(٣). وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعي في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات اليونانية، بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفاً: «الشافعي فيلسوف في أربعة

(١) فخر الدين الرازي. مناقب الشافعي. ص ٩٨ - ١٠٢.

(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤) ص ٢٣٠.

(٣) المصدر عينه. ص ٢٢٠.

أشياء. في اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقهاء^(١) ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الأفلاطونية كان لها أثر بالغ في تكوين «الأورجانون» فقد وجد الشافعى قبله مناهج أصولية أثرت في تكوين «الرسالة».

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة، هي كل ما دخل في منهج الشافعى وأثر عليه؟ أو بمعنى أضيق - هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية - كالمنطق الأرسططاليسى؟ فيما أعتقد ما يأتى:

أولاً: إن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير. ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسه: «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً كبيراً لفعلت. ولكن ليس الكلام من شأنى»^(٢). واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم، وهذان علما نظريان لا بد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه.

ثانياً: معرفة الشافعى للغة اليونانية - على ما يذكر أبو عبد الله الحاكم فى كتابه مناقب الشافعى، الباب الرابع والعشرون - من أن الشافعى كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب: «أعرف ما قالت الروم مثل أرسططاليسى ومهراريس وفرفريرىوس وجالينوس وبقراط وأسد فليس بلغاتهم»^(٣).

ثالثاً: إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعى يشارك أرسطو فى اعتبار القياس الأصولى - وهو التمثيل عند أرسطو - ظنياً^(٤).

غير أن هذه الأسباب التى استخلصتها من تراجم الشافعى أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسالة بالمنطق الأرسططاليسى. فمن غير المحتم أن تكون

(١) المصدر عينه. ص ٢٣١.

(٢) السيوطى. صون... ص ٦٦.

(٣) ابن النديم. مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٢٣٢.

(٤) الشافعى. الرسالة، طبعة القاهرة سنة ١٣١٢: ص ١٢٣.

معرفة الشافعي للمنطق الأرسطاليسي علة لتأثره به في وضع منهجه، فقد عرف علم الكلام وحججه، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به^(١)، وكانت عناصر كثير من المنهج الأصولي نفسه قد تكونت من قبل، وأتى الشافعي - بعقل تركيبي نافذ - فأقامه ثم أضاف إليه عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين أو - على العموم - مباحث خاصة بالكتاب والسنة وبجانب هذا كانت هناك طرق عقلية أو مدارك للعقول يلجأ إليها نظار المسلمين وفقهاؤهم. بل حتى هذه الطرق لم يلجأ إليها الشافعي في رسالته، وكان أولى أن يتأثر بها من أي منهج آخر. أما صوغ الشافعي للأصول في منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر عربي إسلامي.

أما معرفة الشافعي لليونانية فليست برهاناً واضحاً على دخول المنطق الأرسطاليسي في أصول الشافعي، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية. حقاً إن في الرسالة نظاماً منطقياً لا شك فيه، ولقد كان لمصطفى عبد الرازق الفضل في تنبيهنا إلى مظاهر هذا النظام واكتشاف الاتجاه المنطقي - في الرسالة - إلى وضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم أخذ الشافعي في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وعرضه لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمهيد إلى تخير ما يقتضيه منها. ومن مظاهر هذا النظام أيضاً أسلوبه في الحوار المشبع بصور المنطق ومعانية «حتى لتكاد تحسه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي - حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة»^(٢) لسنا ننكر كل هذا، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدوداً منطقيية أرسطاليسية تقوم على فكرة الماهية وتقسيمها إلى أجناس وفصول،

(١) السيوطي. صون.. ص ٣٤٠ انظر الباب المقبل.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد ص ٢٤٥.

ولم يكن هذا الأسلوب الجدلي المنطقي أسلوب المنطق الأرسططاليسي القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجودة في الأورجانون بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف في جوهرها مباحث الأرسططاليسين المنطقية. بقيت المسألة الأخيرة وهي اعتبار نتائج القياس الفقهي ظنية أو احتمالية، ومشابهته في هذا للتمثيل المنطقي الأرسططاليسي وفي الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهي العام الذي يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها. ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقاً لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعي بل سترى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلاً إلى اليقين - إذا ما طبق في المسائل اليقينية وسنرى أيضاً أن هذا القياس شيء آخر غير التمثيل، ويخالفه في جوهره وفي الأساس الذي يقوم عليه.

ولم يكن موقف الشافعي من المنطق الأرسططاليسي سلبياً فحسب، فاقصر على عدم التأثر به، بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة هذا المنطق مهاجمة شديدة تصل إلى حد التحريم^(١).

وعلى هذا الهجوم بعلى مختلفة أهمهما: استناد المنطق الأرسططاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية، فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض. وسنعود إلى بحث قيمة هذا النقد في بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو. غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجح لنا معرفة الشافعي باللغة اليونانية. وهو ما ذكرناه من قبل وعلى العموم يمكننا أن نقول: إن الشافعي لم يصدر في هجومه على المنطق الأرسططاليسي عن اتجاه خاص ومزاج فردي. ولكن عن الإسلام ذاته.. هذا الإسلام الذي لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق - لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفية - وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعي».

(١) السيوطي. صون... ص ٥.

استمرت رسالة الشافعي سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية في العالم الإسلامي. ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن، حين بدأ الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (٣٣٠هـ - ٩٣٢م) يضع شرحه عليها. وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة^(١)، ولكن لم يصل إلينا مع الأسف شيء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثيرها بأي أثر خارجي، ومدى معاونتها في تطور المهج الأصولي. إلا أنه من المقرر أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الأرسططاليسي. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية في تاريخ علم الأصول، وبالرغم من أن كثيراً من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وبيعض آرائهم. أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفي المذكور آنفاً، وحسان بن محمد القرشي الأموي أبو الوليد النيسابوري (٣٤٩هـ - ٩٦٠م) ومحمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي (٣٦٥هـ - ٩٧٥م) والحافظ أبو بكر الجوزقي محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري الشيباني (٣٨٨هـ - ٩٩٨ - ٩٩٩م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولي ويوسف ابن عمر وجمال الدين بن قسي أو ابن الفاكهاني وأبو قاسم عيسى بن ناجي، وليس لهؤلاء الشراح الخمسة تراجع.

أما التطور الحقيقي في علم أصول الفقه - فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه^(٢). وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين: الأصوليين الفقهاء، والأصوليين المتكلمين.

أما الأولون فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية، ويمثل هذا القسم فقهاء الحنفية، ومن أئمتهم المتقدمين: الدبوسي (٤٣٠هـ) وقد كتب في القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه، وكان له أكبر الأثر في المعاونة

(١) استندنا في هذا إلى البحر المحيط للزركشي «مخطوط» وطبقات الشافعية للسبكي في مواضع مختلفة.

(٢) ابن خلدون. مقدمة ص ٣١٩.

على إكمال المنهج الفقهي^(١)، وكتابه هو «تأسيس النظر» ثم كتب البزدوى كتاباً مطولاً «كشف الأسرار» ثم جمع ابن الساعاتى^(٢) (٦١٤هـ) بين طريقتى المتكلمين والفقهاء مستنداً إلى كتابى الأحكام للآمدى وكشف الأسرار للبزدوى فى كتاب سماه «بدائع النظام». ثم كتب الإمام الشاطبى (٧٩٠هـ) كتاب الموافقات، وللشاطبى فى الموافقات موقف هام فى وضع المنهج الأصولى. فى صورة متكاملة، بل أرى أنه أتم وضع المنهج عند الشافعى. وسار أيضاً على هذا النهج شهاب الدين القرافى (٦٨٤هـ) وله كتاب الذخيرة، وكتاب أنوار البروق فى أنواء الفروق ثم كتب السبكى كتابة المشهور «جمع الجوامع» وقد اقتصر السبكى فى هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشواهد، وقد شرح هذا الكتاب شروحاً عدة كان أهمها شرح المحلى^(٣) (٧٦١هـ) وشرح الزركشى (٧٩٤هـ). وهذه الكتب كلها بين أيدينا، وقد خلت من أى تأثير بالمنطق الأرسطاليسى.

أما القسم الثانى فهم المتكلمون - أشاعرة كانوا أو معتزلة^(٤). وهنا نرى محاولة عقلية بحتة تقوم على تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية، وتستند فى هذا إلى الاستدلال العقلى والبرهنة النظرية^(٥) فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية، ووضعت تلك الطرق - وخاصة طريق القياس - فى صورة عقلية مجردة. ودخلت أبحاث كلامية كثيرة. لما كان علم الكلام معتبراً واحداً من مصادر هذا العلم الثلاثة، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولدى الفقهاء حتى الظاهرية منهم أما عن المعتزلة فكما أنه

(١) المصدر عينه ٣١٩.

(٢) مظفر الدين أحمد بن على المعروف بالساعاتى.

(٣) جلال الدين بن أحمد المحلى الشافعى المولود بمصر.

(٤) لم نذكر الشيعة، وإن كانت لهم أصول خاصة، وسبب إغفالنا لهم أنهم لم يتكلموا فى القياس وهو

أساس بحثنا هنا.

(٥) الفزالى المستصفى (طبعة القاهرة ١٣٢٣) ج ١ ص ١

ابن حزم (على بن أحمد) ١٤٥٦هـ - ١٠٦٤م الأحكام (طبعة الأستاذ الشيخ أحمد شاکر - القاهرة سنة ١٩٤٥هـ) المجلد الأول - الكتاب الأول جميعه.

لم تصل إلينا كتبهم فى علم الكلام^(١). لم تصل إلينا كتبهم فى علم الأصول، وخاصة كتاب العهد للقاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى^(٢) (٤١٦هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية - وعلى الخصوص لدى أبى هاشم الجبائى مفكر المعتزلة العظيم - من كتب المتأخرين من أهل السنة - وسيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة، ودراسة هذه النصوص الباقية من المعتزلة تشعر تمامًا بأنها لم توضع على طريقة الأرسطاليسيين، بل على طريقة الجدليين من نظار المسلمين.

أما الأشاعرة فقد احترزوا أيضًا بأصولهم عن منطق أرسطو. وتجد هذا واضحًا لدى عدو ممتاز للتراث اليونانى - أبى بكر الباقلانى - وهو شخصية ضخمة لم تبحث بعد.. ولم يصل إلينا إنتاجها الأصولى إلا خلال كتب المتأخرين أيضًا.

ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٤٨٨هـ) وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى - إلا أنه تسنى لى بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فكتب لى أنه، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسى فى نقايل كثيرة، إلا أنه تأثر به إلى حد ما. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه. فكما أنه خالف متكلمى أهل السنة فى القول بالواسطة أولاً^(٣)، ثم وافق أبى هاشم الجبائى فى أقوال له كثيرة^(٤)، يقول ابن تيمية عنه: «واستمد من كلام أبى هاشم الجبائى على مختارات له، ولقد خرج على طريقة القاضى وذويه فى مواضع إلى طريقة المعتزلة»^(٥)

(١) وصل إلينا من كتب المعتزلة الكلامية: المغنى للقاضى عبد الجبار وقد طبع عدد من أجرائه، كما وصل إلينا: شرح الأصول الخمسة لنفس المؤلف. ولقد أثبتت هذه الكتب التى نشرت حديثًا الرأى الذى ناديت به من قبل - منذ عام ١٩٣٩م ومستندًا على شذرات باقية من تراث المعتزلة - أثبتت هذه الكتب أن المعتزلة لم يقبلوا المنهج الأرسطاليسى كمنهج لأبحاثهم.

(٢) نشر المعتمد حديثًا، وهو على طريقة نظار المسلمين وليس فيه أثر لمنطق أرسطو.

(٣) إمام الحرمين. البرهان (مخطوط) ج ١ فصل عن حد العلم وحقائقه.

(٤) ابن تيمية السبعينية ص ١٠٧.

(٥) إمام الحرمين. البرهان - نفس الصفحات السالفة.

فكما أنه خالف الجمهور في كل هذا، نراه يخالفهم أيضاً في محاولته مزج المنطق الأرسططاليسي بالأصول، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبي حامد الغزالي، مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية.

ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستقصى، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً. وعلى هذا الأساس، اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين غير أن مادة المستقصى قد خرجت على طريقة الأصوليين بل إن شفاء العليل للغزالي إنما هو قطعة نادرة من أصول الفقه على طريقة المتقدمين.

ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسططاليسي ويفردون في أول كتبهم فصلاً خاصاً لما أسموه «المقدمات الكلامية»^(١) أو «المقدمات الداخلة» يخلصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طورا وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليوناني - أرسططاليسياً كان أو رواقيا - مباحث الألفاظ. أما مبحث القياس فقد استمر - حتى بين أيدي الأصوليين المتأخرين - بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليوناني أرسططاليسياً كان أو رواقياً.

ولن نعرض في هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية، فقد سبق أن عرضنا لنماذج المنطق اليوناني بين أيدي شراحه الإسلاميين. وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشروح الجمة التي كتبها الإسلاميون والتي حللت عناصرها في الباب السابق ولكن سنعرض لهذا المنهج الأصولي الكلامي لأن المتكلمين يتشاركون فيه - كما سنرى بعد - كما عرف قبل القرن الخامس.

ولن أخوض في الأبحاث اللغوية فإنني سأعود لعرض هذه المباحث اللغوية في كتاب تال مع ملاحظة أن المباحث الأصولية اللغوية ليست من نوع علوم اللغة

(١) الزركشي. البحر المحيط ج ١ ص ٩.

أو النحو العادية، فقد دقق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة. إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة: فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصوليون باستقراء يزيد على استقراء اللغوي. فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة^(١). وقد انعكس المنهج الأصولي - خلال تطوره أيضاً. فنشأ علم أصول النحو على طريقة المنطق الإسلامي البحث، بعيداً عن منطق أرسطو.

هذا هو تاريخ المنهج الأصولي.. استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسططاليسي، وأن هذا المنهج قد تكون منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير، حتى وصل إلى أيدي الشافعي. فأقامه علماً متفق الأجزاء متناسق الأطراف.. وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية. ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي: علم الأصول الفقهي وعلى الأصول الكلامي. وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس، فمزج المسلمون المنطق الأرسططاليسي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق.

هذا هو موقف علماء أصول الفقه - فقهاء كانوا أو متكلمين. فما هو موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الأرسططاليسي؟ هذا ما سنبحثه في الفصل القادم.



(١) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام (مسلم الثبوت).

الفصل الثانى

موقف علماء أصول الدين - المتكلمين - من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

بحثنا فى الفصل السابق موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس، ووصلنا إلى أن هؤلاء العلماء لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى. وسنحاول فى هذا الفصل أن نبحث موقف علماء أصول الدين من المنطق. وأول ما نراه حول هذا الموقف فكرة شائعة لدى مؤرخى الفكر الإسلامى وخاصة المستشرقين: وهى أن المتكلمين الأولين كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو فى جدلهم اللاهوتى. ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد. فإنها سادت حتى الآن، وربما عاون على تدعيمها الحجج الآتية:

إن المعتزلة بدأوا حجاجهم الدينى مع النصارى فى وقت مبكر، وكان قد حل مكان المسيحية الأولى - الساذجة - مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليونانى، أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون فى جدلهم الدينى - كما قلت فى المقدمة - بالمنطق الأرسطاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية. ولم يكن مما يقنع هؤلاء النصارى فى جدلهم البراهين الشعرية أو الاحتجاجات الخطابية وهم يتكلمون فى اتحاد اللاهوت والناسوت فى المسيح وتوحد الأقانيم وتعددتها. فكان من المعقول إذن ألا يبدأ المسلمون هذا النقاش وهم خلو من معرفة منطق أرسطو، وخاصة أن يوحنا الدمشقى كان يعتبر الإسلام فى كتاباته التى يناقش فيها، ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً:

أولاً: اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين فى مبحث الحد، ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسى^(١).

(١) السهروردى. حكمة الإشراف. ص ٥٨. السيوطى. صول: ص ٢٠٨

ثانياً: رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطاليسي. ويذكر لنا ابن خلدون (٧٨٥هـ - ١٤٠٦م): «أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابتها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد»^(١). ووصلت إلينا مقتطفات من كتاب الآراء والديانات لابن النوبختي الشيعي، وفيها نقد للشكل الأول^(٢).

ثالثاً: أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلاني^(٣) (١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين^(٤) وكثيرين من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو. بل إننا نرى مفكراً عقلياً - يكاد يكون إسماعيلياً - هو أبو سليمان السجستاني، يصرح بهذا النقد، وسيأتي هذا بعد.

رابعاً: يقرر العامري (٣٨١هـ) وهو فيلسوف من مدرسة الكندي - أن طائفة من المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية في الزرارية على صناعة المنطق، وأنهم احتجوا على ذلك بحجج منها: أنهم لم يحصلوا إلا على ألفاظ منغلقة وألقاب مستغربة - ومنها أن المقتدر بفهمه على استعمال المقاييس ذو غنية عن صناعة المنطق^(٥).

خامساً: الكتب الكثيرة التي ألفت في نقد المنطق الأرسطاليسي، ككتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب، والآراء والديانات لابن النوبختي. وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا علي الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار كتبوا في نقد المنطق الأرسطاليسي^(٦) وكتب القاضي عبد الجبار في أيدينا الآن وهي مخرجة على الطريقة القديمة لنظار المسلمين، ويستخدم القاضي عبد الجبار - في أكثر مواضع كتبه - قياس الغائب على الشاهد وهو عملية استدلالية إسلامية. ونقد أبو العباس الناشئ

(١) ابن خلدون. مقدمة... ص ٣٣٦.

(٢) السيوطي: صون: ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٣) أبو بكر بن محمد الطيب بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني.

(٤) ولد إمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجويني في الثامن عشر من المحرم سنة ٤١٩هـ وتوفي ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٨٧هـ.

(٥) العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام. ص ٩٣، ٩٤.

(٦) السيوطي: صون ص ٢٠٧ وابن القيم: مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧.

المعتزلي المنطق الأرسططاليسي كما ورد في مناقشة السيرافي (٢١٨هـ - ٩٧٨م) لأبي بشرمتمى بن يونس (٣٢٨هـ - ٩٣٩م) «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقد عليكم وتتبع طريقكم وبين على خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدت على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم من وهم»^(١). ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو يقول صاعد: «وَأَلْف كتاباً أسماه التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسططاليس واضح هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»^(٢) وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدينا، وهو يخرج على هذا المنطق في بعض المواضع، وإن كان يتابعه أيضاً في كثير من مباحثه، ولكنه لم ينظر إليه - كما نظر إليه المشاؤون الإسلاميون - على أنه قانون معصوم يخلو من الخطأ. ويمكن تفسير هذا الموقف في دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخاً معتزلياً كابن المرتضى (١٤٠هـ - ٧٦٠م) يقول عن أبي الحسين البصري: «كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»^(٣). ويردد ابن المرتضى - في فقرات عدة - كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل. وقد انعكس موقف المعتزلة من المنطق الأرسططاليسي ومهاجمته - ووضع منطق أو منهج إسلامي خاص على النحاة من المعتزلة بل إن أئمة القياس في النحو سيبويه والفراء وأبو علي الفارسي والرماني، وابن جنى والزمحشري كانوا معتزلة^(٤).

- (١) أبو حيان التوحيدى: المقاييسات: ص ٥٥٥ - ياقوت: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان «طبعة القاهرة» ج ٣ ص ١١٩.
- (٢) صاعد طبقات الأمم ص ١١٨.
- (٣) ابن المرتضى: المنية والأمل شرح الملل والنحل ص ٩٦.
- (٤) الأستاذ سعيد الأفغانى: في أصول النحو ص ١٠٣.

ولكن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليسى وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده، فلاشك - وقد كانت لهم فلسفة خاصة - أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو، وأن يكون نظرهم قائمًا على أسس منطقية خاصة. فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الأرسطاليسى فإنهم أقاموا مبحثًا آخر للحد، وكذلك وضعوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومدارك للعقول تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسطاليسى ولواحقه. ويثبت أن المتكلمين استخدموا منهجًا للمبحث غير المنطق الأرسطاليسى ما يأتي:

(أ) أن الغزالي (٥٠٥هـ - ١١١١م) يهاجم هذا المنهج الذى يخرج عن منطق أرسطو فى أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم واضطروهم إلى تسليمها لا القانون العقلى - وهو عنده منطق أرسطو وقضاياها. الذى يقرر أن البديهيات وحدها هى التى ينبغى تسليمها - ولكن مجرد شهرتها وتوافرها^(١) (وهى ما يسميها صاحب المواقف بالمقدمات الضعيفة)^(٢). وما كان يراه فى عدم اهتمام المتكلمين بالبديهيات، وخروجهم فى أبحاثهم عنها: «فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية فيشكك فيها ولا يتشكك فى الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجادة الجليات»^(٣). ولعل الغزالي يشير إلى تلك النظرية التى كانت تترد فى أوساط المسلمين «نظرية الواسطة» والتى تنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أى مبدأ الثالث المرفوع. وفى فقرة أخرى: «إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء فى مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحIRON فيها وتتخبط عقولهم فى تنقيحها»^(٤). ويلاحظ

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال من ٧٩ - ٨٠.

(٢) الإيجي: المواقف ج ٢ ص ٤٤.

(٣) الغزالي: معيار العلم ص ١٦٠.

(٤) الغزالي: معيار العلم ص ١٦٠.

أن كلمة الجدليين تطلق على طائفة من المتكلمين والأصوليين لم يأخذوا بالمنطق الأرسططاليسي، بل كانت لهم قواعد وأنظمة خاصة في المناظرة والمجادلة. يمكننا أن نستخلص من كلام الغزالي أنه يشير إلى منهاج خاص للمتكلمين.

(ب) ما يقوله إمام الحرمين: «رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً ننقله ثم نبين فساد»^(١). وهذا يثبت تماماً أن للمسلمين منهاجاً في البحث العلمي مستقلاً، لأن إمام الحرمين أخذ - إلى حد ما كما بينا في الفصل السابق - بالمنطق الأرسططاليسي. (ج) احتقار ممثلي الفكر الهليني في العالم الإسلامي - شراحاً كانوا أو مترجمين للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسططاليسي. يذكر القفطي^(٢) (٦٤٦هـ) أن يحيى ابن عدي (٣٦٥هـ - ٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم من الأيام وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى، فرفض يحيى قائلاً: «هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم».

(د) اعتبار «الكلام» نفسه منهجاً للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجاً للعلوم العقلية؛ فإن شارح المقاصد يرى أن من أتم الأسباب التي من أجلها سمي علم الكلام باسمه «أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات».

(هـ) يقرر ابن تيمية (٧٢٩هـ) صراحة وجود قانون امتازبه المتكلمون فيقول: «وكان للغزالي قانون هو المنطق، أما أبو بكر بن العربي فقد وضع قانوناً آخر مبنياً على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني»^(٣). ويذكر في فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا: «الطريق هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم»^(٤) وهذا الطريق غير طريق

(١) إمام الحرمين. البرهان «مخطوط»، ج ١ باب مدارك العقول.

(٢) القفطي هو جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، أخبار العلماء بأخبار الحكماء طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠ - ص ٥.

(٣) شرح المقاصد ج ١ ص ٥.

(٤) ابن تيمية. موافقة صريح المقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٣.

المناطقة، بل هي أدلة خاصة^(١) ويردد ابن تيمية هذا في مواضع كثيرة من كتبه، كما أن ابن السبكي يردد أيضاً^(٢).

(و) ما يذكره ابن خلدون (٧٨٠ هـ - ١٤٠٦ م) من أن أبا بكر الباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها «أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»، وأن هذه الطريقة كانت فناً نظرياً قائماً بذاته، ثم جاء إمام الحرمين، فوضع في هذه الطريقة كتاب الشامل وأن في هذا الكتاب نفسه شرحاً للطريقة القديمة للمتكلمين. ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسي، وفي ضوء هذا المنطق نظروا في القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وتكونت طريقة أخرى هي «طريقة المتأخرين» مستمدة من منطق اليونان رواقياً كان أو أرسطاليسياً وقائمة عليه^(٣).

(ز) ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن الكلام «ليست له مبادئ تبين في علم آخر، إنما هو مستغن في نفسه عما عداه»^(٤) ويقرر السيالكوتي أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاليسية^(٥).

(ح) يذكر ابن رشد^(٦) (٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية وهو يعبر بهذا عن منطق المتكلمين المخالف لمنطق أرسطو. أما قوله بأنها دلائل وطرق خطابية فذلك لأنه كان يريزح تحت وطأة المنطق الأرسطاليسي وقد بهره أشد البهر فلم ير حقيقة سواه.

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين في العصر الكلامي الأول حول تكون المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتي:

(١) السيوطي: صون.. ٢٦٤.

(٢) ابن السبكي: مبيد النقم ص ١١٤.

(٣) ابن خلدون. مقدمة ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٤) شرح المواقف. ج ١ ص ٥٥.

(٥) ولد ابن رشد ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م ومات في مراكش في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ ١٠ يناير سنة ١١٩٨ م.

(٦) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٣٥.

أولاً: رفض المنطق الأرسطاليسي كمنهاج للبحث ومهاجمته.

ثانياً: الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل. وقد استمر هذا المنهج في الفترة الأولى في جميع دوائر المتكلمين - معترلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو ماتريدية - بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسي. أما مزج المنطق الأرسطاليسي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين^(١). غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي، ومع ذلك فقد بقي لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة - وسنبين هذا فيما بعد - وبقي لمنهاج المتكلمين الأولين أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا بها في جدلهم. ما هي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاليسي؟ يمكنني أن استنتج ببساطة أن العلة في هذا هي أولاً: أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو - وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقيا القرآن - فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه أيضاً. ثانياً: أن المتكلمين - وقد رفضوا فيزيقا أرسطو. وكانوا ذريين - أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ لأن منطق أرسطو يستند على فيزيقاه.

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين، طبقاً لما لدينا من مصادر، مع ملاحظة أن هذا المنطق الإسلامي استخدمه الأصوليون - علماء أصول الفقه - قبل المتكلمين. ولذلك سنعبر عن علماء هاتين الفرقتين بالأصوليين (علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين) ثم نعرض بعد ذلك موقف المتكلمين من قانون بديهى هو قانون عدم ارتفاع النقيضين - الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع - ثم نقدم لمبدأ العلية. ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامي الخاص إلى منطق أرسطو.

(١) ابن خلدون ص ٣٩٩ - ٣٤٧ - ٣٤٨، ابن السبكي - مبيد النقم ص ١١٤.

الفصل الثالث

منطق الأصوليين: مبحث الحد الأصولي

كانت النتيجة التي وصلنا إليها في الفصلين السابقين أن الأصوليين - علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمين) لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق. وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجاً للمبحث أو منطقاً واحداً. ولكن ما هو هذا المنطق الأصولي الذي استخدمه الأصوليون؟ هذا المنطق الأصولي في الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمي الذي وضعه الأصوليون لكي يسيروا عليه أبحاثهم، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا، أو من الصفة الميتافيزيقية.. تلك الصفة التي جعلت المنطق الأرسطاليسي كأنه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الوجود *La science de la pensee necessaire en tant qu identique avec petre* أو كما يدعوه الهجليون علم الفكرة المجردة^(١) *La science de l'idee pure*، وخلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقاً عملياً، أو بمعنى أدق منطقاً *pragmatique* يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية. وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين، المبحث الأول هو مبحث الحد، والمبحث الثاني هو مبحث الاستدلالات. وسنبحث في هذا الفصل مبحث الحد - كما عرفه الأصوليون - طبقاً لشذرات قليلة بقيت لنا عنه في كتب المتأخرين.

إن الحد عند أرسطو - كما نعلم - هو قمة العلم، والتوصل إلى الماهية بالحد هو غاية الفكر الأرسطاليسي كله. فإذا كان الأصوليون قد خرجوا عليه ووضعوا تصوراً جديداً للحد، فإنهم يكونون قد خرجوا نهائياً على روح العلم اليوناني ومنهجه.

Hamelin: Le systeme d'Aristotele. 93. (١)

إن الحد عند أرسطو - كما رأينا - هو المعرف للماهية أو للذات أو إنه الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمستول عنه. وهذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون - وكان عليهم أن يرفضوها - وأوردوا عليها الاعتراضين الآتين: أولهما: أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال. ثانيهما: أن الحد ليس معرفاً للماهية أو موصلاً للكنه، لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته لكن حد الشيء هو معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود. وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الأرسطاليسي مخالفة تامة، وسنوضح هذا توضيحاً أكثر.

إن تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفها اتفق؟ أما الأرسطاليسيون - وغايتهم من الحد حصر الذاتيات - فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصاً أي يرجع إلى وصف حقيقة المحدود، فالحد إذن «هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته» أما عند الأصوليين - وغايتهم من الحد مجرد التمييز - فيرجع الحد إلى قول الواصف، أي إنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه. يقول الباقلاني - وهو ممثل الفكر الأصولي الأول - «الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده. وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالمًا إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها فسحقاً»^(١) ولذلك عرف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به - والمعرفة كما كان مفهوماً هي العلم. وينكر إما الحرمين هذا بشدة، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المستول عن حده، وبها تميزه الذاتي عما عداه، ولن يوصل تغاير العبارات وإبدال لفظ بلفظ إليها^(٢).

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبي الحسين البصري للعلم^(٣) أنه ينحو أيضاً هذا المنحى اللفظي، فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره، ولم يلجأ

(١) إمام الحرمين. البرهان (مخطوط) ج ١ فصل - حد العلم وحقيقته.

(٢) المصدر نفسه. نفس الفصل.

(٣) الآمدى. الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ٢٨٦.

فى تعاريفه إلى أى من أنواع الحدود الأرسطاليسية. بل إن الحد لدى المتكلمين جميعاً إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بيه وبين غيره، يقول ابن تيمية «..المحققون من النظر يعلمون أن الحد فائده التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، وليس فائده تصوير المحدود وتعريف حقيقته»، ويرى ابن تيمية أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين ومن هذا حذوهم من متفلسفة الإسلاميين، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبداً فكرة التوصل إلى الماهية، وإنما أدخل هذا فى كلام علماء أصول الدين والفقهاء بعد الغزالي فى أواخر القرن الخامس وأوائل السادس، وهم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى تحت تأثير دعوة الغزالي إلى استخدام المنطق. وأما سائر النظر من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره. بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره. ولا يجوز أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره. وهنا تقرير واضح من مؤرخ نقد المنطق عند المسلمين، فإن مفكرى الإسلام الأوائل - وهم المعبرون عن روح الإسلام الحقيقى وعن منهجه - لم يقبلوا فكرة الماهية الأرسطالية وتكونها من أفكار عامة كالجنس العام واشتراط الفصل والخاصة مما يميز بين المحدود وغيره، وإنما يحدون فقط بما يطرد وينعكس مع المحدود، فاستخدموا فكرة الطرد والعكس فى المحدود كما سيستخدمونها فى حركة الاستدلال القياسية كما سترى بعد.

ويقرر ابن تيمية أن ذلك مشهور فى كتب أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى إسحق وابن فورك والقاضى أبى يعلى وابن عقيل والنسفى وأبى على وأبى هاشم

وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيصم وغيرهم^(١) وفي فقرة أخرى يقول ويؤكد: «ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقين كما جد في ذلك متأخروهم»^(٢) ويقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون: «الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدوداً ومعرفاً»، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الأرسطاليسي: فالأول «يفيد تمييز صورة عما عداها»، والثاني «يحصل في الذهن صورة غير حاصلة». ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطق، وينتهي إلى القول بأن هناك فرقاً بين الاثنين^(٣). ويرى الزركشى أن أئمة الكلام والأصول يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره، ثم ينقل عن إمام الحرمين «أن القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره، أما المناطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير»^(٤) أي تصوير الماهية.

هناك إذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسطاليسين. فإن المنطق الأرسطاليسي يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عن غيره دون تتميم حقيقته بمقوماتها إخلالاً بالحد، فإذا عرفنا «الإنسان» بأنه جسم ناطق، وحذفنا - ذو نفس حساس متحرك بالإرادة - اعتماداً على أنه لا شيء غيره جسم ناطق، كان هذا التعريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولي وهو - من بين المتقدمين - الوحيد الذي خالف هذا الاتجاه، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسي. وإذا كان الحد عند المناطقة الأرسطاليسين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقي هو ما اشتمل على مقومات الشيء المشتركة والخاصة، فهو يتوقف - كما هو مفهوم - على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح: إيراد الجنس أولاً، ثم الفصل ثانياً.

(١) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقين (طبعة بمباي ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م) ص ١٤ - ١٥.

(٢) السيوطي. صون... ص ٢٠٨.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج ١.

(٤) الزركشى: البحر المحيط ج ٩ ص ٨٥ وابن تيمية ص ٩٧.

أما الأصوليون فالبعض منهم أنكروا أن يتكون الحد من أى نوع من أنواع الماهيات^(١) وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظياً بحثاً، فيميز المحدود عن غيره بدون تقييد بفكرة الذاتيات أو العرضيات والبعض الآخر يرى أن الحد يتكون من ماهية اعتبارية، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشيء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره^(٢). وكلا الاتجاهين لا يوافق على استناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الأرسططاليسيون. ولكن الفريق الثانى من الأصوليين اشترط مع ذلك الاطراد والانعكاس، أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه. يقرر إمام الحرمين أن «الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الأصوليين إلا بهما»^(٣).

وإذا كان الحد عند الأرسططاليسين هو تعريف الشيء بالتوصل إلى ماهيته.. أى لا بد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً، حتى يعلم المشترك بين الأشياء المشتركة فى شيء واحد أى «الجنس». والقدر الذى تنفصل به كل واحدة منها عن الأخرى.. أى «الفصل» - فمن الصعوبة التوصل إليه، وقد لا حظ ابن سينا هذا من قبل. أما الحد الأصولى فهو فى غاية السهولة، لأنه إذا كان الحد تفصيل مادل عليه اللفظ إجمالاً، فلا عسر فى اقتناصه^(٤).

يقول أبو البركات البغدادي رداً على ابن سينا: «الحدود فى غاية السهولة، لأن الحدود هى الأسماء والأسماء أسماء الأمور المعقولة، وكل أمر معقول فلا بد وأن يعقل.. إن كمال المشترك أى شيء هو وما هو، وكمال جزء المميز أى شيء هو، فكان الحد سهلاً من هذا الوجه»^(٥) ويقول فخر الدين الرازى فى الملخص: «الإنصاف أنه إن كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان سهلاً، وإن كان الغرض معرفة

(١) ابن تيمية: موافقة صريح المنقول ج ٣ ص ٢٢٢.

(٢) الزركشى. البحر ج ١ ص ٨٥.

(٣) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٨٤.

(٤) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٨٤.

(٥) أبو البركات البغدادي. المعتمد ج ١ ص ٦٥.

الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة»^(١) ويرد ابن تيمية أيضًا هذا: «عسر الحد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحد تصويره وليس كذلك»^(٢).
فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الأرسطاليسى من أنه المعرف للماهية، أما إذا كان قصد به التمييز غير الذاتي بين المحدود وغيره، كان في غاية السهولة.

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره - فما هي طريقة اكتشافه؟ قد رأينا طرقًا كثيرة لاكتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسى. وهذه الطرق هي الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب: وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هي التي لجأ إليها أرسطو مع نقضه الطرق الأخرى، وتابعه المشاؤون الإسلاميون متابعة تامة. ورأينا المفكرين الإسلاميين يأخذون بالطرق الأخرى - على خلاف مذهب أرسطو.

أما الأصوليون فلم يقبلوا شيئًا من هذه الطرق - وخاصة طريق التركيب عند أرسطو.. يقول الزركشى: «إن من شروط الحد عند الأصوليين أن لا يكون مركبًا على خلاف وتفصيل، فعند المنطقيين لا بد في الحد من التركيب، ومنعه المتكلمون»^(٣) ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين. وينقل الزركشى أيضًا عن الأستاذ أبي منصور: «اختلف أصحابنا في تركيب الحد من وصفين فأكثر، فمنع أبو الحسن الأشعري الجمع بين معنيين في حد واحد إذا أمكن أفراد أحد المعنيين عن الآخر. ولهذا اختار في حد الجسم أنه الطويل العريض العميق»^(٤). ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين «منعوا أن يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره». ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا - معتزلة

(١) الزركشى. البحر... ج ١ ص ٣.

(٢) الزركشى. البحر... نفس الصفحات.

(٣) للزركشى البحر ج ١ ص ٩٥.

(٤) نفس المصدر.

(أبو هاشم الجبائي) وشيعة (ابن النوبختي) وأشاعرة (الباقلاني)^(١) وقد رأينا الأشعري (٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) لا يقبل أيضاً فكرة التركيب. ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتي في حده بعبارة واحدة، إذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ، والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدوداً بل منبئة عن حدود.^(٢)

إن التركيب الذى يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية: ففكرة أن للجسم جزأين - كالهيوولى والصورة غير المحسوستين، أى الجنس والفصل - الأول علة المادية والثانى علة الصورية - ينكرها المتكلمون الذين يقولون «إن الجسم مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ» فالجزء عند المتكلمين لا يكون من مفهوم المسمى، أى الجسم، لتعقل الجسم دون ذلك الجزء غير المحسوس^(٣). فالتركيب الذى ينكره الأصوليون هو التركيب المكون من الهيوولى والصورة أو الجنس والفصل، والتركيب الذى يقبله الأصوليون هو تعدد الألفاظ ولكن لا يجعل الفصل علة للجنس: «مراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل وهو صحيح فى الحد، والتركيب الذى أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للحد»^(٤) أى أنه مبطل للحد فى نظر المنطق الأرسططاليسى. وأما المقصود بتداخل الحقائق عند الأصوليين فهو عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولاً: والفصل ثانياً: ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس. وقد أدى قبول الأصوليين لفكرة العلة فى مبحث الحد وفى غيره من الأبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الأرسططاليسى، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة المشائين الإسلاميين - وعلى الأخص ابن رشد - لهم هجومًا

(١) ابن تيمية موافقة ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٥.

(٢) البحر... ص ٩٥.

(٣) شرح حكمة الإشراق ص ٥٣.

(٤) البحر ص ٦٥.

عنيفًا. وصلة مبحث العلل بالحد عند أرسطو صلة وثيقة^(١) كما نعلم وكما ذكرنا من قبل - فإن الحد الأرسطاليسي للشيء يتكون من مادته وصورته أى من جنسه وفصله وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشيء، والصورة هي كمال وجود الشيء وهي أشرف ما به قوامه. وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل.. إن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية في أبحاثهم العقلية هذه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستند على مذهب العلل عنصر الحد، أى الجنس والفصل. ولم يقبل الأصوليون فكرة الجنس والفصل، فكان من المعقول ألا يقبلوا الأساس الذى تستند عليه فكرتهما.

وقد أثار بعض الأصوليين المتأخرين الذين لم يقبلوا - فيما يرجح - المنطق الأرسطاليسي اعتراضات مهمة على استناد الحد الأرسطاليسي على فكرة العلل^(٢)، تتلخص فى أن الأرسطاليسين يرون أن الفصل - وهو الصورة - علة وجود الجنس - وهو المادة^(٣) - لا متناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحوانية المطلقة، ولكن الرازى لا يوافق على هذا «لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها - كالحوان الكاتب - يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها^(٤)»، وينبغى أن يلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب «فصلا» بينما هي «خاصة» أى إنه يتكلم من ناحية أن الماهية اعتبارية، بينما المناطقة الأرسطاليسيون يعتبرون الماهية حقيقة. وقد نشأ عن أخذ المناطقة بالعلية فى الحد واعتبار الفصل علة للجنس، وإبطال الأصوليين لها، النتائج الآتية:

أولاً: يرى الأصوليون «أن الفصل بالنسبة إلى نوع واحد قد يكون جنسًا له» فالناطق بالنسبة إلى أنواع الحيوان الحيوان فصل للإنسان، وإلى الملك جنس له، والحيوان جنس للإنسان، لأن هذه الكلمة تطلق على أفراد حقيقة مختلفة، ولكنها فى الوقت

Hamein: Le Systeme d'Aristote P. 123. (١)

(٢) البحر المحيط ١٠ ص ٩٣ - ٩٥ ج ١.

(٣) المواقف ص ٦١ وابن سينا. منطق المشرقين ص ٤١.

(٤) الزركشى. البحر... ج ١ ص ٩٢.

عينه تفصل الإنسان عن الملك. أما الأرسططاليسيون فيرون أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنسًا باعتبار آخر، لأن الفصل لو كان جنسًا لكان معلولاً للجنس المعلول له، فيكون المعلول علة لعلته - وهو ممتنع^(١).

ثانيًا: أباح الأصوليون «اقتران الفصل بجنسين» وذلك في الماهية المركبة من حدين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، كالحَيوان الأبيض، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره. فإذا تكونت الماهية منهما، كان الحيوان جنسًا لها والأبيض فصلًا بالنسبة إلى الحيوان الأسود وبالعكس بالنسبة إلى الجماد الأبيض - وقد ذكرنا هذا - وينتج من هذا أن الفصل هو الأبيض في الحالة يقارن جنسين هما الأسود والحيوان والجواد. كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلًا أن يقارن جنسين هما الأسود والأبيض^(٢). أما الأرسططاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل - من حيث هو علة - لا يقارن لإجنسًا واحدًا، فإنه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يكون من الفصل وأحد الجنسين ماهية ومن الجنس الآخر ماهية - لاستحالة أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة - لزم تخلف المعلول عن علته. وهذا ناتج من وجود الفصل في كل واحدة من هاتين الماهيتين وعدم جنس مالزمها في الماهية الأخرى.

ثالثًا: يرى الأصوليون أنه إذا كان يجوز اقتران الفصل بجنسين، فإنه يكون مقومًا لنوعين وهذه نتيجة لازمة. أما الأرسططاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعًا واحدًا^(٣).

رابعًا: أجاز الأصوليون تكثر الفصول، فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع^(٤) أما الأرسططاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحدًا،

(١) الزركشي: البحر ج ١ ص ٩٢.

(٢) الزركشي: البحر ج ١ ص ٩١.

(٣) المصدر عينه. الصحيفة نفسها.

(٤) المصدر عينه. الصحيفة رقم ٩٢.

فإنه لو تعدد، لزم توارد علتين على معلوم واحد بالذات.. والفصل لا تجوز زيادته على واحد لأنه يقوم وجود حصاة النوع من الجنس، فإن كفى الواحد فى التقويم استغنى عن الآخر، وإلا لم يكن فصلاً. وحيث وجد فى كلام العلماء تعدد الفصول كقولهم فصل ثان وثالث فلا تحقيق فى هذه العبارة، بل المجموع فصل واحد وكل واحد مما جعلوه فصلاً هو جزء الفصل»^(١).

وفى الواقع أن المشكلة كلها تقوم على تعريف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين فى النظر إليها من ناحية، ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية اعتبارية. ولم يوافق بعض المفكرين القلائل من متأخري الأصوليين على استناد الحد الأصولى إلى الماهية الاعتبارية، واستهوتهم فكرة الجنس والفصل، ولذلك حاولوا إقامة حدودهم عليها، فنرى ابن حزم يبحث فى فصل خاص «الألفاظ الدائرة بين أهل النظر». وهو يرى أنه يجب تحديد الألفاظ الأصولية، لأن الخطأ كثيراً ما يحدث وتضيق الحقائق لتشابه المعانى وإريقاع الأسماء على غير مسمياتها. ثم يحدد بعد ذلك تعريف كل لفظ من تلك الألفاظ فيبحث فى الحد والرسم والعلم والبرهان والدليل والحجة والأصل والفرع^(٢). وقد كانت هذه غايته من دراسة المنطق والكتابة فيه. وقد ذكر هذا فى مقدمة كتابه الذى نشر حديثاً... «التقريب لحد المنطق والمدخل فيه» وكانت غايته تحديد الحقائق الشرعية^(٣) والكلامية، وهذا الاتجاه نجده أيضاً لدى إمام الحرمين. وقد يكون مما دعا الغزالي فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين الالتباس الذى وجده فى استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية.. وقد تناسى هؤلاء المفكرون أنه فى منطق استقرائى وتجريبي كالمنطق الإسلامى الأصولى لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأساس للحد وأن تغاير الحدود

(١) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢.

(٢) ابن حزم. الأحكام... ج ١ ص ٢٥ - ٥٠.

(٣) ابن حزم. التقريب لحد المنطق والمدخل فيه: ص ٨ - ١٢ وانظر المقدمة الرابعة لناشر الكتاب

الدكتور إحسان عباس.

لمحدود واحد يخصب العلم ويغذيه... هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل، وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها في منطقته، كما أن راسل يردها أيضاً.

نعود إلى مسألة أخيرة وهي مصادر مبحث الحد الأصولي، أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين في مبحث الحد أصيلاً؟ أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم؟ أي هل أثرت الرواقية؟ وبخاصة أن الأبحاث الحديثة تثبت وصول التراث الرواقي إلى العالم الإسلامي خلال مسالك ودروب متعددة. ثم إن الرواقية اسمية حسية، وكذلك كان المتكلمون. ولكن قد ينقد القول بهذا التأثير: أن مبحث الحد الرواقي مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحدا الأرسطاليسي أم لا يقوم. يحاول الأستاذ هاملان Hamein أن يثبت أن الحد الرواقي يقوم على فكرة الماهية وأنه يتابع أرسطو هنا ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقي لا يقوم على تلك الفكرة، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسطاليسي^(١). إذا ما أخذنا بالرأى الأول، لم يكن هناك صلة بين الحد الرواقي والحد الأصولي، وإذا ما أخذنا بالرأى الثاني كانت هناك بعض الصلة.

ولكن هذه الصلة ينفيها إنكار الأصوليين لفكرة العلية، وتقدم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس. أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية، وكان لها أثر كبير في فلسفتهم وفي منطقهم على الخصوص. فالمسلمون إذن صدروا في هذا المبحث عن فكر ابتداعي خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامي ويخالف الحد الأرسطاليسي - كما رأينا - في تعريفه، وفي تكوينه، وفي طريقة اكتشافه، وفي جوهره. وسنتابع في الفصل القادم، الجزء الثاني من هذا المنطق الإسلامي.



Brouhard: Etudes...p. 323. (١)

الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية

القياس الأصولي

مباحث الاستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هي القسم الثاني من المنطق الإسلامي. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسطاليسين، فكانت مناهج للبحث العلمي استخدمها الأصوليون - علماء الكلام وعلماء أصول الفقه. صور الأولون بها حججهم، واستنبط الآخرون بواسطتها أحكامهم. وتنقسم مصادر هذه المباحث إلى نوعين: نوع وصلت إلينا مصادره وهو القياس الأصولي، ونوع لم يصل إلينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت في كتب المتأخرين - متكلمين كانوا أو أصوليين - لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات، بل إظهار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها، ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة. وسنفرد هذا الفصل للقياس الأصولي، وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب. غير أننا لن نبحث في آراء المتكلمين عن القياس في هذا الفصل، بل سنقتصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين علماء أصول الفقه، وليس السبب في هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون في جوهر القياس، بل بالعكس إنهم يتفقون في جوهر الفكرة، ولكن لأنهم يختلفون في طريقة العرض وفي أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضيفها علماء الفرقة الأخرى. أما آراء المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد وما أضافوه من عناصر لم يوافق عليها الأصوليون - علماء أصول الفقه - فسنعرض لها في الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى.

حاول بعض الباحثين الذين بحثوا أثر المنطق الأرسطاليسي في العالم الإسلامي أن يثبتوا مشابهة القياس الأصولي للتمثيل الأرسطاليسي، وهذا نظرة غير فاحصة

وخاطئة تمام الخطأ. حقاً إنهما يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ في كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وفى طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس، بالرغم من هذا التشابه الظاهرى السالف الذكر.

ومن الثابت أن المسلمين توصلوا إلى فكرة القياس قبل أن ينقل إليهم المنطق الأرسطاليسى بكثير. قاس فقهاء الصحابة، وقاس فقهاء التابعين.. قبل أن يعرفوا المنطق اليونانى وقبل أن ينتقل إلى التراث الإسلامى وتوصلوا إلى مبحث العلل، وقد بينا هذا من قبل.

أما أوجه الخلاف بين القياس الأصولى والتمثيل الأرسطاليسى فيتبين فيما يأتى :
أولاً: أن المتكلمين جميعاً وكثيراً من الأصوليين - قبل عصر الغزالى - اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلًا إلى اليقين^(١). وسرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحاً تاماً. أما التمثيل الأرسطاليسى فلا يفيد إلا الظن.

ثانياً: أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: أولاً: فكرة العلية أو قانون العلية - وتتلخص فى أن لكل معلول علته، أى «أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا»^(٢) فحكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار. ثانياً: قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً «أى القطع بأن العلة - علة الأصل - موجودة فى الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول فإذا كنا قد وجدنا الإسكار فى الخمر، ووجدنا التحريم. ثم وجدنا الإسكار فى أى

(١) السيوطى: صون ص ٢٣٢ والمواقف: ج ٢ ص ٢١ وشرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦.

(٢) الزركشى: البحر المحيط ج ٥ ص ١٢٥ - شرح المحلى على السبكي (مخطوط) باب القياس فى العقلية.

شراب آخر، جزمنا بوجود التحريم فيه»^(١) فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث.

أقام المسلمون إذن القياس الأصولى على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلمى عليهما - وهما قانون العلية: أى أن لكل معلول عله - وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث، أى أنه إذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى فذلك لأنه يستند على اعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة *Naturreisuniform*. والاستقراء عند مل هو أن نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث فى كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحي، فهو يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم، ويعبر عن هذا بأن «هناك أشياء فى الطبيعة إذا ما حدثت مرة فلا بد أن تحدث ثانية إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة فى الظواهر»^(٢).

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول. ويرى مل أنه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطراد فى وقوع الحوادث كأنه «المقدمة الكبرى النهائية لكل الاسقراءات»^(٣)، فالمسلمون إذن عبروا عن الرأى الذى قال به مل فى العصور الحديثة من إقامة الاسقراء على قانونى التعليل والاطراد فى وقوع الحوادث. ورد القياس الأصولى إلى نوع من الاستقراء العلمى واستناده على هذين القانونين يجعله مخالفاً للتمثيل الأرسطاليسى، بل مخالفاً للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة. وسرى هذا فى جميع عناصر القياس الأصولى.

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحة القياس الأصولى على ما كان فيه علة، بل انقسموا فى هذا إلى قسمين:

(١) نفس المصدر.

(٢) Cohen and Nagel: An Introduction to Logic and Scientific Method p. 267.

(٣) نفس المصدر ص ٢٦٧.

١ - قسم يذهب إلى صحة القياس «إذا ما لاح بعض الشبه^(١)» أى إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة فى الجزأين، فنحكم بتشابههما. وهذا النوع من القياس ظنى إلى أقصى حدود الظنية، ولا يمكن الاستناد عليه فى البحث العلمى.

٢ - قسم - وهم معظم الأصوليين بل المتكلمين - يذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع، أى أن يكون بينهما رباط على لا عرضى^(٢) وهذا القياس - كما قلنا - يستند كما يستند الاستقراء العلمى الحديث إلى قانون التعليل The Law of universal causation وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The Law of the uniformity of nature.

ولا يكتفى الأصوليون بهذا، بل يرون أنه لابد من طرق لإثبات العلة، لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها الحكم. وفى هذه الناحية ابتدعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض. وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء نفسها، لا عند جون استيوارت مل فحسب، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون.

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان. والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضاً فى هذين القسمين من أقسام التمثيل: قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى Accidental connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى Causal connection.

والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الأصوليين، وهو ما سنبحثه الآن. ويتكون هذا القياس من أركان أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم. الأصل هو ما تفرع عليه أو ما عرف بنفسه أو ما بنى عليه غيره. والفرع هو عكس الأصل، أى إنه ما تفرع على غيره. والعلة هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل.

(١) الزركشى: البحر المحيط ج ٥ ص ١٥٥.

(٢) المصدر عينه ج ٥ ص ١٥٥.

ولما كانت غايتنا في هذا البحث هو إثبات مخالفة القياس الأصولي للتمثيل الأرسطاليسي في جوهره ورد هذا القياس إلى نوع من أنواع الاستقراء العلمي الدقيق القائم على التجربة، فإننا لن نبحت فيما وضع الأصوليون للركنين الأولين - الأصل والفرع - من شروط، لأن هذه الشروط تعود في معظمها إلى مسائل فقهية، كما أن البحث في الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا، إذ هو بحث كلامي بحت. بقيت «العلة» وسنبحثها بحثاً تفصيلياً. وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة: أولاً: مذاهب المسلمين فيها. ثانياً: شروطها. ثالثاً: مسالكها، رابعاً: قوادحها. ولكننا لن نبحت إلا عرضاً في مذاهب المسلمين عن العلة لأن هذا سيؤدي بنا إلى مباحث غير منطقية، علاوة على أننا سنعود إلى بحث مسألة العلة ونقد الأشاعرة لها. ثم إننا أيضاً لن نتعرض لمباحث القوادح والإطال بنا البحث وامتد، على في بحث هذه القوادح من أهمية عظمى.

١ - مذاهب المسلمين في العلة: أما عن مذاهب المسلمين في العلة، فإنهم انقسموا فيها إلى قسمين: المعتزلة والأشاعرة - أما المعتزلة فيرون أن العلة هي ما كان المعتل بها معتلاً - وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا. أو هي ما أوجبت معلوها عقيبها على الاتصال، إن لم يمنعه مانع. أو هي التي تغير محلها وتنقله من حال إلى حال. أو هي ما تحدد الحكم بتحددها.^(١) فهي إذن وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها، ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب^(٢).

ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلي الكلامي - وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين، فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة، على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته. وعلى هذا الأساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية. أما الأشاعرة فلم يقبلوا العلة على

(١) إمام الحرمين: الشامل ص ٦٤٦.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٥ ص: ١٤٤ - ١٤٦.

هذه الصورة، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بجعل الشارع^(١) أو هي الصفة الحالة للحكم، أو المثيرة للحكم أو المؤثرة في الحكم. أو الصفة الموجبة لمن قامت به حكماً. أى إن تعريف الأشاعرة أيضاً يتصل بمذهبهم الكلامي وهو شمول القدرة الإلهية، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها ولكن ذلك التأثير بخلق الله... وكان لا بد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية.

وباختصار، نستطيع أن نقول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العلية على الإطلاق في أبحاثهم العقلية والأصولية. أما الأشاعرة - فإنهم أنكروا التعليل على الإطلاق في مباحثهم العقلية وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر أما في مباحثهم الأصولية، فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية التي هي في الواقع مصدره.

فالتعليل إذن في المذهبين هو أساس القياس الاستقرائي - إن صح هذا التعبير أو قانون العلة كان هو أيضاً أساس الاستقراء عند جون استيوارت مل، ففكرة العلة الفاعلية Cause efficinle - كما يفهمها مل - شيء أو ظاهرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها^(٢).

شروط العلة:

اشترط الأصوليون للعلة شروطاً متعددة، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها، بل يختلفون في بعضها. ولن يعيننا نحن هذا النزاع بقدر ما يعيننا توضيح المنطقية في الشروط.

أولاً: أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها، فإن لم يكن ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة^(٣). ويفسر كون العلة مؤثرة في الحكم قول الباقلاني: «هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها»^(٤).

(١) الزركشي. البحر المحيط. ج ٥ ص ١٤٥.

(٢) Lalande Theories de l'induction et de l'expérimentation p. 86.

(٣) الزركشي. البحر المحيط. ص ١٥٥.

(٤) المصدر عينه.

هنا يختلف المسلمون عن مل، فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هي المقدم غير المختلف وغير المشروط - غير المشروط بمعنى أنه يكفي في إحداث المعلول أي فرض في أي ظروف فرضت». وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن مل في تعريف العلة، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب بيكون، فالعلة عند بيكون ليست مقدماً فحسب ولكن هي مقوم الشيء نفسه Ipsissmares^(١): (الإسكار ذاتي أو لازم).

ثانياً: أن تكون العلة وصفاً منضبطاً غير مضطرب^(٢) «أي أن يكون تأثيرها لحكمة مقصود لا لحكمة مجردة لخفائها»^(٣) - ويوجب هذا أن تكون «ظاهرة جلية»^(٤) وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع وخاصة إذا ما كانت أخفى من الفرع أو مساوية له في الخفاء، وأن تكون «سالمة أي لا يردها نص أو إجماع» وألا تكون «معتضة» بعلل أقوى منها، وأن تكون أوصافها «مسلمة» أو مدلولاً عليها، وألا توجب للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره، وألا توجب ضددين، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين^(٥). ولا نجد لهذا الشروط شبيهاً في المنطق الحديث.

ثالثاً: أن تكون العلة مطردة «أي كلما وجوت العلة في صورة من الصور، وجد الحكم» أي تدور العلة مع الحكم وجوداً، فكلما ظهرت ظهر.. ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث، بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعمل بحرمانه. فطرد أصوليو المالكية هذا في الناحك في العدة، فيحكمون عليه بتأبيد التحريم، أي إنهم يقصدون معاملته أيضاً بنقيض مقصوده، كما عاملوا القاتل لمورثة بنقيض مقصود^(٦).

(١) Lande. Theories p. 176.

(٢) الشوكاتى. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (طبعة القاهرة ١٢٤٧ هـ) ص ١٩٣.

(٣) الشوكاتى. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣.

(٤) المصدر بنفسه ص ١٩٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) أبو عبد الله أحمد المالكي التلمساني (المتوفى عام ٧٧١ هـ) مفتاح الوصول إلى علم الأصول

تونس (سنة ١٣٤٦ هـ) ص ١٠١..

وهذا الشرط هو «طريق التلازم في الوقوع» عند مل *The method of agreement*. وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العلة والمعلول، أي أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول.. يقول مل: «إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذي تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولاً للظاهرة التي نحن بصدها»^(١).

وتفسير هذا: أمامنا ظاهرة معينة تحدث في حالات مختلفة. نبحث في تلك الحالات، وتحلل عناصرها وظروفها، فإذا ما وصلنا إلى أن في هذه الحالات عاملاً مشتركاً بينها - أي أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تماماً تتفق في أمر واحد فقط - وكان هذا الأمر الواحد يتصل تلازمياً بالظاهرة، استنتجنا أن هذه الظاهرة علة أو معلول لهذا الأمر المشترك.

رابعاً: «أن تكون العلة منعكسة» أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، أي تدور العلة مع الحكم عدماً - فكلما اختفت اختفى ويؤدي هذا إلى منع تعليل الحكم بعلتين، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم، بل قد تنتفي العلة ويوجد الحكم، لافتراض وجود علة أخرى.. (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع)^(٢).

وهذا الشرط هو بعينة طريق التخلف في الوقوع عند مل *Method of Difference* ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت، انتفى المعلول. ويعبر عنه مل بقول: «إذا وجدنا حالتين: حالة تقع فيها الظاهرة، وحالة لا تقع فيها، يشتركان في كل شيء واحد يظهر في حالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة»^(٣).

(١) Mill: *A system of logic* (london 1925), B. S. Chvill p. 225.

(٢) مفتاح الوصول.. ص ١٠١ - ١٠٢.

(٣) Mill: *System..* 111 sh, v11.p. 256.

وتفسير هذا، هو أن نحلل عناصر حالتين متشابهتين إلى أقصى حدود التشابه ولكن تظهر في إحدهما الظاهرة التي ندرسها، ولا تظهر في الأخرى. فنلاحظ وجود العامل الذي هو علة أو معلول في الحالة الأولى وغيابه في الحالة الثانية. فتقرر أن غيابه كان السبب في غياب الظاهرة.

هذه هي الشروط المنطقية للعلة، وفيها - كما قلنا - قدر كبير من عناصر منطق مل وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون. وسنبحث الآن في مسالك العلة، وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التي سبق المسلمون فيها المحدثين في صورة رائعة تماماً. بل من المرجح أن تكون قد وصلت إلى أيدي هؤلاء الفلاسفة الأوربيين خلال طرق متعددة.

مسالك العلة:

لا يكتفى في القياس الأصولي بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع، ولا باستناد هذا القياس إلى قانوني التعليل والاطراد - ولا بوضع شروط خاصة للعلة، بل لا بد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع. وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسالك. وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقاً لإثبات العلة، بل هي علل جامعة. فالسبر والطرود وغيرهما تصلح أن تكون مسالك، وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها. وقد تكلم المحدثون في هذا أيضاً. فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقاً للإثبات، بل هي أيضاً طرق لاكتشاف العلة^(١).

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين

١ - أدلة نقلية وهي النص والإجماع وفعل الرسول ﷺ.

Methods of proof (١) ليست هي طرقاً للإثبات فقط

Methods of discovery بل هي لاكتشاف العلة

Cohen and nagel : an introduction p. 429 - 250

٢ - أدلة عقلية وهى السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرذ والدوران وتنقيح المناط، ثم طرق أخرى ضعيفة^(١). ولن نبحت فى القسم الأول من المسالك فهى تخرج عن بحثنا هنا، وسنقصر بحثنا على بعض الأدلة أوالمسالك من القسم الثانى وهى الأدلة أو الطرق التى سبق المسلمون فى التوصل إليها فلاسفة العلوم الأوربيين. وهى فى الوقت عينه تعتبر مظهرًا من أهم مظاهر الحياة المنطقية لدى الأصوليين. أما المسالك الى سنبحثها فهى: مسلك السبر والتقسيم ومسلك الطرد والدوران وتنقيح المناط.

المسلك الأول: السبر والتقسيم:

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو «أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ويتبعها واحدًا واحدًا ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدًا يراه ويرضاه». أو حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادىء الرأى، ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية. ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف أن فى هذا المسك عمليتين: إحداهما الحصر، وثانيتها الإبطال. ولكن هل معنى هذا أن إحدى العمليتين تنطبق على السبر والأخرى على التقسيم؟ نشأت هذه المشكلة لدى الأصوليين وتكاد غالبيتهم تطلق التقسيم على الحصر، والسبر على الإبطال.

ومع ذلك فهناك من الأصوليين من شذ عن هذه القاعدة، فلا يفرق بين السبر والتقسيم بل يعتبر كلاً منهما شاملاً للعمليتين: عملية الحصر وعملية الإبطال^(٢).

ويكاد يجمع الأصوليون على تقسيم هذا المسلك إلى قسمين:

القسم الأول: المنحصر - أى إن تحصر الأوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها بدليل، أما بكونه ملغياً، أو بكون الوصف طردياً، أو يطرأ على الوصف قادح من نقص أو كسر أو خفاء، فيتعين الباقي للعلية، وإما بكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها^(٣).

(١) إمام الحرمين - البرهان (مخطوط وهى غير مثمرة) ج ٢ - السبر والتقسيم.

(٢) إمام الحرمين: البرهان ج ٢ - السبر والتقسيم.

(٣) إمام الحرمين. نفس المصدر.

القسم الثاني: المنتشر - وهو لا ينحصر بين النفي والإثبات - أو ينحصر بين النفي والإثبات، ولكن يكون الدليل على نفي عليّة ما بدا الوصف المعين فيه ظنيّاً^(١). ومن هذا التقسيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيماً آخر: فالمنحصر يقيني يوصل إلى يقين، والمنتشر ظني يوصل إلى الظن. لم يتفق الأصوليون جميعاً على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة، بل انقسموا في ذلك إلى قسمين:

قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة.

وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً، بل شرط دليل.

ومن هذا القسم الأول الباقلاني، فإنه اعتبر السبر من أقوى الأدلة في إثبات علة الأصل^(٢) ويسير الغزالي على هذا الرأي^(٣).

أما القسم الثاني فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا السبر والتقسيم شرطاً لا دليلاً، أي أخرجوه من أن يكون مسلكاً من مسالك العلة، لأن الوصف الذي ينفيه السبر إما أن يكون ظاهر المناسبة أي مشتملاً على مصلحة، فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة، وإما كلية لا تنضبط أي لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه، وإما لا يكون مشتملاً على مصلحة فهو الطردى. فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها، ولا يمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه. فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء، أما السبر فهو شرط لا دليل.

لكي يتخلص الزركشي من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أو شرط دليل، قرر أن هذا المسلك عام: أي أنه يدخل في جميع المسالك فهو شرط دليل إذن، ثم هو مسلك بذاته.. أي إنه دليل^(٤).

(١) البحر المحيط. ج ٥ ص ٢٨٧ - ٣٨١.

(٢) إمام الحرمين. البرهان.

(٣) الزركشي: البحر المحيط.

(٤) نفس المصدر - نفس الصفحات ج ٥ ص ١٧٧.

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصران منطقيان وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم ردها إلى القياس الشرطي المنفصل، أي ردهما إلى قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع، وصغراه رفع أحد المتنافيين، فينتج إثبات آخر. ولكن هل هناك صلة بين الاثنين؟

من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة في العصور الأولى، أي إلى عصر الغزالي. بحيث لا نجد أحدًا من الأصوليين المتقدمين حاول ردهما إلى المنطق اليوناني، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين.

وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني، والغاية من هذه المحاولة هي القضاء على أي اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان - وأرسطو على الخصوص - بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمي الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني، ولكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسططاليسي بل اليوناني عامة إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن في أسلوبهم الخاص وفي عباراتهم الخاصة. وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان. فينبغي أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقيين، فأرسطو لم يعرف - كما بينا من قبل - الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة.

وإني أرجح أن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم على المنطق اليوناني. وسنرى كثيرين من المناطق المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم - إذا ما اعتبرناه طريقاً بذاته لا مسلكاً لليلة - ضعيفاً ولا يفيد اليقين. وهذا ما يجعله مخالفاً لطبيعة القياس حملياً كان أو شرطياً - فإن هذا القياس يؤدي إلى اليقين.

المسلك الثاني: الطرد

الطرد هو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم، بحيث لا يكون مناسباً ولا شبيهاً على أن تكون هذه المقارنة في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها،

أى صورة الفرع الذى يراد ثبوت الحكم له، لوجود ذلك الوصف فيه، بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة هذا الحكم.

على أن بعض الأصوليين يرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صورته. وفى الواقع أن هذا الوصف الأخير يخرج عن أن يكون طرداً إلى أن يكون دورانياً^(١).

وفسره البعض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير فى إثبات الحكم. ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطرود، والفرق بينهما أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجوداً وعدمًا، والطرود مقارنة وجوداً فقط.

ويؤخذ على هذا المسلك أنه:

١ - صعب التحقيق ولم يلجأ إليه أصوليو الصحابة، فلم يثبت فقط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر شيئاً.

٢ - أن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجوداً، بحيث لا يوجد الوصف إلا ويوجد معه الحكم، ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا إلا إذا اقترن الحكم مع الوصف فى الفرع. فإذا ما ثبت الحكم فى الفرع، يكون ذلك الوصف علة. وأثبتنا عليته بكونه مطرداً، لزم الدور. ويورد القرافى - من شرح المحصول - رداً على هذا الاعتراض: بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم فى جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور^(٢).

٣ - قد يحدث الإطار بدون وجود العلة كالحدم مع المحدود، والجوهر مع العرض، وذات الله مع صفاته، فإن كلا منها مقارن الآخر ولا عليية بينهما. ويرد على هذا بأن غاية هذا الاعتراض هو حصول الطرد منفكاً عن العلية فى بعض الصور، وليس فى هذا مطلقاً قدح فى دلالة على العلية، فالغيم دليل المطر، ثم عدم

(١) الرازى. المحصول (مخطوط) - الطرد فى باب مسالك العلة.

(٢) شرح القرافى على المحصول: ج ٢ ص ١٠٣. البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٨.

نزول المطر فى بعض الصور لا يقدر فى كونه دليلًا. وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة - من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء - قد تنفك عن العلية ولا يقدر فى كونها دليلًا على العلية^(١).

أما الذين أخذوا بالطرد ففعلوا هذا بالأمر الآتية:

أولاً: يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لابد له من علة، وتوصل ذهن إلى وصف من الأوصاف مع خلوّه عن سائر الأوصاف الأخرى فلا شك أنه يحصل للذهن الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم، لأنه لا يجوز أن لا يكون لهذا الحكم علة، ولا يجوز أن تكون العلة وصفاً آخر غير عدم الشعور به، أى لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر. فالطرد إذن لازم^(٢). ويعترض على هذا بأن خلو ذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقاً من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شيء معين «ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن».

ثانياً: يدل الاستقرار على أن النادر يلحق بالغالب، فإذا وصلنا إلى أن الوصف فى جميع الصور المقارنة لمحل النزاع مقارن للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلًا فى الفرع، وجب أن يثبت له الحكم إلحاقاً لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور. والمقصود هنا بالاستقراء: الاستقراء الناقص.

ثالثاً: إذا ما رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الأمير، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفاد الظن مقارنتهما فى هذه الصورة المعينة^(٣).

ويقف الكيا الهراسى (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفاً متوسطاً فيقول: إن الطرد لا يصح فى غير المحسوسات. أما فى المحسوسات فيكون صحيحاً - فالبرق يستعقب صورة الرعد، فالطرد لهذا غلب على الظن^(٤).

(١) البحر المحيط ج ٢ ص ٣١٨ - ٣٣٦.

(٢) الرازى. المحصول باب مسالك العلة.

(٣) الزركشى. البحر المحيط من ٣١٨ - ٣٢٦.

(٤) الزركشى. البحر المحيط ج ٥ ص ٣١٩.

هذا هو مسلك الطرد كما عرفه المسلمون، وقد سبقوا بوضعهم هذا المسلك جون استيوارت مل في وضعه قانون التلازم في الوقوع، فالطرد في جوهره هو هذا القانون، فإن العلة والمعلول متلازمان، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول، وقد تكلمنا عن هذا القانون عند مل في شروط العلة.

المسلك الثالث: الدوران

الدوران يعرف بأنه دوران العلة مع المعلول وجودًا وعدمًا. ويعبر الأصوليون عنه «بالجريان» أو «بالطرد والعكس».. وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم. والوصف يسمى مدارًا، والحكم يسمى دائرًا. ويقول الأصفهاني في شرحه على المحصول: «الدوران يستلزم المدار والدائر – فالمدار هو المدعى عليه والدائر هو المدعى معلوليته. ولا بد من ترتيب الوجود على الوجود، والعدم على العدم»^(١).

فمناصر هذا المسلك إن ثلاثة: المدار والدائر والدوران، ومثاله: إن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام إجماعًا، فإذا ما دخله الإسكار كان حرامًا إجماعًا. فإذا ذهب عنه الإسكار، ذهب عنه التحريم. فلما دار التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا، ثبت لنا أن الإسكار علة التحريم.

والدوران يستند إلى التجربة. بل إن الأصوليين يعتبرونهما شيئًا واحدًا: الدورانات عين التجربة. وقد تكثر التجربة فتفيد القطع، وقد لا تصل إلى ذلك: قطع الرأس مستلزم قطعًا للموت ونظنه مع السم^(٢). ويقول رضا الدين النيسابوري: «الدورانات الدالة على عليه المدار كثير جدًا تفوق الإحصاء – وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة، وهي الدوران بعينه. وذلك كالإسهال والسخونة والبرودة، فإنها تدور مع تناول بعض الأدوية والأغذية وجودًا وعدمًا»^(٣).

(١) الأصفهاني. شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤.

(٢) القرافي: نقائس الأصول في شرح المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٠٣.

(٣) نفس المصدر.

وينقسم الأصوليون - في اعتبار الدوران موصلًا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقيناً ولا ظناً - إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين: ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة، وقد قالوا إن الدوران يؤدي إلى القطع بالعلية، وأنه لا دليل فوقه. وبعض الأشاعرة الذين قالوا بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين. ويقول القرافي: «الدوران يفيد اليقين عقلاً: كدوران العلم مع العالمية، وعادة: كدوران الموت مع قطع الرأس». ويقول كثير من الجدليين^(١): «إنه من أقوى ما يثبت به العلل»^(٢).

القسم الثاني: ويمثله معظم أصولي الأشاعرة^(٣). وهم يرون أن الدوران يؤدي إلى الظن مهما كثرت التجربة، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار. ويعللون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هي «علامة» منصرفة، فإذا دار الوصف مع الحكم وجوداً وعدمًا، غلب على الظن كونه معرفاً لها. يقول رضا الدين النيسابوري «إننا إذا وجدنا دوراناً لا يمنع من القيود التي تمنع الدوران، فإنه يغلب على الظن كونه فرداً من تلك الدورانات، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات، فتحصل عليه الظن بعليته - إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب. وذلك لأنه لما كان علمنا كون أهل الحبشة سوداً والصقالبة بيضاً، غلب على الظن كون الحبشي المذكور أسود، وكون الصقلي المذكور أبيض»^(٤).

القسم الثالث: يرى أن الدوران شرط في صحة العلية، وليس دليلاً على صحتها. ويقول ابن برهان: «الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلاً على صحتها، أما والانعكاس فليس بشرط لصحة العلية»^(٥).

(١) شرح القرافي على المحصول. ج ٢ من ١٠٣.

(٢) الزركشي. البحر... ج ٥ من ٣١٧.

(٣) إمام الحرمين: الشامل ص ٦٦٠.

(٤) شرح الأصفهاني على المحصول. ج ٢ ص ١٠٧.

(٥) شرح الأصفهاني ص ١٠٤.

القسم الرابع: وهم الذين يرون أن الدوران لا يدل على العلية. واستندوا في هذا إلى ما يأتي:

أولاً: «أن الدوران لو كان دليل العلة، لكان كل مدار علة للدائر معه، ولكن التالي باطل. فالمقدم مثله». وإثبات بطلان الدوران أن هناك حالات يتحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية، وأوضحها هي:

١ - أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجوداً وعدمًا، مع أن المعلول ليس بعلة للعلة قطعاً.

٢ - الجوهر والعرض متلازمان نفيًا وإثباتًا، مع أن أحدهما ليس علة في وجود الآخر.

٣ - ذات الله وصفاته متلازمان. وكل صفة من صفاته تلازم سائر الصفات، ولكن لا علية بينها.

٤ - المتضايقان - كالأبوة والبنوة - متلازمان وجوداً وعدمًا، مع أن أحدهما ليس في وجود الآخر.

٥ - الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الأخرى، بينما لا يتحقق بينهما علية.

٦ - المحدد والمحدود^(١).

ثانيًا: الدوران يتكون من أمرين: الاطراد والانعكاس. والاطراد ليس دليلًا على علية الوصف. والانعكاس غير مأخوذ به في العلل الشرعية. وإذا كان كل واحد منهما ليس دليلًا على العلية، فمجموعهما ليس كذلك^(٢).

ويجيب أصحاب الدوران بأنه ليس من اللازم أن يكون كل واحد منهما ليس بدليل علية العلة وأن يكون مجموعهما كذلك. فإنه يثبت للمجموع ما لا يثبت للأفراد.

ثالثًا: أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفًا ملازمًا للعلة، وليس العلة، وذلك كالأرائحة المخصوصة الملازمة للإسكار، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بواسطة السبر، ويعنى هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر^(٣).

(١) الزركشي. البحر المحيط من ٣١٣ - ٣١٨.

(٢) نفس المصدر - نفس الصفحات.

(٣) نفس المصدر.. ونفس الصفحات.

وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلّف عند مل :
Joint method of Agreement and Difference . وهو يستند إلى أن العلة
إذا حضرت - حضر معلولها ، وإذا غابت - غاب . فإذا ما بحثنا حالتين تظهر
فى كل منهما ظاهرة خاصة ، فوجدنا أنهما تختلفان فى كل شىء عدا أمراً واحداً
فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة ، فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شىء
عدا تغييب ذلك الأمر - فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين ،
المتغييب فى المثالين الآخرين ، هو علة الظاهرة^(١) .

المسلك الرابع . تنقيح المناط:

يفسر الزركشى فى البحر المحيط تنقيح المناط بأن التنقيح فى اللغة التهذيب
والتمييز ، فيقال : كلام منقح - أى لا حشو فيه . والمناط هو العلة ، والمناط فى الأصل
اسم مكان النوط (أى التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به . وأطلق على العلة
لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها^(٢) .

ويعرف السبكي تنقيح المناط اصطلاحاً بما يأتى : «أن يدل نص الظاهر على
التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون
أوصافه فى محل الحكم ، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم
بالباقى . وحاصله الاجتهاد فى الحذف والتعيين»^(٣) . أو بمعنى أدق يقوم هذا المسلك
على عمليتين : الأولى هى الحذف ، والثانية هى التعيين . أى على القائس حذف
ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى . ويمزج بعض
الأصوليين تنقيح المناط بمسلكين آخرين : هما السبر ، وقياس لا فارق . فالرازى
يعتبر تنقيح المناط والسبر شيئاً واحداً^(٤) . ولا يوافق الجلال المحلى على هذا فى

(١) Nil: A system... p. 256.

(٢) الزركشى البحر المحيط ص ٢٣٦ .

(٣) الجلال المحلى على جمع الجوامع (مخطوط).

(٤) المحمول: ج ٢ كتاب القياس تنقيح المناط.

شرحه لجمع الجوامع، بل يرى أن السبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي للعلة، بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين. فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة^(١).

أما عن تنقيح المناط وقياس لا فارق، فإن الرازي^(٢) – ويتابعه البيضاوي^(٣) – يعرفان تنقيح المناط بأنه: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق – بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا. لا مدخل له في الحكم ألبتة، فيلزم اشتراكهما في الحكم الموجب له. واعتراض بعض الأصوليين على أن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليس هو تنقيح المناط، لأن التنقيح تهذيب للعلة، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشتركة. فتنقيح المناط إذن أعم من قياس لا فارق، كما أنه أعم من السبر ويسمى الحنفية تنقيح المناط استدلالاً، ويفرقون بينه وبين القياس بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع.

وهذا القياس لا يفيد إلا الظن. والاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، بل يجري مجرى القطعيات^(٤).

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرض عند المحدثين – وهي طريقة الحذف

La methode d'elimination

وهذه الطريقة – في إيجاز – هي أن يكون لدينا عدد من الفروض، فنضع قائمة لها، ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعملها لتحقيق المسألة التي نريد بحثها، ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح^(٥).

(١) الجلال المحلى على جمع الجوامع – القياس – تنقيح المناط

(٢) المحصول. نفس الصحائف السالفة.

(٣) المنهاج. ص ٨٨.

(٤) البحر المحيط (مخطوط) ج ٥ ص ٣٢٦.

(٥) Lalsnde: Theories...p.224.

هذه هي طرق العلة أو مسالكها، نكتفى من مباحث القياس بها في الآونة الحاضرة. وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولي عبقرية المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي في أكمل صورة. فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمي عندهم على قانونين طبيعيين هما: قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث. ثم اشترطوا للعللة شروطاً، وضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين في وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه، وأقاموا القياس الأصولي - كما أقام المحدثون الاستقراء - على أساس التجربة، واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين. وقد تبين لما الآن في حزم وقطع أن القياس الأصولي الفقهي شيء آخر غير التمثيل الأرسطاليسي، وأنه نتاج إسلامي خالص توصل إليه المسلمون.

* * *

وأصبح القياس الأصولي الفقهي سمة المسلمين وسينتقل إلى مختلف الدوائر العلمية. وسيتبين لنا كيف لعب دوره الهام في دائرة العلماء التجريبيين - علماء الكيمياء والفيزياء والطب. ولكن ما أود أن أشير إليه هنا - هو انتقال هذا القياس إلى دائرة علماء يمثلون المجتمع العربي الإسلامي أصدق تمثيل، بل هم علماء انبثقوا عن البنية الحقيقية الداخلية للمجتمع الإسلامي كله - وهي دائرة علماء اللغة. انتقل القياس الأصولي إلى دائرة علماء النحو وبخاصة الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه وغيرهما. ثم أعقبهم أبو علي الفارسي (٣٧٧ هـ) وابن جنى (٣٩٢ هـ).

وقد وصلت أبحاث القياس وفلسفته عند ابن جنى إلى الذروة - كما يقول علامة النحو الأستاذ سعيد الأفغاني - ويقول ابن جنى «ينتزع أصحابنا العلل (من كتب محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة) لأنهم يجدونها منتورة في أثناء كلامه. فيجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق» بل إنه يصرح «أن علل جل النحويين. وأعنى بذلك حذاقهم المنقذين لألفافهم المستضعفين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين، وذلك أنهم يحيلون على الحس، ويحتجون

فيه بثقل الحال أو خفيها على النفس»^(١). هذا كلام ثمين في المنهج، وفي صلوات منهج المتكلمين وعلماء أصول الفقه. وجه إليه أنظارنا - هذا العلامة الكبير سعيد الأفغانى. وقد كان لسعيد الأفغانى الفضل فى أن يكشف لنا عن كتابى ابن الأنبارى (٥٧٧هـ) الإعراب فى جدل الإعراب ولمع الأدلة. وفى الكتاب الأخير - إقامة كاملة لعلم النحو. وحين يحدد ابن الأنبارى علم أصول النحو، يضعه مقابلاً لعلم أصول الفقه «أصول النحو أدلة النحو التى تفرعت منها فروعه وأصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التى تنوعت عنها جملته وتفصيله»^(٢) وحين يتكلم ابن الأنبارى عن القياس، نرى بوضوح القياس الأصولى تماماً^(٣). وتصل أبحاث القياس. فى علم أصول النحو - ذروتها لدى السيوطى فى الاقتراح^(٤).



(١) ابن جنى الخصائص ج ١ ص ١٦٣ وفى أصول النحو للأستاذ الأفغانى ص ١٠١، ١٠٢.

(٢) ابن الأنبارى: الإعراب ولمع الأدلة: تحقيق الأستاذ سعيد الأفغانى ص ٨٠ (الطبعة الثانية ١٩٧١).

(٣) المصدر السابق ص ٩٥ وما بعدها.

(٤) كتب الأستاذ أحمد الإدريسى - الأستاذ المحاضر كلية الآداب بالرباط رسالته فى الماجستير عن أصول النحو العربى من خلال كتاب الاقتراح للسيوطى فى ضوء الدراسات اللغوية الحديثة.

الفصل الخامس

الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا في الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولي. وسنبحث في هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التي استخدمها المسلمون في أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجري، أي إلى عهد الغزالي حيث دعا إلى مزج المنطق اليوناني بعلوم المسلمين واتخاذ منهجاً لها. أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة قد استخدموها أيضاً، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد: «وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة»^(١).

وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد^(٢)، وهذا القياس هو القياس الأصولي، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين، والمقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين. ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة، وهي ما سنبحثها الآن في إيجاز، لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا في الجمع بالعلة. أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه.

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيحدده أبو بكر الباقلاني - وهو بصدد تحديد الأوجه التي ينقسم إليها الاستدلال - بأنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (طبعة القاهرة) - ٤٥. وقد ظهر كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار، وهو يستخدم هذه الطرق فهي إذن حظ مشترك من نظار المسلمين جميعاً.
(٢) إمام الحرمين - البرهان ج ١ باب مدارك العقول، الزركشي ج ١ ص ٣١.

أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. ويعطى الباقلاني أمثلة لهذا بأن الجسم إنما كان جسمًا لتأليفه وأن العالم إنما كان عالمًا لوجود علمه، فيجب القضاء أو الحكم بإثبات معلم لكل من وصف بأنه عالم، والحكم بإثبات التأليف لكل ما وصف بأنه جسم أو مجتمع. ويقرر الباقلاني أن الحكم العقلي الذي يستحق لعلته لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة^(١). أما إمام الحرمين فيمثل له بأنه إذا كانت العالمية شاهدًا فيمن له العلم معللاً بالعلم، وجب أن تكون كذلك في الغائب^(٢). وحاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر. فلو جاز لنا تقدير العالم عالمًا دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالمًا، وهذا محال. لكن الحقيقة أن الوصف يقتضى الصفة كما أن الصفة تقتضى الوصف، فإذا ثبت أن كون العالم عالمًا شاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم عالمًا معللاً بالعلم أيضًا... وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات^(٣).

أما الجمع بالشرط فمثاله: العلم مشروط بالحياة شاهدًا فكذلك غائبًا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهد أو غائبًا. فإن كون العالم عالمًا لما كان مشروطًا بكونه حيًا في الشاهد، وجب طرده في الغائب^(٤). أما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والإحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهدًا فيجب طرد ذلك غائبًا، وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهدًا وغائبًا، فإن كون التخصيص والإحكام دليلًا على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب^(٥).

(١) الباقلاني، التمهيد (طبعة بيروت) ص ١١.

(٢) إمام الحرمين، البرهان، الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام ج ١ ص ١٨٢، الرازي المحصول ج ٣ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى.

(٣) إمام الحرمين، البرهان ج ٢ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى.

(٤) إمام الحرمين، نفس المصدر السابق ج ١، باب مدارك العقول. الرازي. - المحصول ج ١ ب ١ م ١.

(٥) المصدر السابق.

أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم في الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائباً. وقد اختلف المتكلمون في الحد والحقيقة هل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان؟ وإذا كانا شيئين مختلفين - فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة^(١)؟

ينقد بعض المتقدمين من المتكلمين - والمتكلمون المتأخرون - هذا الطريق، ويبينون ضعفه وعدم إيصاله إلى اليقين، واليقين غاية العقلية. وتتخلص أسباب ضعفه فيما يأتي:

(أ) إن الجمع بالعلة باطل، لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة. والمقصود من إنكار الجمع بالعلة، إنكارها من الناحية العقلية، لأننا رأينا أن الأشاعرة أنفسهم اعترفوا بمبدأ العلة في القياس الأصولي. ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذي يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط، وبين الشيء وعلته ودليله. ثم يرجع القول بهذا كله إلى السوفسطائيين. ويقرر أن المتكلمين - وعلى رأسهم إمام الحرمين - إذا كانوا ينقدون قياس الغائب على الشاهد على هذا الأساس، فإنهم قد تأثروا في هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين. ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد في ذاته، بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول.

(ب) أما السبب الثاني لضعف هذا الطريق فهو: أن الجمع بالحقيقة باطل، لأن العلم الحادث يخالف العلم القديم، فكيف يجتمعان حقيقة وحدا مع اختلافهما؟ لا يقبل كثير من المتكلمين هذا النقد، لأنه يجمع بين العلم الحادث والعلم القديم «العلمية» نفسها. ولكن إمام الحرمين يردد أن القول بالعلمية قائم على القول بالأحوال، والقول بالأحوال باطل^(٢).

(١) نفس المصدرين.

(٢) ابن رشد. تهافت التهافت (طبعة القاهرة) صفحة ١٢٧.

(ج) أما السبب الثالث لضعف هذا الطريق فهو: أنه لا يفيد اليقين، لأن أقوى أنواع هذا القياس هو الجمع بالعلة، والجمع بالعلة لا يصل بالقائس إلى درجة اليقين، لأن الجمع بالعلة يستند إلى مقدمتين: أولاهما - أن الحكم ثبت في الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول، فالحكم معلول له. ثانيتهما - أن العلة هذه إذا وجدت في أي فرع آخر أنتجت نفس الحكم، أي أن العلة الواحدة تحدث دائماً نفس المعلول. والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان، لأن العلتين - علة الأصل وعلة الفرع - متشابهتان، ولا بد من تباين الشبهتين، وإلا أصبح كل منهما عين الآخر، فيكونان أمراً واحداً، والمفروض أنهما شبيهتان. وإذا اختلفت هويتهم، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعاً من الجمع بينهما^(١).

يجيب بعض الأصوليين: بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقاً عقبة في سبيل الجمع بين العلتين، لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ولكن إلى عمومياتها، فيقطع بهذا لا عقلاً فحسب، ولكن عقلاً وعادة وشرعاً. أما من الناحية العقلية: فلأننا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالمًا لعموم هذه المعاني، ولا يقطع مطلقاً لشخصياتها.

أما من ناحية العادة: فلأننا نعلم أن زياداً احترق بيته بهذه النار، لا لأنه هذا البيت، ولا لأنها هذه النار، ولكن لأن هذا بيت وهذه نار. أما خصوص البيت وخصوص النار فلا صلة له مطلقاً بالاحتراق.

أما من الناحية الشرعية: فإننا نرجم الزانى لا لخصوص زناه، ولكن لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق، فإذا ما نظرنا إلى هذه العموميات ولم ننظر إلى الجزئى أو المشخص، أمكن الجمع بالعلة. وهنا يصل الباحث إلى درجة اليقين^(٢).

(١) إمام الحرمين. البرهان ج ١ باب مدارك العقول، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي. باب القياس في العقلية.

(٢) شرح الأصفهاني على المحصول (مخطوط) ج ٢ ص ١٩٨ - ٢٠٠.

(د) الاعتراض الرابع : وهو أنه على فرض إفادته لليقين، فإن القياس المنطقي الأرسطاليسي يغنى عنه، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطاليسية بحثة - ومع ذلك فقد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على الشاهد دليلاً بجانب الدليل البرهاني، فيمكن به الترجيح عند التعارض^(١).

هذه صورة لقياس الغائب على الشاهد لدى علماء الكلام، وهو فى جوهره القياس الأصولي، ولكن يمتاز عنه بتلك الجوامع التي ذكرنا.

الطريق الثاني: هو «إنتاج المقدمات للنتائج»^(٢) وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية. وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا - الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر.. والنتيجة: أن مالا يخلو عن الحوادث التي لها أول فهو حادث. وهذه النتيجة ضرورية.

وينكر متأخرو المتكلمين أن يكون هذا الطريق من أدلة العقول، ويرى إمام الحرمين - من بين المتقدمين أنه لا حاصل للفصل بين النظرى والضرورى. أى أن نقد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام فى العلم، الذى يقرر أن العلوم كلها ضرورية، وأن النظر ليس إلا تردداً بين أنحاء الضروريات^(٣).

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة؟ ففى المثال السالف الذكر لا نستطيع مطلقاً أن نصل إلى النتيجة التي وصلنا إليها من مجرد المقدمة الأولى! معنى هذا أننا حذفنا إحدى المقدمات، إما اعتماداً على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة، ونكون أرجعنا هذا الطريق - على هذا الأساس - إلى القياس المضمّر. لم يذكر المسلمون هذا، ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة.

وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة - فيما بعد - عن النظائر المسلمين أنفسهم.

(١) المصدر نفسه.

(٢) إمام الحرمين. البرهان ج ١ باب مدارك العقول.

(٣) المصدر عينه. ج ١ باب العلم.

الطريق الثالث: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه^(١) ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعرى الجواهر عنها. فهذا الطريق - في آخر تحليل له - ليس لإقياس الغائب على الشاهد. ويعرفه إمام الحرمين في تقاسيمه للنظر الشرعي بإلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه^(٢).

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه في المعقولات، فلا يقبله أيضاً النظار المتأخرون، فإن المطلوب في المعقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق في المعقولات^(٣).

الطريق الرابع: هو النسب والتقسيم^(٤) ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقاً قائماً بذاته، ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين^(٥). وقد عالجنه كمسلك من مسالك العلة، وسنعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته - وإن كان لا يختلف بحثه على الأساس الآخر. وليس هذا الطريق ضعيفاً في شقيه عند المتأخرين، بل إنهم يقسمونه إلى:

(أ) ما لا ينحصر في نفى وإثبات «لو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن» فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد أو الحجب إلى غير ذلك مما يعدونه. وهذا الطريق لا يفيد عندهم علماً، بل يكفي في رده أن يثبت المعترض مانعاً غير ما ذكر.

(ب) وإلى تقسيم يتردد بين النفي والإثبات، وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح^(٦).

الطريق الخامس: الإلزامات^(٧) وقد اختلف أيضاً في هذا الطريق. فالرازي يقرر في نهاية العقول أن الإلزامات «من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحياناً على صورة

(١) الزركشى. البحر المحيط ج ١ ص ٣٢.

(٢) إمام الحرمين البرهان ج ٢ - باب تقاسيم النظر الشرعي.

(٣) إمام الحرمين. البرهان ج ١ - باب مدارك العقول.

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه.

(٥) المواقف ج ٢ ص ٣٥ - ٣٦ والشرح والحاشية.

(٦) إمام الحرمين. البرهان ج ١ - باب مدارك العقول.

(٧) المواقف. ج ٢ ص ٣٠ - والشرح والحاشية.

«قياس الطرد» أى طرد حكم الأصل فى الفرع - سواء كان الحكم ثبوتاً فيكون الطرد فى الإثبات، أو عدمياً فيكون الطرد فى النفى. أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم، ويكون تارة على صورة قياس العكس.. أو بمعنى آخر هو الاستدلال القياسى بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. أما صاحب المواقف فيعالجه على أنه «من أشهر الطرق فى إثبات العلة المشتركة» فى قياس الغائب على الشاهد، ويعرفه بأنه «هو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة توجد فى الأصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه» لأنه إذا كان المقصود بالإلزامات قياس الطرد أو قياس العكس، فليست هذه الأقيسة ضعيفة، ولكن الضعف يأتى من أننا ننسب تعيين العلة والحكم إلى الخصم.. ثم يأتى الخصم، وينكر أحدهما، أى ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة، وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم. أما شارح المواقف فيرى أن الإيجى أخطأ فى اعتباره «الإلزامات ثالث الطرق المثبتة للعلّة» بينما هى فى تقسيم الرازى - وهو الذى استمد منه الإيجى كلامه فيما يرجح - يقصد بها طريقاً ثالثاً مستقلاً بذاته. هناك رأى آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقاً من اعتبار الإلزامات كالسبر والتقسيم طريقاً منفصلاً بذاته من ناحية، وفى الوقت عينه تشتمل على نوع من أنواع الإثبات للعلّة المشتركة، فإن القائس يتمسك بها مفترضاً أن خصمه معترف بحكم الأصل وعلته التى يدعى هذا القائس أنها علة، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخر فى إثبات علة حكم الأصل، فكان افتراض اعتراف الخصم بعلة حكم الأصل - طريقاً ثالثاً فى إثبات علة علة القياس^(١).

الطريق السادس: «ما لا دليل عليه - يجب نفيه»^(٢) أو نضعه فى الصورة التى يضعه فيها الباقلانى: «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»^(٣).

(١) المواقف. نفس الصفحات.

(٢) الزركشى. البحر المحيط (مخطوط) ج ٦ ص ٣٢ - المواقف ج ٢ ص ٢١.

(٣) ابن خلدون. المقدمة (طبعة القاهرة) بدون تاريخ ص ١٢٦.

ويتكون هذا الطريق من مرحلتين: المرحلة الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشيء: ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها. وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها. ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة الثانية هي الأولى بعينها، إذ تنتهي إلى عدم وجود أية أدلة غير الأدلة المنفية، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر. وقد كان بعض المتكلمين يرى في هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها. ولذلك عدل عنها إلى الصور الأولى، فهي نفي ما لا دليل عليه لأن نفي ما لا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية، وإثبات اللامتناهي من ناحية أخرى - وكلاهما محال.

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان^(١). على أن الباقلاني يضع هذا الطريق في صورتين: الصورة الأولى - أن ينقسم الشيء في العقل إلى قسمين أو أقسام، يستحيل أن تجتمع كلها صحة أو فساداً، فيبطل الدليل أحد القسمين، فيحكم العقل بصحة ضده. وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام، صحح العقل الباقي منها لا محالة.. ومثال الباقلاني: نحن نعلم استحالة خروج الشيء عن القدم والحدث، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه بطل حدثه. الصورة الثانية: أن يستدل بصحة شيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالته على استحالة مثله وما كان بمعناه.. ومثال الباقلاني: إثبات قدرة الله على خلق الجواهر والألوان مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق جنس شيء كالسواد والحركات إلا في المكان في الماضي كما استحال ذلك في جنسهما الموجود في وقتنا هذا^(٢).

* * *

(١) المواقف. ج ٢ ص ٢١ - ٢٦.

(٢) الباقلاني: التمهيد ص ١١.

هذه هي طرق البحث عند المسلمين.. وهي تكون مع القياس الأصولي مذهباً منطقيًا كاملاً. غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين: المسألة الأولى - أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولي، فهي صورة منه. المسألة الثانية - أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرسطو. وليس معنى هذا أن المسلمين استمدوها من هذا المنطق، بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي.. وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها، وسيقرر أن المسلمين وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسططاليسي ولكن في أساليبهم الخاصة وفي عبارات أدق وأضبط - من حيث صلتها باللغة العربية - من عبارات المنطق الأرسططاليسي وأساليبه.

ويضاف إلى رأى ابن تيمية هذا استناد كثير من هذه الطرق إلى طريق القياس الأصولي - وقد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسططاليسي مخالفة تامة ويقوم على أساس لا يتفق أى اتفاق مع منطق أرسطو.. هذا كله يدعونا إلى القول بأننا أمام منطق يخالف منطق أرسطو في جوهره.. منطق يتكون من مبحث في الحد لا يستند على فكرة الماهية - وهي جوهر هذا المبحث عند أرسطو - ومن مبحث في الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين - وهي عنصر لم يعرفه أرسطو. وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسططاليسي إلى مهاجمة الأساس الذي يقوم عليه هذا المنطق، فقام بعض مفكرى الإسلام بنقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) كما قام من الأشاعرة من نقد مبدأ العلية - وهذا ما سنوضحه في الفصلين القادمين.



الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانونى الفكر الأرسططاليسيين

(أ) قانون عدم الجمع بين النقيضين

(ب) قانون عدم ارتفاع النقيضين

تبين لنا أن الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسى، وأنهم أقاموا منطقاً جديداً يعارضه. وقد دعا هذا إلى مهاجمة بعض مفكرى الإسلام لهذا المنطق فى أساسه - وهذا الأساس هو البديهيات التى يقوم عليها، وهى القوانين الثلاثة المشهورة: قانون الذاتية - وقد عرفه الإسلاميون باسم قانون الهوية أو قانون الهوهو، وقانون «عدم الجمع بين النقيضين» - أى قانون عدم التناقض، وصورته الشرطية «قانون ارتفاع النقيضين»، أى قانون الوسط الممتنع. ونقد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه - إلى حد ما - اتجاه المناطقة المعاصرين فى القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين، فقد كان من أهم المسائل التى درست فى فلسفة العلوم - فى هذا القرن - نقد بديهيات العقل. كما أن المسألة بالذات أثيرت فى المدرسة الرياضية المعاصرة، فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع - أى قانون عدم ارتفاع النقيضين. ونقد المسلمين قانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم ارتفاع النقيضين هو ما سنحاول بحثه فى هذا الفصل. ثم نبحث فى الفصل القادم نقد المتكلمين لمبدأ آخر بديهى هو قانون العلية.

قلنا إن هذه القوانين هى أساس المنطق الأرسططاليسى، بحيث يعرف هذا المنطق أحياناً باسم علم قوانين الفكر، وهذا ما يشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد فى إقامة البناء الأرسططاليسى. وقد رأى أرسطو فيها مبادئ عامة بديهية تجعل من المنطق علماً حقيقياً أو علم العلوم، وتسمح له بوضع مناهج علمية. ويطلق على هذه القوانين تعبيرات شتى - فتارة تسمى «بقوانين الفكر» وطوراً ببديهيات البرهان الأساسية.

وقد حصرها أرسطو في ثلاثة: قانون الذاتية، وقانون عدم الجمع بين النقيضين وقانون عدم ارتفاع النقيضين.

وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهي بينة في ذاتها. ولم يكن أرسططاليس أول من كشفها بل وجدت قبله، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير. أما صورة المبدأ الأول فهي: أن كل شيء هو نفسه.

وصورة المبدأ الثاني أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه في آن واحد، ويعبر عنه أرسطو بأنه «لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في وقت واحد بعينه» أما المدرسيون فيقولون: «التناقض هو أن تثبت أو تنفي لشيء أو عن شيء شيئاً معيناً في آن واحد»، وهذا القانون متصل بالقانون الأول – فهو يكمله، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولاً، وغير مفهوم فهماً تاماً ثانياً. وذهب بعض المناطقة إلى أن هذا القانون لا يسير بنا خطوة أوسع من قانون الذاتية – بل إنه يردد مضمون قانون الذاتية – وهو أن الحقيقة واحد – بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى^(١).

أما صورة القانون الثالث فهي: الشيء إما أن لا يكون – وإما أن لا لا يكون. أو كما يقول أرسطو «لا وسط بين النقيضين» وإذا كان يعبر عن القانون الأول في صورته الرمزية بأن ا هي ا والقانون الثاني بأن ليست ا ولا لا ا، فإن هذا القانون الثالث يعبرون عنه بأن ا إما أن تكون لا ا أو لا لا ا أى أن الحكم ونقيضه لا يمكن أن يكونا باطلين، بل لا بد لأحدهما من أن يكون صحيحاً والآخر غير صحيح^(٢).

موقف المتكلمين من هذه القوانين: انتقلت هذه القوانين مع ما نقل من التراث الفلسفي الأرسططاليسي إلى العربية وعرفها المسلمون.. نقل إليهم هذا المنطق على

(١) Aristote: Metaphysaiqoe (Tar,pr Tricot 1633 ot) v, 2LX, 1p. 1311.

(٢) استندت في هذا العرض السريع إلى:

cohen and nagei: An introduction to Logic and scientific method (new york 1924. p. 181.

creighton: An introductory to Logic p. 353 – 352 Bosanquet: Logic.

أنه صورة اليقين المطلق، واعتبرت مبادؤه هذه قمة اليقين، فلما وضعوا منطقتهم الخاص، وساروا في أبحاثهم بدون تقييد بهذا المنطق، خرج البعض منهم على هذه القوانين فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات، وسأعرض لخروجهم عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج؟ وسأتناول في إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التي أقصدها لا لذاتها، لكن لكي أستخرج المنهج الذي سار عليه أصحاب تلك المشاكل في بحثهم لها.

أما قانون عدم الجمع بين النقيضين: فلا نستطيع أن نقول إنه نقد نقدًا مباشرًا، ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا استخدامه فخرجوا في أبحاثهم عليه. أما أول صورة في الخروج على هذا القانون، فنستخلصها استخلاصًا عامًا من كلام بعض المتكلمين في باب القدرة...^(١) هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل أم بالممكن فقط؟ يجيب بعض هؤلاء المتكلمين بأن قدرة الله تشمل الاثنين: الممكن والمستحيل، فالقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز وتجمع بين العلم والجهل. وبهذا قضا على قانون عدم الجمع بين النقيضين.

ثم نرى محاولة لتحديد تطبيق هذا القانون، وتبدو في شكل حجة يوجهها نفاة الأحوال نحو مثبتيتها، وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة، ومؤداها: أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم»^(٢). وقد تنبهوا إلى هذا - ولكنهم عللوا الأمر بأن الشيء يمتنع اتصافه بنقيضه وبهوهو، أي بهويته فلا يقال: الموجود عدم أو الموجود معدوم. أما إذا كان الإنصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسبة فلا يمتنع - والمقصود بالنسبة أن يقال «ذو هو»، وبالاشتقاق أن يشتق منه ما يحصل مواطأة، إن كل صفة تقوم بشيء فهي تتضمن نوعًا من النقص لهذا الشيء.. فالسواد مثلًا القائم بالجسم مع هو غير الجسم مع اتصاف الجسم به، فيصبح الجسم «ذا لا جسم»، فلا يمتنع أن يكون الوجود لا وجود.

(١) كثير من الأشاعرة لا يوافقون على هذا الرأي، ونص هام في لقطه العجلان للزركشي وشارحه ص ٥١.

(٢) الإيجي. المواقف ج ٣ ص ٥.

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلاً - أما عند هؤلاء المتكلمين فإن الحالة التي يجوز فيها اجتماع النقيضين هي عندما يكون الحكم محمولاً على ما صدق الموضوع، وهذا هو الحمل المتعارف. أما إذا كان الحكم محمولاً على مفهوم الموضوع، فيجوز اجتماع النقيضين - وهذا هو الحمل غير المتعارف: «وأما الحمل غير المتعارف بأن يكون الحكم على طبيعة الموضوع فلا استحالة فيه نحو: اللا مفهوم مفهوم، والجزئى كلى، واللاشىء»^(١).

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهاافتها. ويمكننا أن نقرر أن نقد هذا المبدأ وإنكاره كان غير واضح من الناحية العقلية. ولكن لم يأبه المتكلمون بهذا، بل رأوا أنه لا قوام لهذا المبدأ من وجهة نظر دينية.

أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ، فإننا نجد في صورته الشرطية، أى نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، حيث أنتج المسلمون تفكيراً دقيقاً. فقد خرج عليه المتكلمون فى مبحثين: فى مبحث الحال، وفى مبحث إثبات الله وصفاته. ونحب أن نقرر قبل أن ندخل فى تفاصيل الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمية، وهى: هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذى يشيرون إليه، أو بمعنى آخر المدى الذى سيؤدى إليه بحثهم فى هاتين المسألتين؟

أما مثبتو الحال فأنكروا إنكاراً باتاً أن يكون فى بحثهم خروج على هذا القانون العقلى، وحاولوا تفسير المسألة تفسيراً لفظياً^(٢). وأما أبو سليمان السجستاني - صاحب مبحث صفات الله - فقرر فى بساطة خروجه على هذا المبدأ^(٣).

أول المباحث التى أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين هو مبحث الحال. وأول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبائى، ونفاها أبوه أبو على، ثم قال بها

(١) الإيجى. المواقف ج ١ ص ٥.

(٢) الشهرستاني (٥٤٨ - ١١٥٣) نهاية الأقدام فى علم الكلام ج ١ ص ١٣٦.

(٣) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعة القاهرة) (١٢٣٣هـ)

الباقلاني، ولكن على صورة تخالف رأى أبى هاشم قليلاً، ثم أخذ بها إمام الحرمين، ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها^(١).

والمشكلة فى ذاتها لا تهمنا بقدر ما يهمنا المنهج الذى سار عليه أصحاب البحث، وليس فى أيدينا مع الأسف كتب هؤلاء المفكرين حتى نستطيع عرض المنهج أو المشكلة فى أكمل الصور. ومع ذلك فإن ما بقى من نصوص فى كتب علم الكلام المتأخرة يكفى لنستخلص منه المنهج.

أما تعريف الحال، فيكاد يجمع أصحاب هذا المبحث على أنه «هو الوسطة بين الموجود والمعدوم» ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً فى الخارج فهو معدوم، وإن كان له ثبوت فى الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال، كالقارية والعالمية. فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة. واحترزوا بقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية^(٢). ولا يعتبر مثبتو الحال «المعدوم» نقيضاً «للموجود». ولكن نقيضه «اللاوجود».

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقتين:

- ١ - أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائداً على ذاته - لأنه فى هذه اللحظة يكون له وجودان: فهو أولاً يشارك الموجودات فى وجودها، ويمتاز عنها ثانياً بخصوصية هى ذاته، أى أن وجوده يزيد على ماهيته، فيتسلسل وجود بعد وجود إلى ما لا نهاية. أو بمعنى أدق يلزم اجتماع أمور غير متناهية فى وجود واحد، وهذا محال.
- ٢ - أن الوجود غير معدوم، وإلا اجتمع النقيضان وهذا محال. هنا تناقض شديد فى فكر المعتزلة - لأنه بينما يقولون إن نقيض الوجود هو اللاوجود، عادوا إلى القول بأن نقيضه هو العدم. وهذا مما دعا شارحاً من شراح المواقف إلى القول

(١) نهاية الإقدام ج ١ ص ١٢١، المواقف ج ٢ ص ٢.

(٢) عبد الرازق على بن الحسينى اللاهيجى. شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام (هذا الكتاب مطبوع ولكن لا أرقام لمفحاته).

بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضاً للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل^(١). غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود فى هذه الحجة هو اللاوجود^(٢).

وينقسم الحال إلى «ما يعلل» وإلى «ما لا يعلل» وما علل فهى أحكام لمعان قائمة بذوات، وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاماً للمعاني^(٣). ولن ندخل فى تفصيلات تلك الأقسام، ولا فى موقف أبى هاشم والباقلانى واختلافهما فيها، ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفاة الأحوال فإنها تلقى ضوءاً يوضح المسألة.

وضع نفاة الأحوال اعتراضات كثيرة أهمها - من ناحية المنهج - الاعتراضان الآتيان:

أولاً: إن غاية المناظر أن يأتى بتقسيم يتردد بين النفى والإثبات ثم ينفى أحدهما، فيتعين الثانى. ولكن مثبتى الحال أثبتوا واسطة بين الاثنين، فلم يقد التقسيم والإبطال علماً^(٤) مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود زهناً أو خارجاً ومن العدم إلى النفى.

ثانياً: إذا كان من مبادئ العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضاً بين الوجود والعدم.

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلى يعرضونها عليه، فتبين لهم بطلانها، فنسبوا إلى شينين: إما إلى السفسطة، ولعلمهم قد تبينوا أن السوفسطائيين من قبل نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين. وإما إلى تفسير لفظى آخر يخرج المسألة عن حقيقتها فيتصور الموجود بما له تحقق أصلاً، والمعدوم بما ليس له تحقق أصلاً، والواسطة بما له تحقق تبعاً، فلن يكفى النفى والإثبات متوجهين إلى معنى واحد، ولكن يعود النزاع لفظياً بحثاً^(٥).

(١) المواقف ج ٢ ص ٤.

(٢) تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام للسعد التفتازانى (١٣١٨ هـ)، ص ٥٦ ج ١.

(٣) نهاية. ج ١ ص ١٣٢.

(٤) المصدر عينه ص ١٣٦.

(٥) المواقف ج ٣ ص ٣.

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفي والإثبات، فإن الحال عندهم شىء ثابت، ولذلك تكلموا عنه بالنفي والإثبات. ولكنه فى الآن نفسه ليس شيئاً ثابتاً على حياله موجوداً، أى هو على حياله، لا يعرف كذلك، بل مع الذات، فإن الموجودات المحدث إما جوهر وإما عرض، والحال ليس جوهرًا ولا عرضًا بل هو صفة معقولة لهما^(١).

أما المبحث الثانى الذى خرج فيه بعض مفكرى الإسلام على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، فهو مبحث صفات الله فى مذهب أبى سليمان السجستانى^(٢).
ينقد أبو سليمان السجستانى (٣٨٠ هـ - ٩٩٠ م) طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة. وهو فى هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع.

أما طريق الأشاعرة وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته، فليس يؤدى - فى اعتقاد السجستانى - إلا إلى تشبيه الخالق تشبيهاً جلياً واضحاً بصفات المخلوقين من ناحية، وتعدد القدماء من ناحية أخرى. ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشبيه، نجأوا إلى نفي الصفات الزائدة على الذات، فقالوا: إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئى.

يعترض السجستانى على هذا الطريق بأنه لا يوصل إلى إثبات وجود الله منزهاً عن الصفات، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه - هل هو الصفة والحد والنعته، أم الموصوف غير صفته، والمحدود غير حده والمنعوت غير نعته؟ فإن كانت الصفة هى الموصوف، والحد هو المحدود، والنعته هو المنعوت، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض. وإن كان الموصوف غير الصفة، والمحدود غير الحد، والمنعوت غير النعته، شاركت كل هذه الأشياء - وهى من

(١) تقريب المرام ج ١ من ٥٣ - ٥٧.

(٢) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانىة من ٧٠ - ٧١ - شذرات من كتاب الأقاليد الملكوتية للسجستانى ويعتبر ابن السجستانى قرمطياً - ولكن تثبت المصادر التى بين أيدينا نسبة السجستانى إلى القرامطة.

خلق الله - خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعوت. وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق في وجه من الوجوه، لا يمتنع أن يشاركه في جميع الوجوه. وهنا يصل السجستاني إلى القول «بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع في التشبيه الخفى - وهم المعتزلة، ومن عبده بسمة الصفات واقع في التشبيه الجلى - وهم الأشاعرة» ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له «أسامى لا تتعرى عن الصفات والنعوت» أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته، فهو سميع بالذات بصير بالذات، ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم.

وفى هذا خطأ. فإن هذه الأسامى إذا لزم ذاتاً من الذوات، لزمته الصفات التى من أجلها وقعت الأسامى، وإلا لزم محالات شنيعة.. لو أننا أجزنا عالمًا بغير علم أو قادرًا بدون قدرة، جاز أن يكون الجاهل مع عدم العلم عالمًا، والعاجز مع عدم القدرة قادرًا..

ويرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصر على البصير، إذا كان اسم البصير متوجهًا نحو ذات الله، وأنهم رأوا أن من كان اسمه البصير لزمه من أجل البصر أن يجوز عليه العمى، ومن كان اسمه القدير، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز... وكذلك نفوا عن الله ما يلزم بزواله ضده.

ينقض السجستاني هذا الكلام بأن البصر ليس علة وجود العمى ولا القدرة علة وجود العجز.. وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر، ووجود العجز متى وجدت القدرة.. وإنما لو وجد العلم فى بعض ذوى العلم بدون أن يتبعه جهل، ووجدت القدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز، ظهر أن العلة فى ظهور الجهل والعجز ليست هى العلم والقدرة، بل فى إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة. والله ليس محلاً للآفات ولا الآفات داخله عليه.

فإن كان المعتزلة يرون أن من كان عالمًا بعلم أو قادرًا بقدرة، جاز عليه الجهل والعجز، فإن السجستاني يرى أن من كان عالمًا فإن العلم سابقه، ومن كان قادرًا فإن القدرة قرينته.. فإذا ما نقلوا حكم الشاهد إلى الغائب فيصلون إلى أنه يجوز أن يكون

فى الغائب عالم بدون علم أو قادر بدون قدرة، جاز للآخرين أن يقولوا: إنهم إن كانوا لم يروا عالمًا بعلم إلا وراز عليه الجهل، فإنهم قد يشاهدون فى الغائب عالمًا بعلم ولا يجوز عليه الجهل، أو قادرًا بقدرة لا يجوز عليه العجز.. كيف السبيل إذن إلى ترجيح أحد القياسين؟ هنا تتكافأ الأدلة كما يقولون. فإذا كان طريق الأشاعرة، طريق الإثبات - إثبات الصفة لله - طريقًا خاطئًا، لأن فى الإثبات تشبيهًا لله بالأجسام، فإن طريق المعتزلة، طريق النفى - نفى الصفات عن الله - طريق خاطئ أيضًا، لأن فى النفى تشبيهًا لله بالجواهر المجردة، وإذا كان المعتزلة أنكروا أن يكون لله صفة أو حد أو نعت، فالأشاعرة لم ينكروا أن يكون لله صفة ولا حد ولا نعت.. إنهم أثبتوه بما لم يجرده عنه. وعلاوة على ذلك فقد جعلوا إثباته مهملاً غير معروف، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملاً غير معروف، لأن ما لا صفة له ولا نعت ليس هو الله فقط، بل يشاركه فى ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها.. أليست هى بسائط لا تركيب عقلى فيها من الجنس والنوع كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات؟! فى النفى إذن - كما قلنا من قبل - تشبيه لله بالجواهر المجردة.

الطريق الوحيد لإثبات وجود الله هو نفى الصفة، ونفى أن لا صفة، ونفى الحد ونفى أن لا حد. وهذا طريق فى الإثبات غير مهمل^(١).

يقول السجستاني: إنه قد يتعرض عليه بأنه جمع بين النقيضين، فإن «لا موصوف» و«لا لا موصوف» قضيتان متناقضتان لا بد - طبقاً لمبدأ عدم التناقض - من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلى. يجيب السجستاني عن هذا الاعتراض الذى وجهه إلى نفسه بأن شرط القضايا المتناقضة أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجباً والآخر سالباً، فإذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققاً، فإننا لم نوجب فى كلا طرفيهما شيئاً، بل كلتاهما سالبتان. فلا تناقض مطلقاً بين «لا موصوف» و«لا لا موصوف».

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية ص ٧٤.

إنما يتحقق التناقض بين القضيتين «موصوف» و«لا موصوف».

هنا نقد صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضين، لم يتورع السجستاني أن يصرح به: «نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى، بل رفعنا النقيضين «لا موصوف» و«لا لا موصوف»^(١).

موقف بعض مفكرى الإسلام من هذا النقد: أثار خروج بعض المسلمين فى أبحاثهم على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين - وهو قانون العقل البديهى - ضجة كبيرة لدى بعض المفكرين المسلمين:

(أ) فالرازى يرى أن أجلى البديهيات: أن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. بل إن هذه المسألة تشغل جانباً كبيراً من تفكيره، ولذلك يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ: «العقل ما استحضر ماهية النفى والإثبات، وجزم بأنه لا واسطة بينهما. فالمراد من الإثبات كل ما له تحقيق وتعيين وتميز فى نفسه، وبالنفى ما لا تحقق له ولا تخصص له ألبة فى نفسه. إذا عرفت هذا فنقول: تلك الواسطة إن كان لها تعيين وتخصص بوجه ما، كان داخلاً فى الإثبات، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص، كان داخلاً فى طريق النفى. فثبت أنه لا واسطة بينهما»^(٢). إن الرازى يشعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ، فيحاول مهاجمة القائلين بها فى مواضع عدة من كتابه^(٣).

(ب) اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسطة^(٤) ومرة من النقائض والاستحالة^(٥).

(ج) إن ابن تيمية نفسه - وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسى - لم يرض مطلقاً عن هذا النقد، بل اعتبره خروجاً على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية^(٦).

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية ص ٧٣.

(٢) الرازى. الأربعين فى أصول الدين (طبعة الهند ١٣٥٣ هـ) من ٤٧٩ - ٤٨٠.

(٣) المصدر عينه. ص ٥٤.

(٤) المواقف. ج ٣ ص ٢.

(٥) الشهرستاني. الملل والنحل ج ١ ص ١٠٤.

(٦) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٣.

مصادر هذا النقد: أشار المتكلمون الذين لم يقبلوا نقد مبدأ عدم الجمع بين النقيضين إلى أن هذا النقد سفسطة واستحالة. فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذى استمد منه هذا النقد؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المسلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلسفية السابقة لأرسطو والسوفسطائيين، وبعض المدارس اللاحقة له كالشكاك؟ فإن هؤلاء وأولئك نقدوا مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين. فيذكر أرسطو:

١ - أن من الفلاسفة (ولعله يقصد الميغاريين) من يقولون إن الشيء الواحد قد يوجد ولا يوجد - هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن هذا يمكن إدراكه، أى يمكن إدراك هذا التناقض وقبوله فكرياً، ثم يذكر أن كثيراً من الطبيعيين يأخذون بهذه الفكرة^(١).

٢ - أن هرقليطس قال بالجمع بين النقيضين^(٢). ونحن نعلم أن هرقليطس كان أول من انقض على مبدأ الذاتية وحطمه، خلال فكرته المشهورة فى التغيير المستمر والسيلان الدائم.

٣ - أن بروتاغوراس يدعى أن الإنسان فى الواقع مقياس كل شيء. وهذا يؤدي إلى القول: بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد، وأن يكون فى الوقت نفسه خيراً وشرّاً، وأن تكون الإثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى^(٣).

٤ - أن انكساغوراس قال بالواسطة، أى أن النقيضين قد يرتفعان^(٤). وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود فى الوقت عينه، وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفى المحمول وإثباته فى الوقت عينه للموضوع تستند على الاستحالة الوجودية

Aristote: Metaphysique vd 1 lv. p 123. (١)

Ibid: p. 154. (٢)

Ibid: v1, 5: p. 118 - 111. (٣)

Ibid: p. 154. 4v. 1. (٤)

لتلاقي المتناقضات في الوجود.. ودافع أرسطو عن قانون عدم الجمع بين النقيضين بسبعة حجج، كما دافع عن مبدأ عدم جمع النقيضين. بل لقد أفرد أرسطو للدفاع عن هذين المبدأين أو القانونين المقالة الرابعة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، كما أن جزءاً كبيراً من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضاً دفاعاً عن هذين المبدأين.

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين، وذكر أرسطو هذا في كتابه ما بعد الطبيعة، ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب، وكتبوا عليه شروحاً كثيرة. فهل قبلوا هذا النقد بحيث يمكننا أن نتلمس فيه مصدر نقدهم لهذين المبدأين؟ لا أستطيع أن أذهب إلى هذا الحد، والسبب واضح. هو أن المسلمين لم يضعوا الخروج عن هذين المبدأين أولاً، بل أدت أبحاثهم إلى الخروج عليهما.

وراع مثبتو الحال هذا، فحاولوا التخلص من الموقف: أما السجستاني - وهو إن كان يختلف عن الأولين في أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه - فإنه يحاول أن ينفي في حماس أنه جمع بين النقيضين. فنقد هذين المبدأين على العموم، ومبدأ الثالث المرفوع على الخصوص.. هو نقد خاص، جرت إليه طبيعة الأبحاث نفسها، ولم يتأثر أصحابه فيه بأى مؤثر خارجي. وكما حدث في المدرسة الإسلامية، حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا.

نقد المعاصرين لهذا القانون: في أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضي نقد لهذين المبدأين، وخاصة لمبدأ المرفوع. فقد وضعت مسألة هذه القوانين وضعا آخر غير ما كانت عليه. ثم انتهى الأمر برفض مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، ورفض الميزة الكلية العامة التي تنسب إلى هذا الأخير، وإلى القول بوجود الوسطة بين النقيضين^(١). ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير دواع رياضية بحتة.

Arnold Reymond: Les principes de la Logique et la critique Coterminormine (Paris (١) Boivin, 1932) p. 22 - 29 p 128 - 514.

وعلاوة على ذلك، فإن بعض المناطق المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدئين فحسب، بل نقدوا أيضاً مبدأ الذاتية، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية^(١). والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر في ثلاثة، لأنه ليس من المعقول أن تكون هي كل قوانين الفكر. والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادئ بديهية مجردة مفترض وجودها وجوداً سابقاً ويستند عليها في حقيقة المعرفة، بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم، وتعود في جوهرها إلى التجربة.

وأخيراً استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت، كما هو الحال عندهم في نقد مبدأ الجمع بين النقيضين، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين في نقد هذا المبدأ بالذات - أي مبدأ عدم ارتفاع النقيضين - نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها. وسنرى في الفصل القادم موقفاً للمسلمين تجاه مبدأ أرسطاليسى بدهي هو مبدأ العلية.

■■■

Reltinwavre: Revue de Metaphysiques et Mond (1924). Coben: An introduction (١) to Logic and Scientific Method P. 183 - 185.

الفصل السابع

نقد قانون العلية الأرسطاليسية

اعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بالإطلاق، فلا يمكن القدح في بدايته. وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً^(١). وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي، ووجدت قبولاً لدى المشائية الإسلامية، بل إن أكبر الفلاسفة الإسلاميين المشائين، وهو ابن رشد، يضعها في أبحاثه في المكان الأول^(٢). ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام - الممثلون الحقيقيون للإسلام، وهم الأشاعرة - من العلية الأرسطاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها. ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكاراً كاملاً، إنهم أنكروا فقط «تصور أرسطو» لها، ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقاً تاماً. وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير: أبي حامد الغزالي.

ولكى نتأدى إلى نظرية أبي حامد الغزالي، علينا أن نتبع موقف المسلمين - منذ نشأة الفكر الإسلامي - من العلية بمعناها الأرسطاليسية. وأول ما يقابلنا في هذه النشأة، هو موقف القرآن نفسه. ومن الواضح أن القرآن في مواضع عديدة ينكر العلية، ويتحدى «الأسباب»، وينكر «الصعود» إليها. هذا الموقف القرآني تجاه الأسباب، أطلق مشيخة الأشاعرة في تدعيم إنكارها، والقضاء على تصور الميتافيزيقي. تساءل الأشاعرة: كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر، وتصورهم لعدم بقاء الأعراض وقتين وبين فكرة العلية، وأن لكل سبب مسبباً في ذاته. إن فكرة الخلق

(١) Arisote: Derniers Analyaiqtce p. 18.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت (طبعة بيروت) ص ٢٤.

الجديد المستمر - وهي النتيجة الحتمية لتصورهم أن الأعراض لا تبقى زمانين - تعنى أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب.. إن هذه الأجزاء يخلقها الله دائماً، سواء أكانت فعلاً إنسانياً أم فعلاً طبيعياً. فعالم الطبيعة وعالم الإنسان محكومان بهذه الأجزاء، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة عن عالم الطبيعة كثيراً، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعي بالاختيار يشعر الثانى بأنه يكتسب هذه الأجزاء التى يفعلها الله فيه أو يخلقها فيه. فالإرادة الإنسانية إذن مؤثرة بخلق الله فيها للأجزاء. وهكذا أقام الأشاعرة الأوائل نظاماً بديعاً للعلية متماسكاً ومتكاملاً، ويستند على بحث ميتافيزيقى وطبيعى وأخلاقى.

أما المعتزلة - من أمثال أبى الهذيل العلاف وأبى هاشم الجبائى وغيرهما - فقد أنكروا بوضوح العلية الأرسطاليسية وتصورها فى مجال العالم الطبيعى، ولكنهم - وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان هو الفاعل على الحقيقة - فإنهم لم يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته، فجاءت نتائج مذهبهم فى تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعى مشوشة مضطربة.

سار الأشاعرة بمباحثهم فى العلية قدماً، فأنتجوا لنا نظرية العادة وجريانها، وأكمل صورة لفكرة العلية الإسلامية إنما نجدها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبى بكر الباقلانى (المتوفى عام ٤٠٣هـ) فقد اعترف الباقلانى بالعلية «بمعناها العام المطلق»، واعترف بأن القدرة الإلهية هى علة وجود العالم، ولكن بشكل خاص يختلف اختلافاً كبيراً عن قول القائلين بأن «صانع العالم طبيعة من الطبائع وجب حدوث العالم عن وجودها» لأن هذه الطبيعة القديمة التى يذهب إليها القائلون بفعل الطبائع لا تخلو من أن تكون «معنى موجوداً أو معدوماً ليس بشيء»، فإن كانت «معنى معدوماً ليس بشيء» لم يجز أن تفعل شيئاً، أو أن يكون عنها أو ينسب إليها شيء «لأنه لو جاز ذلك، جاز وجود الحوادث من كل معدوم وعن كل معدوم» وذلك باطل باتفاق، أما إن كانت الطبيعة التى ينسب إليها حدوث العالم ويتعلق حدوث

العالم بها معنى موجوداً، لم تخل تلك الطبيعة من أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة، وجب أن تكون الحوادث الكائنة عنها قديمة مثلها، لأن الطبيعة لم تزل موجودة ولا مانع من وجود الحوادث الموجبة عنها، فيجب وجود الحوادث الموجبة عنها، فيجب وجودها مع الطبيعة في القدم، كما يجب اعتماد الحجر مع وجود طبعه، وإحراق النار وانحلال الطبع والإسكار مع وجود طبع النار والسقمونيا والشراب. إذا لم يمتنع من ذلك مانع، فكذلك يجب وجود العالم في القدم وإن كان محدثاً، مع وجود الطبع الكائن عندهم، إذا لم يمتنع من ذلك مانع^(١) ولكن هنالك استحالة متفق عليها بين مختلف العقلاء على استحالة قدم الحوادث، وهذا دليل على أنها لا تجوز أن تكون حادثة عن طبيعة قديمة.

ولكن ألا يلزم هذا الباقلاني - في قوله هو والأشاعرة: إن صانع العالم لم يزل قادراً على إيجاده، لأن قدرته على الإيجاد قديمة - أن تكون الأفعال مع القدرة، أي أن يكون العالم قديماً؟ ويرد الباقلاني على هذا الإلزام، بأن هذا لا يجب من وجهين: أولاً: يقرر الباقلاني أنه لا يقول بأن الله قادر بقدرة في الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة وإنما هو يذهب إلى أن الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة، ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدوماً قبل وجوده، فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها»^(٢).

ثانياً: يقرر الباقلاني أن القدرة الإلهية ليست هي إطلاق العلة الطبيعية فليست هي علة للأفعال، ولا موجبة لها، حسب ما يقوله الفلاسفة في إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه، وكونه علة له، ووجوب كونه عنه. بل إن الباقلاني يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله في الأزل والله غير فاعل بها، وإن كان يصح أن يفعل بها، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له^(٣).

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٥٢.

(٢) الباقلاني: التمهيد ص ٥٣.

(٣) نفس المصدر ص ٥٣.

وكذلك القول فى الإرادة، إنها قديمة، ولكنها إرادة لكون الفعل على التراخى، ولأنها ليست علة لوجود المراد.

ثم يناقش الباقلانى الافتراض الآخر عن هذه الطبيعة وهى كونها محدثة ويبين تهاافت هذا الافتراض. ثم يهاجم القائلين بأن العالم بأسره مركب من الطبائع الأربعة القديمة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ويرى أنها أعراض محدثة متضادة على الأجسام، وأن الأعراض لا يجوز أن تفعل شيئاً^(١).

أراد الباقلانى من كل هذه الإلزامات والانتقادات التى وجهها إلى القائلين بفعل الطباع والقائلين بقدم العالم إنكار الأساس الذى تقوم عليه هذه الأبحاث، وهو التلازم الضرورى بين العلة والمعلول، لكى يثبت أن قدرة الله شاملة لكل شىء، وإرادته خالقة لكل شىء.

إن كيف يفسر العلية الظاهرة فى الموجودات؟ إن القول بوجود كل معلول بعلّة إنما معناه: «كلما وجدت وتكررت، وكلما وجد مثلها عند كثرة أسبابها. فهى وجود حادثتين فقط، الواحدة بجانب الأخرى، فى مستقر العادة»، ولا يمكن أبداً «إيجاب العلة للحكم، ولا تولد شىء عن سبب يوجبه. أما أنهم يقولون: إنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل عظيم، وذلك أن الذى نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقاً ومتغيراً عما كان عليه فقط، وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جرده.

كل شىء إذن يحدث فى مستقر العادة، بالضرورة والمشاهدة، وهنا يفتح الباقلانى الباب أمام القدرة الإلهية لكى تتدخل باستمرار وأن تحرق «العادة». والطبيعة بلا شك عند الباقلانى وعند الغزالى بعده - كما سنرى - مطردة، وكذلك قوانينها، ولكن هذه القوانين ليست مطلقة فى ذاتها. هنا كان الباقلانى والغزالى، بل والأشاعرة عامة، رواداً ممتازين للعلم الحديث الذى يثبت نفس الشىء.

(١) الباقلانى: التمهيد ص ٥٥، ٥٦.

وما لبث نقد العلية الأرسطاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبي حامد الغزالي. بل لقد وسم التهافت بنقد العلية وبحثها الممتاز عند الفيلسوف الأشعري الكبير.

ولقد نقل الغزالي موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقي، وهو العلم الطبيعي، فيرى أن من أهم المسائل التي يخالف فيها الفلاسفة في هذا العلم مذهبهم بأن «هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقذور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب». ويرى الغزالي خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية إذا طبقت في نطاق ديني هام، فيتجه نحو تراث الأشاعرة ليستمد منه مادة يصوغها - كما قلت من قبل - صياغة كاملة، في إنكار العلاقة الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول. إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالي إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى، فاصطلحنا على تسمية إحداها علة والأخرى معلولاً بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». ويعطى الغزالي أمثلة متعددة: الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وظلوع الشمس، والموت وقطع الرقبة، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وغير هذا في كل المشاهدات المتقارنة في الطب والنجوم والصناعات والحرف. أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه. بل إن في مقذور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة.. وهلم جرا - كما يقول الغزالي - إلى جميع المقترنات^(١).

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة عام ١٣٢٦) ص ٦٠.

ويذكر الغزالي مثلاً يثبت فكرته وهو الاحتراق فى القطن عند ملاقة النار، فإنه يجوز أن يتلاقى القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق، ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً بدون أن يتلاقى مع النار. فالنار إذن ليست فاعلة الاحتراق على الإطلاق، إنها لا تفعل شيئاً: «إن فاعل الاحتراق يخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حرقاً أو رماداً هو الله تعالى، فأما النار فهى جماد لا فعل لها». إذن فما دليل الفلاسفة على أنها الفاعل وما الذى دعاهم إلى القول بهذه العلاقة التلازمية بينها وبين الاحتراق؟ الواقع أنه لا دليل ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها سوى مجرد المشاهدة، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه^(١). ويعطى الغزالي أمثلة تثبت رؤية.. منها أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة فى النطفة ليس متولداً من فعل الطبايع - الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - ولا من فعل الأب، ولا من فعل الإنسان نفسه، فليس الإنسان فاعلاً لحياته وحواسه وسائر المعانى التى هى فيه «ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد أنها موجودة به». وتسيطر على الغزالي فكرة «أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به»^(٢). ثم من أين يأمن الإنسان أن يكون فى مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند التلاقى بينها «إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هى أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه»^(٣).

لا علاقة عليية إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات^(٤) ولكن يفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا.. فإذا كان الاحتراق يحدث عقيب مماسة النار، والرئ بعد شرب الماء، فليس للمماسة ولا للشرب دخل فى وجود الاحتراق والرئ،

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦٦.

(٢) نفس المصدر ص ٦٧.

(٣) نفس المصدر ص ٦٨.

(٤) الإبجى «المواقف ج ٤ ص ٩٩ شرح».

بل الكل حدث طبقاً لقانون جازم مرغم، له أن يوجد الاحتراق بدون المماسة أو الرى بدون الشرب^(١).

ولكن النتائج التى تنتج عن إنكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها، فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون! تنبه ابن رشد إلى هذا، فاعتبر هذا النقد قولاً خطابياً أو جدلياً تارة وقولاً سفسطائياً طوراً^(٢). وكان يحس بنتائج الخطيرة فى نطاق العلوم كلها: «إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له^(٣)». فقتداعى أبحاث المنطق كلها بتداعى هذا القانون، فإنه دخل فى نظرية البرهان كما دخل فى نظرية الحد، وأدى بطلانه فى تلك النظرية الأخيرة إلى مخالفة الأصوليين للأرسطاليسيين فى أغلب مباحث الحد^(٤). بل نرى إمام الحرمين يقول: «إن الجمع بالعلة - فى قياس الغائب على الشاهد - لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا»^(٥).

تنبه الغزالى إلى أنه سيعترض عليه بأن إنكار العلية يؤدى إلى محالات شنيعة، فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها، ولم يكن لهذه الإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل يمكن تعيينه، فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها. ومن وضع كتاباً فى بيته فيجوز أن يكون قد انقلب حيواناً، أو لو ترك غلاماً فى بيته فيجوز انقلابه كلباً، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً^(٦).

(١) المصدر عينه ج ١ ص ٢٤٢.

(٢) ابن رشد. تهافت التهافت ص ١٩.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٢.

(٤) الزركشى. البحر المحيط (مخطوط) ج ١ ص ٩١.

(٥) إمام الحرمين.. البرهان (مخطوط) ج ١ ص ٩١.

(٦) الغزالى.. تهافت الفلاسفة ص ٦١.

ولكن يجيب الغزالي: بأن هذه الأشياء التي نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هي واجبة، ولكن لا شك أنها ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع: «واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه»^(١). إن من المسلم به أن النار خلقت بحيث إذا تلاققت مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ولم تفرق بينهما، طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه، ولكن مع هذا يجوز أن يلقي شخص في النار فلا يحترق، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص.

يتبين لنا هنا الدافع الحقيقي لنقد العلية عند الغزالي. إن تطبيق مبدأ العلية في السمعيات سيحيل تحقيق المعجزات: «لم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحًا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق، وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة، ولا بذر الكمثرى تفاح. ثم رأينا أجناسًا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعًا كالفأر والحية والعقرب، وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمر غابت عنا.. ومن استقرأ عجائب العالم، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء»^(٢).

رأى الغزالي التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل، فلم ير بدءًا من القضاء على الأول لكي ينقذ الثاني. وقد تابع الغزالي مفكر عصره ومات بعده بقليل وهو الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨) فقد ربط الشهرستاني أيضًا نقد العلية وخرق العادة بمعجزات الأنبياء^(٣) ثم عرض الأشعري المتأخر «ابن خلدون» النظرية الأشعرية عرضًا فاتنًا في مقدمته^(٤).

(١) الغزالي.. تهافت الفلاسفة ص ٦٧.

(٢) الغزالي تهافت. ص ٦٧.

(٣) الشهرستاني: نهاية ٤١٧، ٤١٨.

(٤) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٧٠.

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوروبا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها الأرسططاليسي وهم مالبرانش وبركلي وهيوم: أما مالبرانش فإنه يرى أن العلة الحقيقية هي التي يدرك العقل بينهما وبين معلولها علاقة ضرورية ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كمالاً لا نهاية له، الذي يدرك العقل علاقة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات، فلا يوجد إذن إلا الله، وهو العلة الحقيقية. فلا اقتران ولا ارتباط ضروري، إلا بقدر ما تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية. قد ضحى أيضاً هذا الفيلسوف اللاهوتي بالمنطق لكي ينقذ الإرادة الإلهية وشمولها، فأنكر «أن توجد إلا علة حقيقية، لأنه لا يوجد إلا إله حقيقى واحد» وهذه العلة ليست إلا الله ذاته، وكل العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية، ولكنها علل مناسبة Occasionelles.^(١) أما بركلي فقد نقد العلية أيضاً بأن أرجعها إلى العقل^(٢). وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم. وقد كان هيوم أهم فيلسوف حديث نقد العلية، ونقده للعية يشبه أيضاً نقد المسلمين لها، بل إن رينان يذهب إلى أن هيوم لم يتكلم فى هذه الناحية أكثر مما تكلم الغزالي. أنكر هيوم الضرورة الدائمة المستقرة التى بين العلة والمعلول، وقرر أنها ليست ضرورة منطقية، ولكنها ضرورة تجريبية فحسب، تعتمد على مجرد تتابع عادى قائم على المشاهدة والملاحظة الحسية. فتصور العلة ليس فى الحقيقة إلا تتابع العادة، ومنشؤه فى المخيلة التى لا تستطيع فى هذا الميدان أن تعمل بحرية كما تستطيع هذا العمل فى ميدان الخرافات. فإذا ما رأينا دائماً فكرة تتابع أخرى، فإننا نصلح على اعتبار الأولى علة، وننتظر أن نرى الأخرى تتببعها، وفى هذه الحالة نسميها معلولاً. وإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم، تكونت لنا هذه العادة العقلية التى هى فقط أساس تصورنا للعية. وكان هيوم قد قرأ الغزالي ونقل عنه فكرته نقلاً تاماً.

Malebranche la Recherche de la vertr 1.6 Deuxieme partie ch3 111. (١)

Bréhier Histouire dela philosophie t.2p. 129. (٢)

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعره، وعند الهروي الأنصارى الشيخ السلفى القديم إلى جهم بن صفوان. ومن العجب أن نرى ابن تيمية - هذا العدو الممتاز للمنطق الأرسطاليسى - كما سنرى فيما بعد - ينكر فكرة العادة التى نادى بها الأشاعرة، كما نادى بها شيخه - الهروي الأنصارى. لقد نادى الهروي الأنصارى أيضاً بفكرة العادة، فقال فى نص من أجمل النصوص: «ليس فى الوجود شىء يكون سبباً لشىء أصلاً ولا شىء جعل لشىء، ولا يكون شىء جعل لأصل شىء، ولا يكون شىء بشىء. فالشعب لا يكون بالأكل ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر، يجعل أحدهما أمانة وعلمًا، ودليلاً بمعنى أنه إن وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه، وليس العلم الحاصل على القلب حاصلًا بهذا الدليل، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية».

نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضاً العلة الأرسطاليسية وتوصلت أيضاً إلى فكرة الاقتران والعادة، وأنكر ابن تيمية هذا كما رأينا^(١)، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطاليسى.



(١) ابن تيمية: منهاج السنة: ج ٣. ص ٩١.

الفصل الثامن

مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين بواسطة الغزالي وموقف الغزالي من المنطق الأرسطاليسى

رأينا فى الفصول السابقة أن الأصوليين - علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه - لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف هذا المنطق فى جوهره. وقد استمر الأصوليون على موقفهم هذا حتى أواسط القرن الخامس الهجرى. وفى هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسطاليسى فى علومهم، بحيث تعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلاً بين عهدين دقيقين: عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه وخاصة فى نطاق المنطق. ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي، وهذا ما يدعوننا إلى أن نبحث فى موقف الغزالي من المنطق الأرسطاليسى وتحديد فكرته عنه. وتحديد فكر الغزالي النهائى فى أى موضوع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان، فقد ساد تفكير الغزالي تغيرات فكرية عنيفة - اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه - ولحظ أعداؤه التغيرات فى فكر الغزالي حينما عرضوا لبحث آثاره، فهاجموه هجومًا عنيفًا. ونرى هذا بوضوح فى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طفيل فى كتابه حى بن يقظان^(١)، كما نرى هذا أيضًا لدى ابن سبعين^(٢) وابن تيمية^(٣) غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالي الفلسفية الدينية.

(١) ابن طفيل (٥٨١هـ - ١١٨٥م) .. حى بن يقظان. المقدمة ص ١ - ٨.

(٢) Masaignon: Recueil des textes inedites (paris 929).

فقرات منقولة عن كتاب يد العارف لابن سبعين من ١٣٠ - ١٣١.

(٣) ابن تيمية.. السبعينية (طبعة القاهرة) ١٠٦ - ١٠٧.

أما آراؤه المنطقية فيقول المسلمون - ما عدا ابن تيمية - إن فكرته عن المنطق لم تتغير قط.

وهنا تقابلنا مشكلة أخرى: هل تمثل كتب الغزالي المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيراً عن وجهة نظر أراد الغزالي وضعها؟ أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هي إعلان في قلب العالم الإسلامي عن فكرة يقينية منطوق أرسطو؟ أم أن الرجل وقد كان عبقرى العالم الإسلامي وسيد مفكرية أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها؟.. وكان تحليل المنطق هو خطؤه الوحيد في رحلته الدينيوية الباسقة.

وسنعرض على أية حال النماذج من آرائه العامة في هذه الكتب. وسنرى إلى أي حد يبلغ هذا القول من الحقيقة.

يحاول الغزالي - في مقدمة المقاصد، وهي أول ما كتبه في المنطق فيما نعلم - أن يعرض لعلوم اليونان، فيقسمها إلى أقسام أربعة: «الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات». وفكرة الغزالي عن المنطقيات أن «أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد. إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظائر»^(١). ويردد الغزالي هذا أيضاً في التهافت^(٢).

وفائدة المنطق الأرسططاليسى عند الغزالي ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم بل هي تشمل تمييز العلم على الجهل، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها^(٣). وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو - كما ذكرنا من قبل - ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين، متأثرين إلى حد كبير بالرواقية.

(١) الغزالي.. مقاصد الفلاسفة (طبعة القاهرة ١٣٢١) ص ٣.

(٢) الغزالي.. تهافت الفلاسفة ص ٦.

(٣) الغزالي.. مقاصد الفلاسفة ص ٦ - ٧.

ولا يقف الغزالي في مباحثه المنطقية في المقاصد عند الأمثلة اليونانية، بل يورد أحياناً أمثلة فقهية^(١)، موافقاً في هذا المنهج العام لمذهبه الذي يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيّاً كان نوعهم. ثم يعرض الغزالي في ثنايا بحثه عن «المثال» إلى نظرية الجدليين فيه، ويحلل بالإجمال ما يمكن إيرادها على ضعف هذا الطريق عندهم.

هنا يعلن الغزالي يقينية المنطق، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار، ويتخلص نهائياً من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامي الذي ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله^(٢).

هذه العناصر التي أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر في الحقيقة ميزة التفكير المنطقي عند الغزالي. وسنرى إلى أي حد سيطرت على منطق الغزالي في كتبه الأخرى.

ففي معيار العلم - وقد وضع الغزالي فيه المنطق توضيحاً تاماً - يقرر أن المنطق تشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية منها والفقهية: «فإننا سنعرف أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»^(٣). أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط، ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية. أما عن الفائدة المنطق فهي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى، والتمسك بحاكم العقل، والتوصل إلى درجات السعادة^(٤). أما عن مزج

(١) المصدر عينه ص ٤.

(٢) ذهب العلامة الكبير الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في بحث حديثي إلى أن في معيار العلم «إحصاء لمقدمات الاستدلال - وأن الغزالي قد ذكر من المقدمات ثلاثة عشر نوعاً فحصها وحل الأساس الذي تقوم عليه. وبين درجات اليقين الذي تتضمنه. وقرر أن ديكارت برغم وضعه الشك المنهجي لم يتم بمثل هذه المحاولة». الدليل الثقافي لليونسكو ص ٨٨

(٣) الغزالي. معيار العلم (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦) ص ٢٦.

(٤) الغزالي. نفس المصدر ص ٢٧ - ٣٥.

المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية، فيمثل معيار العلم الاتجاه الأول.. ويقول الغزالي: «رغبنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته^(١) ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقلية القطعية بالأمثلة العقلية الظنية وبأنه سيهاجم هجومًا عنيفًا من الفقهاء والعلماء بل الفلاسفة، وأنهم سينكرون انحرافه عن العادات في تفهم العقلية القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، ولكن الغزالي يسخر منهم ويتهمهم بالجهل بصناعة التمثيل، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه، فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله^(٢)»

ويرى الغزالي أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق في تلك العلوم واتخاذها قانونًا لها. وكيف يتوصل الإنسان إلى المجهول إلا بما هو معلوم عنده، فالفقيه بما لديه من فقه، والمتكلم بما لديه من كلام، والفيلسوف بما لديه من فلسفة. ولا يضع الغزالي أمثلة فقهية فقط في هذا الكتاب، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلي على أنهما طريقتان من طرق الفقه التي لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن. وهذا هو المطلوب في الفقه.

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحاً لا يشذ عنه شيء، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة - أعنى الجزئيات - اختلافاً، كان الظن أقوى فيه^(٣) فمثلاً يقول الشافعية: إن مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب تكرارها. واستندوا في هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين

(١) المصدر نفسه ص ٢٧.

(٢) الغزالي. معيار العلم... ص ٢٧.

(٣) الغزالي. معيار العلم ص ٢٧.

والرجلين. فإذا عارض الأحناف بأنه «مسح لا يكرر» لاستقراءهم ذلك من التيمم ومسح الخف، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزأين مختلفين عليه، بينما الأعضاء الثلاثة في الوضوء في حكم شاهد واحد لتجانسهما. ففي الاستقراء الفقهي إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسطاليسي، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلي: «إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»^(١).

فالاستقراء الفقهي إذن عنصران: استقراء سلاسل الجزئيات أولاً، ثم ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانياً. أما ضعف القياس التمثيلي فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية. ويعالج الغزالي هذا القياس علاجاً أصولياً بحثاً^(٢) ثم يبحث بعد ذلك في قياس العلة وهو قياس اللم عند المنطقيين، وقياس الإن عند المنطقيين، وبدعمهما بأمثلة فقهية^(٣)، ففي المعيار إذن نقد لمادة المقدمات، نقد للمعرفة الإنسانية^(٤). وهو في بحثه للعلية في هذا الكتاب لا ينقدها بمعناها المطلق. وليس في «المعيار» ما في «التهافت» من نظرية نقدية رائعة، بل هو تعبير عن روح يونانية. بل إنه في نقده لمقدمات الاستدلالات وفي نظرية المعرفة المنبثقة عنها، يتابع أرسطو متابعة تامة. أما في محك النظر، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامي، بل تسوده أبحاث أصولية، فيشرح قياس الدلالة والعلة^(٥) ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية^(٦). ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالي يبدأ في وضع اصطلاحات

(١) المصدر عينه ص ١٠٣.

(٢) الغزالي. معيار العلم ص ١٠٥ - ١١٤.

(٣) الغزالي. معيار العلم ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٤) يذهب العلامة أبو ريده إلى أن في «معيار العلم» و«محك النظر» نظرية في المعركة جديدة كل الجدة سبق بها الغزالي (ديكارت ص ٨٣ - ٨٤ - ٨٦، ٨٧ - الدليل الثقافي اليونسي.

(٥) الغزالي. محك النظر (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٧٠.

(٦) نفس المصدر ص ٨٤.

جديدة، علاوة على ما وضع من اصطلاحات فى كتاب المعيار، فىستبدل كلمتى التصور والتصديق بكلمتى معرفة وعلم، متابعًا فى ذلك النحويين^(١). ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال وهما تعبيران كلاميان، أو الأحكام وهو تعبير فقهي^(٢) ويعرض الغزالي أحياناً لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة فى الموضوع والمحمول، فىقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرًا، وعند المتكلمين صفة وموصوفًا، وعند الفقهاء حكمًا ومحكومًا ويختار الغزالي من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين^(٣). كما أن الحد الأوسط فى القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين^(٤)، ويستخدم الغزالي هذه الكلمة الأخيرة. ثم لا يكتفى الغزالي باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة، فىسمى القياس الحملى بميزان التعادل^(٥)، والقياس الشرطى المتصل باسم نمط التلازم، والمنفصل بنمط التعاند^(٦) وهنا نصل إلى نتيجة كثيرًا ما يردها الغزالي: وهى أن المنطق لا ينبغى أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا فى الاصطلاحات، ولا مشاحة فى الألفاظ^(٧). وكان الغزالي يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسططاليسى^(٨). وكان يزعه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون، فىقول «وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه، يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزانية لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن. وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة فى كتاب القسطاس المستقيم، وهى التى لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً،

(١) نفس المصدر ص ٥.

(٢) الغزالي: محك النظر ص ٢٢.

(٣) نفس المصدر ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر ص ٣١.

(٥) الغزالي. القسطاس (طبعة القاهرة: ١٣٥٣) ص ١٧٤.

(٦) الغزالي محك النظر ص ٤٣.

(٧) تهافت الفلاسفة ص ٥ الرسالة اللدنية (طبعة القاهرة ١٣٥٣) ص ١٥.

(٨) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ص ٨٨ - ٨٩.

بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الإنصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف. ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه وإما فى رجوعهم فى النظر إلى القريحة والطبع دون الوزن بالميزان، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض، فلا يبعد أن يغلط^(١). فمحك النظر أيضاً ينقد المعرفة الإنسانية وينادى بيقينية المنطق ووضوحه. وهو فى نقده لأنواع المعرفة الإنسانية وتأكيده ليقينية المنطق إنما هو أرسطاليسى بحت. لذلك نرى الغزالي فى «مقدمة المستصفى» المنطقية يقول: «إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً»^(٢) كما أنه يقول فى القسطاس: «لا أدعى أنى أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»^(٣). وحين نصل إلى النظرية التى عرضت فى القسطاس^(٤) لا نرى شيئاً جديداً، اللهم إلا أن الغزالي يعتبر أن البرهان الفلسفى يمكنه أن يشمل المسائل الدينية. فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية، معتبراً نتائجها يقينية. غير أن القسطاس فى جوهره يونانى بحت. ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائى عند الغزالي؟ كلا، بل وضع الغزالي هذا الحكم فى كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال. وفيه قسم الغزالي درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية^(٥).

(١) المصدر السابق.

(٢) المستصفى.. ج١ ص ١٠

(٣) القسطاس.. ص ١٨٨.

(٤) الترتيب التاريخى لكتب - فيما نعلم - قسم المنطق فى المقاصد. فمعيار العلم فمحك النظر، فمقدمة المستصفى فالقسطاس المستقيم. أما المنقذ من الضلال - وهو كتاب غير منطقى - فهو آخر كتبه على العموم وفى هذا الكتاب فكرته الأخيرة عن المنطق.

(٥) الغزالي «المنقذ من ضلال» (طبعة دمشق ١٣٥٢) ص ٧٦.

وهو حين يرفض طرق الفرق الثلاث الأخرى فى البحث، يدلى برأى جديد يهدم به كل أفكاره السابقة فيه: إنه يقرر أنه لا يتعلق شىء من المنطقيات بالدين أصلاً، إن المنطق هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه. وأن العلم إما تصور - وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق - وسبيل معرفته البرهان، وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكره الدين «بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشعيبات»^(١). وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالى وليس لأعداء المنطق أن ينكروه، إن المنطق لا يتعلق بمهمات الدين، فإذا أنكروه لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق والفلسفة إلا سوء اعتقادهم فى عقل المنكر، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار^(٢). ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسططاليسى من أساسه، أما أولاهما: فهى قصور البرهان الفلسفى عن أن يصل بالإنسان - حين يطبقه فى الإلهيات - إلى درجة اليقين، يقول الغزالى: «لهم نوع من الظلم فى هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، ولكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»^(٣) ولذلك كان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسططاليسى اتصاله بالإلهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين، واعتبرت العلة فى هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هى قواعد المنطق الأرسططاليسى. أما ثانيتهما: فيفسرها الغزالى بقوله: إذ ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية»^(٤). والغريب أن ابن رشد حين يحاول الدفاع

(١) نفس المصدر. ص ٩٢.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٩٢ - ٩٣.

(٣) المصدر عينه ص ٩٣.

(٤) المصدر عينه ص ٩٣.

عن إلهيات أرسطو ضد الغزالي يحاول إلزام الغزالي صحة هذه الإلهيات لإخراجها على القانون المنطقي، الذي اعتبره الغزالي قانون العقل الذي لا يرد^(١).
ولهاتين العلتين هدم الغزالي فكرته الأولى عن النطق، باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية. وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية. فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض.

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا في الفصول السابقة أن نظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسي. ويفسر ابن تيمية هذا تفسيراً دقيقاً «وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز المنطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه» ووضعوا بجانب هذا منطقاً مخالفاً للمنطق الأرسططاليسي. ثم أتى أبو حامد الغزالي فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين: «وإنما كثر استعمالها في زمن أبي جامد فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه - المستصفي - وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر، وصنف كتاباً سماه «القسطاس المستقيم» ذكر فيه خمسة موازين: الثلاث الحملات والشرطي المتصل والشرطي المنفصل وغير عبارتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين. وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتاباً في مقاصدهم وصنف كتاباً في تهافتهم» ثم غير الغزالي فكرته عن المنطق.. ويقول ابن تيمية: «وبين في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين. وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين.

(١) ابن رشد. تهافت التهافت ص ٨٨.

وكان أولاً يذكر في كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى. ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين^(١)».

ولكن ماذا حدث بعد الغزالي؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الإسلامي؟ أم أنهم تابعوا دعوة الغزالي الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسي؟ يقول ابن تيمية: «ولكن بسبب ما وقع فيه في أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذه. وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء». ولكن هل قبل فقهاء أهل السنة هذا؟ يقول ابن تيمية: «إنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه. وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيبونه عيباً مجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أصله مما يناقض العلم والإيمان ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال^(٢)».

وموقف علماء المسلمين هذا من الغزالي ومن دعوته إلى مزج منطق أرسطو بعلوم اليونان ومن أتباعه الذين ساروا على نهجه. هو ما سنعرضه في فصول الباب القادم.



(١) السيوطي: صون... ٢٨٦ - ٢٨٢.

(٢) السيوطي: صون... ٢٨٧.