مشكلة المعرفة بين ارسطو والغزالي

٢

المنطق عند ارسطو والغزالي

بقلم الاب فريد جبر اللعازاري

اشرت في المقالة السابقة الى ان ارسطو والغزالي يُعَد كل منهما نموذجاً حياً ، مبنى ومعنى ، للعقليتين والحضارتين اللتين ينتميان اليهما في توجيههما التفكيري . اما ارسطو فان احد المؤرخين القدم يقول عنه انه « كان معتدل المزاج حتى التطرف » . وهو في شخصيته كما هو في مذهبه الاخلاقي صورة طبق الاصل لذلك المثال الاعلى اليوناني القائم على الدقة والوضوح في كل شيء وعلى التوازن بين الملكات والانسجام المترسل بين القوى الروحية والجسدية . واما الغزالي فهو حجة الاسلام يفكر بمقتضى طابعه الفقهي الذي يمتاز بشدة التصاقه بالواقع الوضعي الحسي . وهو يمثل في نفسه امته في اسمى تياراتها وطموحاتها الدينية التي تكيف تصرفاته وموقفه من الحياة. وهو الى ذلك كاتب عربي من الطبقة الاولى يسير في تأليفه على ذلك الاسلوب السمح المنطلق المشرق الذي مهد له ابن المقفع وروضه الجاحظ ، والذي اصبح يعد ، بسهولته الممتنعة ، المثال الاعلى للكتابة العربية التي لا تريدها متشية وقواعد الصرف والنحو فحسب ، بل مترسلة بتلك العذوبة والطبيعة اللتين تدلان على ان صاحبها ليس فقط يعقل ويفكر بها ، انما يحس بها احساساً مبهماً عميقاً يتناول وجدانه برمته . فكأن تلك اللغة ملكت عليه امر شخصيته وجبلته جبلاً بعبقريتها ، فصبغت بطابعها الخاص نظرته الى الكون والى الحياة ، يلتقطها التقاطاً باللحظة السريعة الخاطفة الحاضرة التي لا يسعها ان تتحقق وتبرز الا بالاشارة والايجاز .

وبعد فانني قلت ايضاً ان انتاج ارسطو الفكري هو اتم وارقى ما وصل اليه المجهود الفكري اليوناني . فبدا مذهبه الفلسفي كاصدق صورة ظهرت فيها العقلية اليونانية على مختلف اتجاهاتها ، واشرف بذلك على توجيه تلك العقلية

وتسديدها زهاء ثمانية اجيال بعده ، اليه يرجع وحوله يدور المفكرون اليونانيون المتأخرون ، سواء اكانوا من انصاره المحالفين له ام من خصومه المتحاملين عليه. ثم ان العقلية اليونانية تلك ، مع عبقرية اللغة التي تشحنها وتعبر عنها ، لا تزال هي هي في اساس العقلية الغربية الاوروبية التي قامت على صرحها ونشأت عنها. وجميعنا يعلم ان من يريد اليوم ان يقف وقفاً صحيحاً شاملاً على اداب الغرب وفنونه ، لا بد له من ان يكون ملماً الماماً وافياً بما انتجه من ادب وفن اليونان اولاً ثم اللاتين الذين اخذوا عنهم ولم يتطوروا بمجهودهم الفكري الا تحت عامل المجهود الفكري اليوناني .

واذن فاننا اصبحنا لا بد لنا ، في مقالاتنا هنا ، من ان نتناول بالتحليل عقليتين خاصتين انحصرتا في منطقتين انسانيتين معينتين ، نحن في احداهما : الغرب من ناحية ، ولا سيما الغرب المتأثر بالثقافة اليونانية — اللاتينية ، والشرق من اخرى ، ولا سيما الشرق الاوسط الذي غلبت عليه ، منذ اجيال ، الثقافة العربية — الاسلامية . الا انني اعود واقول انني لست اقبل على هذا البحث مسترسلاً في النظريات العامة المألوفة القائمة على الكلام المجمل العام . انما اقبل عليه مستنداً الى التحليل الوضعي المتواضع الذي يعدل عن الخطى الواسعة في البسط والعرض للموضوع ، بل يسير سيراً حثيثاً قد يكون فيه شيء من الملل ولكنه لا يلبث ان يسفر عن النتائج الواضحة البعيدة عن التخيلات والتوهمات. فبذلك التحليل الوضعي المتواضع ، اقول ، اقبل على تلك النظرة الى الحياة التي اشرت اليها سابقاً ، كما تمثلت يونانية عند ارسطو ، عربية اسلامية عند الغزالي ، وهو في نهاية الامر يرجع الى تحديد المعرفة الانسانية وشروطها ، الامر الذي لا يتم بالضبط والواقع الا عن سبيل البحث فيما نعرفه اليوم بعلم المنطق كما عرض له الرجلان اللذان نحن في صددهما . فما هي اذن مؤلفات ارسطو والغزالي في المنطق ، وما كان موقف كل منهما من ذلك العلم ؟

ليس من احد ليشك ان ارسطو[1] كان اول من وضع لعلم المنطق اسمه ،

---

(١) انبه على الفور إلى ان كل ما ورد في هذه المقالات عن ارسطو هي من تذكاراتي العامة الناتجة عن مطالعاتي عند وعن هذا الفيلسوف وليس له مصادر معينة بالضبط . هذا علاوة عن انه ليس هناك من جديد جدير بان يذكر عن ارسطو . غير انه من اللائق ان يرجع

ولا يبالغ هو اذ يدّعي لنفسه ذلك ويقول انه لم يسبقه اليه احد . فالمنطق هو بوجه عام فن سياق البرهان ، على قوانينه نسير في التفكير والنظر اذا ما اردناهما صحيحين . وليس غرضه البحث في اساليب الخطابة ، انما غرضه درس قوالب الفكر البشري والصور الذهنية بحد ذواتها مستقلة عما تحتوي عليه ، اعني بصرف النظر عن علاقتها بالواقع الوجودي ، وتوقيفه على مجرّد تحقيق توافق العقل مع نفسه بتجنب التناقض .

وفي هذا العلم وضع ارسطو سلسلة مؤلفات جمعت بعدئذ ، في العهد البيزنطي ، في كتاب واحد كانت له الشهرة الواسعة عند العرب : الاورغانون او الاداة او الآلة . اما تاريخ تأليف هذه الكتب ، فاننا نجهله . انما وردت عند علماء الدين المسيحي في القرون الوسطى تحت الترتيب التالي : قاتيغورياس او المقولات ، باري ارمانياس او العبارة ، انالوتيقا او تحليل القياس ، ابوديقتيقا او انالوتيقا الثاني او البرهان ، توبيقا او الجدل ، سوفستيقا او المغالطون . هذا مع العلم ان العناوين تلك هي كما وردت في كتاب الفهرست لابن النديم[1] . وظاهر ان ذلك الترتيب هو بالضبط الترتيب الذي يتقيد به لتوزيع مواد المنطق على ابوابه وفصوله في الكتب المدرسية المألوفة. فيبدو الاورغانون بذلك ككل تام له جهازه الكامل : الغرض منه هو درس الدليل الاتباتي البرهاني الذي عنه وحده تنشأ المعرفة العلمية وهي المعرفة بالاسباب ، وهذا هو بالضبط الموضوع الذي يبسط له في كتاب البرهان. الا ان الاثبات لا يتم الا عن سبيل القياس. فمن ثم الدرس المشبع الدقيق المخصص لذلك القياس في كتاب «تحليل القياس». ثم ان ذلك القياس بدوره يتطلب وجود القضايا التي منها يتألف: فكان درس القضايا غرض كتاب العبارة . واخيراً ان القضية نفسها تتألف من حدود يتناسب كل حد منها واحدى المقولات العشر التي بحسبها يوزع الواقع الوجودي برمته (ومن ثم اشتهار المقولات عند العرب باسم اقسام الوجود ايضاً): فكان البحث في تلك الحدود غرض كتاب المقولات . ثم ان الى جانب القياس

القارىء الذي يريد الاطلاع الواسع على فيلسوفنا الى كتاب الاستاذ Chevalier: *Histoire de la Pensée, La Pensée Antique* : Paris, Flammarion, 1955 ، ج ١ ، ص ٢٦٨ تابع .

١) طبعة القاهرة صفحة ٣٥٤

البرهاني ، القياس الجدلي . فيعرض له ارسطو في كتاب التوبيقا او الجدل . واخيراً يأتي كتاب السوفسطيقا او المغالطون وفيه يذكر فيلسوفنا السفسطات المختلفة التي يمكن ان تنساب الى فن الاثبات .

ومهما كان من امر ، سواء سار ارسطو حقاً في تأليف كتبه بمقتضى ذلك الترتيب ام خالفه ، فالذي يهمنا هنا هو انه وضع في تلك المكتب الاسس العامة والقوانين الثابتة لعلم المنطق في ابوابه الثلاثة الكبرى : الصورة الذهنية (Concept) الحكم المنطقي (jugement logique) والبرهان بالقياس (syllogisme) .

ولست ارى من اللائق ان ادخل هنا في تفاصيل الكلام عن هذه المعلومات الثلاث التي الفناها وتعودنا عليها في دروس المنطق بعد ان فهمناها وضبطناها لاذهاننا ، وما كان ذلك بدون عناء يصحبه شيء قوي من الملل والتأفف . وانني ادع جانباً ايضاً البحث في كيف توصل ارسطو الى تحديد تلك المعلومات وتنظيمها بعد ان اخذها ، وهي لا تزال في طورها البدائي ، عن افلاطون وسقراط فاسقط منها ما رأى الحاجة الى اسقاطه واحتفظ بالجانب الذي يصلح ان يدخل كعنصر صحيح في نظره هو . وهذا بحث يختص بتاريخ الفلسفة اليونانية بحد ذاتها ولا يغنينا فتيلاً هنا .

انما اريد ان اقف واطيل الوقوف عند العامل الاساسي الذي كان في اصل استنباط ارسطو لعلم المنطق والذي حمله على ان يضع اسس ذلك العلم بالتدريج وبقدر ما كان يتقدم في ابحاثه مع الزمن . فاعود بذلك الى ما سبقت واشرت اليه في المقالة الاولى وهو شدة التصاق ارسطو بالواقع الوجودي واخلاصه لذلك الواقع : عليه يعمل الفكر وفيه يمعن النظر ليحلله ويضبطه للعقل منقاداً في ذلك بدافع الحاجة الى الشرح والتعليل والرغبة فيهما مع الاعتماد على مجرد قوى عقله ومبادئه واساليبه ، بتحرر تام من كل نور يفرض عليه من الخارج مهما كان اصل ذلك النور ، وبصرف النظر عن كل غرض وغاية مهما كان لونها وصبغتها . مما يخولنا ان نعد ارسطو حقاً اول من طرح المسألة الفلسفية مع كل لوازمها ، ووضع اسس الفلسفة بالمعنى الذي ذكرت .

الف ارسطو كتاب المقولات ومعظم كتاب التوبيقا او الجدل قبل ان

يكتشف نظريته في القياس . ثم فطن وتنبه الى قوانين الاثبات والبرهان من وراء تفكيره وتأمله في طلب وايجاد الاسس السليمة الراهنة للمناقشة التي تريدها صحيحة مسفرة عن نتيجة مرضية .

جميعنا يعلم ان سقراط كان قد أنف ان يعرض لفكرته — وهي العبارة عن الفلسفة اليونانية في طورها البداني — بصورة حوار يدور حول موضوع يتناقش فيه مع خصومه وهم جميعاً من السفسطائيين اللاادريين . فاتى افلاطون وتقلده في الاسلوب وسار به شوطاً بعيداً . فان فكرة الاطارات المنطقية عنده — اعني تقسيم الحدود وترتيبها ، تحديد الاجناس الاولى ، اسناد المسند الى المسند اليه او المحمول الى الحامل — ان فكرة تلك الاطارات ، اقول ، تولدت من الشروط التي كانت تبدو ضرورية للجدال والمناقشة . وبالغ افلاطون في الامر فذهب الى ان الجدال هو الفلسفة بالذات . اما ارسطو فاحله محله لانه بحد ذاته لا يفيد اليقين اذ ان غرضه ليس معرفة الاشياء نفسها بل الاطلاع على آراء الناس في تلك الاشياء . ان تلك المناقشة لا بد لها من ان تسير بنظام حتى تكون صحيحة وتؤدي الى آراء مقبولة . فمن ثم اهتام فيلسوفنا في تأمين تلك المناقشة المنظمة ، واول ما يبدو له جديراً بالاهتام من هذا القبيل هي مشكلة المفردات المستخدمة . فمن اللازم ان توضح في بادئ الامر ويذكر المعنى الحق الذي يصطلح عليه فيها حتى يكون للحوار نتيجته المنشودة . ولذلك نرى ان كل كتاب المقولات مخصص لتحديد معاني الالفاظ : فان غرضه تمييز المعاني المختلفة للفظة الواحدة اكثر مما هو تمييز لاقسام الوجود وطبقاته بحدود ذواتها ، كما يبدو لاول وهلة .

وهكذا القول عن القضايا . ان ارسطو عندما ذهب الى ان كل قضية تتألف من حامل ومحمول او مسند اليه ومسند ، انه ، اقول ، نبه الى مبدإ نظري له اهمية عظيمة ليس فقط من حيث المنطق بل ايضاً من حيث المعرفة على وجه الاطلاق ، ولا سيما معرفة ما وراء الطبيعة . ولكن هذا المبدأ لم يستنتجه من تحليل علمي لقوانين العقل البشري بل من تحليله للوازم المشكلات الناشئة عن الجدال والمناقشة . وبالفعل فان المناقشة تدور حول السؤال في هل يمكن ان يسند مسند الى مسند اليه او يحمل محمول على حامل (هل يمكن مثلاً

ان يقال ان بطرس وهو الحامل او المسند اليه انسان وهو المحمول او المسند). فالسفسطائيون ينكرون ذلك ويجعلون الحوار مستحيلًا وبالتالي يلجئون الانسان الى الصمت والعيش معتزلًا بينه وبين نفسه . والشعور بالحاجة الى الحوار هو الذى دفع ارسطو الى ايجاد نظريته في القضية مع كل لوازمها كالبحث في تشابه القضايا او مخالفتها او تناقضها بعضها لبعض .

واخيرًا لم يلبث ارسطو ان رأى ان النتائج الناشئة عن القضايا المسلمة بعد ضبطها على نحو ما سبق ، ان تلك النتائج اذن تنشأ وتُستخرج بضرورة لا علاقة لها بالامر الواقع الذى هو موضوع المناقشة : فان الاستاذ الذى يعرض درسه ، والمجادل الذى يناقش ، والخطيب الذى يحاول ان يقنع ، كل هؤلاء جميعاً يثبتون ما يريدون تأديته ، ويبرهنون عنه بالادلة المنظمة التي لا تختلف بعضها عن بعض من حيث شدة الدلالة وقوة الاقناع وقطع الخصم عن كل جواب مخالف. واسلوبهم في ذلك هو القياس ، اعني تلك الطريقة التي بها يهتدي العقل الى ان يتبين علاقة الاسناد بين محمول وحامل ، عندما لا يمكنه ان يدرك تلك العلاقة ادراكاً مباشرًا ، بل لا بد له من وسيلة هي الوسط . ومن ثم نشأت عند ارسطو فكرة تخصيص درس مستقل لذلك الاستدلال الذى بمقتضاه ، اذا ما سلمت امور ، نشأ عنها بعد تسليمها ، وبالضرورة ، امر آخر ، وذلك بمقتضى مجرد تسليمها ليس غير. والدرس ذلك هو هو غرض كتاب تحليل القياس الذى يشتمل على ثلاثة اجزاء : ١) تولد الاقيسة ، ٢) سبل استنباط الاقيسة ونظمها ، ٣) رد كل الاستدلالات والتعليلات الصحيحة الى قالب القياس ..

وبنظرية القياس هذا توصل ارسطو الى ان يبرز منطقه بكل جهازى تام لا نقص فيه ، ما زال الناس على ممر الاجيال يستخدمونه كما هو مدون حتى الآن في مجموعة الكتب المنطقية المعروفة بالاورغانون او الآلة .

وجميعنا يعلم ما كان لتلك المجموعة من اثر ومن انتشار واسع عند المسلمين العرب . اجل كان قد انتظم لديهم علم في فن الادلة يسونه « فن الادلة » يرجع في اصله الى ضرورة ترتيب علوم الفقه وضبطها ضبطاً عقلياً منطقياً ، وهما ترتيب وضبط تمّاماً خاصة عن يد ابي حنيفة . الا ان دليلهم كان قائماً ابدًا على اصلين ولا على ثلاثة اصول مثل قياس ارسطو . ثم جاء الفلاسفة

والمعتزلة والاشاعرة ونعرف من هم جميعاً ، وكان من بين الاشاعرة المشهورين الباقلاني والجويني . اما الباقلاني فما فتئ يسير على طرق الادلة القديمة ، واما الجويني فهو اول من فسح المجال ، مع بعض التحذر اللهم ، لمنطق ارسطو فما عاد يستخدم فقط الدليل القائم على اصلين بل ايضاً القياس الارسطاطاليسي المعروف بالشرطي المنفصل والذي يطلق عليه العرب اسم « السبر والتقسيم »[1].

والجويني استاذ الغزالي ، وهو يبدو في نظر ابن خلدون كالحلقة الفارقة بين القدماء مثل الباقلاني والمحدثين وفي مقدمتهم الغزالي نفسه [1] .

فان الغزالي اولاً لا يرى فن المنطق مخصوصاً بارسطو وفلاسفة الاسلام بل يذكر الناس ان ذلك المنطق هو الاصل الذي يسمى في فن الكلام « كتاب النظر » او « كتاب الجدل » او « مدارك العقول ». الا انه يعترف بان منطق ارسطو يمتاز على طرق الاستدلال عند المتكلمين بزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبات[2] . والظاهر ان الذي استرعى انتباه الغزالي في قياس ارسطو هو ما يسميه ارسطو الوسط ، وهو الحد الذي بظهوره وبروزه تظهر وتبرز النتيجة الناشئة عن المقدمتين واضحة الخطوط والمعالم ، واقعة بالضرورة التامة. ويكون القياس بثلاثة اصول ولا باصلين كما كان الامر عند القدماء. فما كانت ادلتهم لتخلو من الغموض .

وهذا امر يحمل الغزالي على ان يرجع هو ايضاً ، مثل ارسطو ، الى الاستدلالات القديمة ويحاول ردها الى القياس الحملي . فيقول مثلاً في مدخله الى المستصفى : « وعادة الفقهاء انهم يقولون : النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر. وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه (اي القياس الحملي) . فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلماً فلا تلزم النتيجة الا

---

١) راجع في الموضوع : Gardet-Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris Vrin, 1948, p. 72-73, ؛ ثم ايضاً ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة القاهرة ، صفحة ٣٢٧ وطبعة دي سلان ، ج ٣ ، صفحة ٦١ . ثم محمد عبده ، رسالة التوحيد ، صفحة ١٩ .

٢) راجع تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، صفحة ١٥-١٦ .

باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرًا إن نُوزِعَ فيه بالحس والتجربة ، وكون المسكر حراماً بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم : كل مسكر حرام . وبذلك يبدو القياس حينئذ باجزائه واصوله الثلاثة : المقدمتان والنتيجة ، ويرسل هكذا : ان النبيذ مسكر ، والمسكر حرام ، فالنبيذ حرام »[1] .

ولا يكتفي الغزالي بالرجوع هكذا الى ادلة القدماء فقها. ومتكلمين ، ليردها الى قالب القياس الحملي ، بل يعمد ايضاً ، للعمل نفسه ، الى الآيات القرآنية التي وردت كحجج ، خاصة على لسان الله وانبيائه . مثل ذلك ما يقول في جواب ابرهيم الخليل لنمرود الذي كان يدعي الالهية لنفسه : « ان الله يأتي بالشمس من المشرق ، فات بها من المغرب . فبهت الذي كفر . فعلمت من هذا ان الحجة والبرهان في قول ابرهيم . . . ورأيت في هذه الحجة اصلين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هي المعرفة ، اذ القرآن مبناه على الحذف والايجاز. وكمال صورة هذا الميزان ان تقول : كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الاله . فهذا اصل . والهي هو القادر على الاطلاع وهذا اصل آخر . فلزم من مجموعها ان الالهي هو الاله دونك يا نمرود »[2] .

ومهما كان من امر ، فان الغزالي كما قلت ، يعترف بتفوق منطق ارسطو على علم النظر والادلة الذي يستخدمه الفقهاء والمتكلمون ، وانه ليس فقط يستخدم هو نفسه ذلك المنطق بل ايضاً ، كما ذكرت ، له عدة مؤلفات من مؤلفاته . ولقد اشرت في المقالة السابقة الى السبب الذي حمل الغزالي على وضع تلك الكتب ، ولا بد لي من ان اتناولها هنا باوجز ما يمكن من البحث ، وذلك من مجرد الناحية التي تختص بالموضوع .

وصلنا من الغزالي خمسة مؤلفات في المنطق ، هي بحسب ترتيب تأليفها : القسم الاول من مقاصد الفلاسفة ، معيار العلوم ، محك النظر في المنطق ، القسطاس المستقيم ، والمدخل الى المستصفى من اصول الدين .

اما مقاصد الفلاسفة فغرض المؤلف منه ان يعرض لآراء الفلسفة كما هي ،

---

(١) المستصفى ، طبعة القاهرة ، ١٩٣٧ ، صفحة ٢٥ .

(٢) القسطاس المستقيم ، طبعة القاهرة ١٣١٨ ، ١٩٠٠ ، صفحة ٢٩-٣٠ .

واذن فليس يودعه فكرته الشخصية الخاصة، وبذلك ليس لنا فيه كبير فائدة، فندعه جانباً وننتقل بالفور الى معيار العلم .

ولا شك في ان هذا الكتاب من اول ما وضع الغزالي . كتبه قبل مغادرته بغداد . وهو على كل حال ، اول محاولة يعمد اليها المفكر للبحث في علم الادلة مع التقيد بمنطق ارسطو . فان الغزالي في المعيار يسير بمقتضى اصول ذلك المنطق من حيث التبويب ومن حيث الاصطلاحات على نحو ما نقل كل ذلك الى اللغة العربية ، وعلى نحو ما نقله هو بنفسه في كتاب مقاصد الفلاسفة. فبعد مقدمة يتناول فيها الفرق بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية وضرورة التحذر من الاشتباهات التي قد تقع في المعرفة الثانية من الاعتراف القوي اللهم بصحتها مبدئياً ، ينتقل الغزالي الى صميم موضوعه ويقسم القول فيه الى فصول في مقدمات القياس اعني الالفاظ والقضايا ، وفصول في القياس ، وفصول في الحد ، وفصول في اقسام الوجود واحكامه .

اما القياس ، وهو الذي يهمنا هنا ، فيدرسه الغزالي في وجوهه الستة : القياس بحد ذاته وهو اربعة انواع ، ثم الاستقراء والتمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً ، ويسميه المتكلمون رد الغائب الى الشاهد ، ومعناه ان يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. ومثاله ان تقول « السماء حادث لانه جسم قياساً على النبات والحيوان » . ويراه الغزالي « غير سديد » فيرفضه وينكر على المتكلمين استخدامهم له في مؤلفاتهم[1] . وهكذا القول على الاستقراء. وهو ان تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى اذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به. فهو دليل لا يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن الذي يكتفى به في الفقهيات ولا في العقليات النظرية التي تقتضي الحكم منقولاً من كلي على جزئي ويكون بذلك القياس الصحيح[2] .

والغزالي ، كما ذكرت ، يعرض لهذا القياس في اقسامه الاربعة : الحملي

---

١) معيار العلم ، طبعة الكردي في القاهرة ١٩٢٧ ، صفحة ١٠٥ تابع .

٢) معيار العلم ، صفحة ١٠٢ تابع .

المعروف ايضاً بالاقتراني او الجزمي الشرطي المنفصل ويسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم ، وقياس الخلف وصورته صورة القياس الجملي . الا انه اذا كانت المقدمتان صادقتين سمي قياساً مستقيماً ، وهو المعروف عند الفرنج بالاصطلاح Argument par l'absurde . اما اذا كانت احدى المقدمتين ظاهرة الصدق والاخرى كاذبة او مشكوكاً فيها وانتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على ان المقدمة كاذبة سمي قياس الخلف ، ذلك لان الخلف هو الكذب المناقض للصدق[1] .

ان القارىء المقبل على معيار العلم ، لا يلبث ان يشعر ببعض القلق اثناء تقدمه في قراءته ، اذ انه يرى نفسه امام تزر جد يسير بالنسبة الى الشيء الكثير الذي كان يعني نفسه به ، والذي كان قد وعد به المؤلف ذاته في مستهل كتابه . هذا علاوة على ان الغزالي نفسه يبدو غير مرتاح كل الارتياح الى ما يكتب ويعرض له . وسوف اتناول كل هذا واحاول تعليله في المقالة المقبلة ، فاكتفي هنا بذكر تصريح مفكرنا ذاته عن عدم اطمئنانه ذلك .

يقول مخاطباً قارئه في خاتمة بحث النظر وهو ثالث كتبه في المنطق ، اخرجه كموجز مختصر لهذا الفن : « ان امعنت في تفهم الكتاب ، تشوقت الى مزيد ايضاح في بعض ما اجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله . وذلك التفصيل قد اوضعت بعضه كتاب معيار العلم ، الا انني لم افش تلك النسخة ولم تتداولها الايدي بعد ، لانها كانت مفتقرة الى مزيد تهذيب وتنقيح بحذف وزيادة وتحريف . وقد دفعت الاقدار دون تهذيبها . فان استأخر الاجل واندفعت العوائق وانصرفت اليه الهمة وانقطعت على عمارته بتهذيب ما يجب ان يهذب صادفت فيه ما اعوزك في هذا الكتاب »[2] .

اننا لا ندري اذا كان كتاب معيار العلم الذي لدينا هو بالضبط تلك النسخة المنقحة المصححة التي يقصدها الغزالي . انما الامر الواضح هو اننا عندما ننتقل الى مطالعة مؤلفاته الاخرى في المنطق نرى فيها ظاهرتين بيّنتين ، اما

---

١) معيار العلم ، صفحة ٨٥ تابع .

٢) محك النظر في المنطق ، طبعة ، حلبي ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ ، صفحة ١٣٢ .

الظاهرة الاولى فهي ان مفكرنا يحصر معظم بحثه في القياس ولا يعود فيسترسل في درس الالفاظ والقضايا والحدود ذلك الاسترسال الذي يذهب اليه في المعيار. هذا فيما يختص بالمحك وبالمدخل الى المستصفى. اما في القسطاس المستقيم فانه يسقط ذلك البحث اسقاطاً تماً. واما القياس ذلك الذي يحتفظ به فانه يقصر نظره منه على الحملي والشرطي المتصل والشرطي المنفصل. فيكون قد اسقط ايضاً من البحث قياس الخلف والاستقراء والتمثيل. ثم ان الظاهرة الثانية فهي ان الغزالي، في تلك المؤلفات الثلاثة — المحك، القسطاس المستقيم، المدخل الى المستصفى — يعدل عن اصطلاحات المنطق الارسطاطاليسي كما كانت قد نقلت الى العربية، ويستنبط للاقيسة التي يحتفظ بها اسماء اخرى من عند نفسه فيما يقول. فالحملي يصبح اسمه نمط او ميزان التعادل، والشرطي المتصل يصبح نمط او ميزان التلازم، والشرطي المنفصل يصبح نمط او ميزان التعاند.

لا شك في ان لكل ذلك علله واسبابه. واكتفي هنا في خاتمة مقالتي بذكر التعليل الذي يدلي به الغزالي نفسه فيما يختص بالظاهرة الثانية. يقول في محك النظر: «عليك بالانس بهذه الالفاظ الغريبة، فاني اخترعت اكثرها من تلقاء نفسي، لان الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين ولا اؤثر ان اتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين. ولكن استعملت من الالفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم واخترعت الفاظاً لم يشتركوا في استعمالها حتى اذا فهمت المعاني بهذه الالفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك ان ترده اليها وتطلع على مرادهم منها[1]».

ثم انه يقول في القسطاس المستقيم مخاطباً خصمه الباطني المتوهم الذي يستفهم عن تلك الاصطلاحات التي ذكرت: «اما هذه الاسامي فاني ابتدعتها، واما الموازين فاني استخرجتها من القرآن ... ولكن بقي علي ابدال كسوتها باسامي اخر غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك الى الاوهام. فاني رأيتك من الاغترار بالظواهر بحيث لو سقيت عسلاً احمر في قارورة حجام لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة وضعف عقلك عن ان يعرفك ان العسل طاهر في اي زجاجة كان[2]».

١) محك النظر، صفحة ٣٨-٣٩. ٢) القسطاس المستقيم، طبعة القاهرة، صفحة ٥٩.

هل هذا يعني ان الذين الف كتبه لهم كانوا هم انفسهم على حذر من المنطق الارسطاطاليسي ، يشمئزون منه وينكرونه على اصحابه وينفرون حتى من اصطلاحاته . ام هل ذلك يعني ان هؤلاء الاقوام ضعفاء العقول لا يقوون في درسهم لمنطق ارسطو كما نقله فلاسفة الاسلام على التمييز بين الصالح والطالح ، فيقدم لهم ما يصلحون به فيكسو ذلك الذي يقدمه بكسوة من عند نفسه ؟ كل ذلك جائز . ولكن الامر الواضح هو ان فكرة الغزالي ، فيما يختص بالمنطق الارسطاطاليسي ، ان استقرت وانتظمت بعد معيار العلم ، وسنرى كيف تم ذلك ، فانها في معيار العلم ما كانت لتتركز وتستقر . وكل شيء يدل على ان الغزالي لم يكن ليطمئن اليها حينذاك ، لانه كان يشعر في اعماق نفسه ان منطق ارسطو ، متخذاً بكماله مبنى ومعنى ، كان يفرض عليه هو الغزالي العالم الاسلامي السني ، يفرض عليه اقول ، حالة نفسية وموقفاً من المعرفة والعلم ، ونظرة الى الكون والحياة لم يكن ليمكن ان يفكر بها . وان فكر بها لم يكن ليستطيع ان يقبلها ويرضى بها . وسيتضح كل ذلك في المقالة المقبلة ان شاء الله .

٣

بين تسجيل الواقع وتنظيم العقيدة

نحن دائمًا في مشكلة المعرفة كما عرضت للفلاسفة والمفكرين على مر الاجيال . فهي قائمة على طرفين : الانا العارف واللاانا المعروف . والفلاسفة ، من هذه الناحية ، ينقسمون الى لاادريين والى مثاليين والى يقينيين ، واعني بالآخرين هؤلاء الذين يذهبون الى ان المعرفة بامكانها ان توصلنا الى اليقين ، اي الى الاطمئنان الى ان الشيء الذي نعرفه هو هو موجود في حقيقة الواقع ولو كان ليس لنا منه الا مثال في عقلنا . ثم ان من اليقينيين ارسطو والغزالي وعليهما وقفت سلسلة المقالات التي نحن الآن في ثالثتها .

ففي المقال الاول اقمت مقارنة بين هاتين الشخصيتين وحاولت ان ابين كيف ان ارسطو توصل بالتدريج الى ان يبني فلسفته من وراء تحليل الواقع الخارجي وبالاعتماد على مجرد قوى العقل بصرف النظر عن كل غرض وغاية دينية كانت ام اخلاقية . اما الغزالي ، فلاسباب تاريخية ، كان هدفه من مؤلفاته دعم التعاليم النبوية المحمدية على ما هي مقبولة في عقيدة اهل السنة . ثم انتقلت في المقال الثاني الى استعراض مؤلفات ارسطو والغزالي في المنطق واجتهدت في ان اظهر ارسطو يستنبط منطقه بعمل فكره على قوانين المناقشة والمحاورة الصحيحة ، وهكذا هكذا حتى يضع مجموعة المؤلفات تلك المعروفة بالاورغانون ، اعني الاداة والالة ، والتي كان لها الانتشار الواسع عند العرب في القرون الوسطى . وكانت خاتمة هذا العمل وضع قوانين القياس وشروطه . وتقيد الغزالي بذلك المنطق الارسطاطاليسي بحسب ما وصل اليه عن سبيل الترجمة والنقل وكان له فيه عدة مؤلفات نلمس منها تطورًا من حيث نظر حجة الاسلام في المنطق . وهو تطور ظاهر عند استعراضنا لمؤلفات الغزالي التي ذكرتها في هذا العدد : مقاصد الفلاسفة ، معيار العلم ، محك النظر ، المدخل الى المستصفى والقسطاس المستقيم . ومهما كان من امر فانه يمكنني ان الخص ما قلت حينذاك بما يلي : ان الغزالي بعد محاولته في ان يتقيد بمنطق ارسطو ، ما استطاع اليه سبيلًا ، نراه يعدل عن ذلك التقيد فيما بعد ، ويعمد فقط الى خطوطه العامة ومعالمه

فيقصر نظره ، وذلك ابتداء من المحك ، على درس اقيسة ثلاثة ، ثم يغير الاصطلاحات التي كان قد الفها العرب بعد نقلهم علم المنطق الى لغتهم . واذن فالسؤال قائم لا محال : لماذا هذا التطور وقصر النظر على الاقيسة الثلاثة المذكورة بعد اسقاط الاقيسة الاخرى التي عرض لها مفكرنا في معيار العلم ، ولماذا ذلك التغيير في الاصطلاحات .

فلنقف عند تلك الظاهرة الاولى التي اشرت اليها وهي حصر النظر في الاقيسة الثلاثة : الحملي ، الشرطي المتصل ، الشرطي المنفصل-syllogisme d'attribution, conditionnel conjonctif (conditionnel disjonctif).

فالقياس الحملي الذي قد يسمى ايضاً قياساً اقترانياً ، وايضاً قياساً جزمياً ، مركب من مقدمتين ، مثل قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حديث ، فيلزم منه ان كل جسم محدث . وهو القياس الاساسي الذي اليه ترد الاقيسة الاخرى كلها .

اما الشرطي المتصل ، فهو يتركب من مقدمتين ، احداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط ، والاخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الاولى بعينها او نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء. ومثاله ان كان العالم حادثاً فله صانع ، لكنه حادث ، فاذن له صانع .

والشرطي المنفصل اخيراً وهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم ، ومثاله قولنا : العالم اما قديم واما محدث ، لكنه محدث ، فهو اذن ليس بقديم . فقولنا اما محدث واما قديم مقدمة واحدة ، وقولنا لكنه محدث مقدمة اخرى هي استثناء احدى قضيتي المقدمة الاولى بعينها فانتج نقيض الآخر .

والآن فان الاقيسة الثلاثة هذه ، كل قياس منها مركب من مقدمات تصدر عنها النتائج . والمقدمات بدورها قضايا ، في كل قضية موضوع ومحمول : كل جسم مؤلف محدث ، ان كان العالم حادثاً فله صانع ، العالم اما قديم واما محدث ولكنه محدث وهلم جرا . فبين كل موضوع ومحمول من هذه القضايا علاقة تقوم على نسبة او اسناد الاول الى الآخر . ذلك اننا اذا رجعنا الى

امثلة الغزالي نفسه نرى ان « مؤلف » مسند الى « جسم » و« محدث » الى « مؤلف » ثم الى « العالم » ونرى ايضاً ان وجود الصانع محكوم به على « العالم » الحادث . فما الذي يبرر تلك الاسنادات كلها حتى ينتج عنها المعرفة والعلم التصديقي الذي يهمنا هنا . فالغزالي نفسه يقول ان الذي نريده ليس كل علم « بل العلم التصديقي اي العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها الى بعض بالايجاب او السلب ، ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه ، ولا كل صادق بل الصادق اليقيني. فرب شيء في نفسه صادق عند الله وليس يقيناً عند الناظر ، فلا يصلح ان يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين ، ولا كل يقيني بل اليقيني الكلي اعني انه يكون كذلك في كل حال »[1]. فكيف نحصل على هذا اليقين من المقدمات الداخلة هكذا في تركيب القياس ، او بكلام اصح كيف يتم علمنا بتلك المقدمات التي نريدها يقينية حتى تصدر عنها نتائج ضرورية نطمئن الى صحتها ومطابقتها للواقع الوجودي .

ولم يغفل ارسطو هذا السؤال ، لا بل نظريته في القياس باسرها قائمة على الحل الذي وجده لذلك السؤال، محاولاً بذلك ان يتلافى ما فات سقراط استاذ استاذه افلاطون[2]. فسقراط لم يتنبه الى انه من الممكن تأليف قياس بالاعتماد على مقدمات وهمية او كاذبة ويكون ذلك القياس من حيث ظواهر الضرورة والصحة في انتظام ودقة ذلك الذي يستند الى مقدمات صادقة يقينية . حتى ان ارسطو يعرض لكيف يمكن ان يستنتج الحق من مقدمات كاذبة ويبرهن بذلك ان صحة النتيجة لا تكفل ، ولا مجال من الاحوال ، صحة المقدمات التي تبدو كانها صادرة عنها . لا بل ان هناك حالة تكون فيها النتيجة وهمية زائفة بالرغم من الصحة التامة التي نجدها في السياق الكلي للقياس وهي حالة

١) معيار العلم ، طبعة القاهرة ، ١٩٢٧ ، صفحة ٨ : ١

٢) اعود واقول انه ليس مرادي هنا اثبات شيء جديد فيما يختص بارسطو او افلاطون او سقراط ، ولست ادّعي ذلك ، بل اكتفي بذكر ما اثبته الاختصاصيون ملخصاً وارد القارئ لاعادة النظر في هذا الموضوع الى الكتاب الذي ذكرته في مقالتي السابقة فهو اليوم اوعب المصادر واحدثها من هذه الناحية :

J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, I. La Pensée Antique, Paris, Flammarion, 1955.

البرهان الدوري كما يقول، حيث يستخدم القائل كمقدمة نتيجة قياس اول كانت مقدمته النتيجة التي يقصد اذ ذاك اثباتها . فالسؤال راجع اذن الى تبرير صحة المقدمات . ان فن القياس يمكن من ربط النتيجة بتلك المقدمات بصورة منتظمة ضرورية، الا انه لا يهدينا الى كيف توجد المقدمات حيث لم تكن هي نفسها نتائج اقيسة سابقة .

وهنا يعترضنا التمييز بين الفنون الثلاثة التي تستخدم ثلاثتها القياس : فن البرهان او الاثبات Apodictique وفن الجدل Dialectique المستخدم في الحوار والمجادلة ، وفن الخطابة Rhétorique . فالجدلي الذي يناقش خصمه والخطيب الذي يحاول اقناع سامعيه ، يعتمدان هما ايضاً على القياس الا انهما قد يستندان اذ ذاك على مقدمات تسلماها من خصومهم ، واضطرهم الى تسليمها اما التقليد او اجماع الامة او الآراء المنتشرة في المجتمع الذي يعيشان فيه ، منه يستمدان واليه يوجهان كلامهما . اما الاستاذ فهو يستخدم ايضاً ذلك القياس اذ يعرض لفنه وعلمه الا انه يريد قياسه مبنياً على اسس متينة لا تردد في اصلها ، وعلى مقدمات يقينية لا شك في صحتها . فالقياس الذي يؤدي الى العلم اليقيني او البرهان ، ليس فقط ذلك الذي تكون نتيجته صادرة بانتظام وضرورة عن المقدمات (وهذه ميزة عامة مشتركة بين كل الاقيسة ، برهانية كانت ام جدلية ام خطابية) ، بل ذلك الذي تكون نتيجته ضرورية صادقة ، أعني مطابقة بالفعل لحقيقة الواقع . ومن ثم فان القياس العلمي البرهاني الذي يفيد اليقين يمتاز بطبيعة مقدماته التي يجب ان تكون حقيقية صحيحة يقينية لا شك فيها .

والمقدمات تلك ، قضايا تتألف من حدود او تعريفات ، والحد لا يقتنص بالبرهان كما يقول الغزالي[1] ، ولا يمكن اثباته به عند النزاع لانه ان اثبت بالبرهان افتقر الى حد اوسط آخر ، وهكذا الى اللانهاية . فالبرهان بالقياس يرمي صحة اسناد شيء الى شيء آخر ، اما الحد والتعريف فانه يعبر عن الذات والجوهر ولا يحكم بامر على امر . ففي القضية « كل مؤلف محدث » مثلاً او غيرها من الامثلة التي ذكرت في القياس ، حدان « مؤلف » و « محدث » ،

---

(١) معيار العلم ، صفحة ١٧٦ تابع .

نفترض وجودهما وصدقهما قبل وضع القياس الذي يدخلان فيه . فكيف نحصل عليهما ؟

هناك مبدأ لا شك فيه ، وهو ان كل علم لا بد له من علم سابق ينتج عنه . ومن ثم فان الحد او التعريف ، ولو كان اولياً ، فهو ليس بدون اصل ومنبع والمنبع هذا هو الادراك الحسي الذي منه يستخرج الحد عن سبيل ما يسميه ارسطو Epagoge وما نعرفه بال Induction في الفرنسية ، وما نشير اليه باللغة العربية بلفظة « استقراء » التي نجدها عند الغزالي نفسه .

فالاستقراء في العرف الارسطاطاليسي هو الانتقال من الفردي الى العامي ، او بكلام اصح وادق هو استخراج المعنى الكلي الضروري من الواقعيات الفردية الجزئية التي يستوعبها ادراكنا الحسي. ومن ثم فان الاستقراء هو الذي يعطي للبرهان القياسي مبادئه ، اذ يعطيه المباشرة التي منها يبتدئ وعنها ينتج ، اعني القضية الكلية الضرورية التي تدخل في القياس كمقدمة يقينية وتؤمن له صحته وقيمته البرهانية . فالقياس قائم على ابراز الوسط ، كما يقول الغزالي ، ولكن الوسط ذلك يدل على حقيقة كلية تستتر وراء كل واقعية جزئية . والانتقال هذا من الجزئي الى الكلي عمل العقل ، الذي يدرك في الاشياء الفردية المتوزعة في الوجود ، الطبيعة الكلية الضرورية التي تشترك فيما بين تلك الاشياء. فانا ارى زيداً وعمروا ويوسف ويعقوب الخ... واستنتج واستخرج من ادراكي لهؤلاء الافراد جميعاً معنى او مفهوم الانسان وهو انه حيوان ناطق .

والكلي الضروري هذا يجب ان يفهم في معناه الخاص ولا يؤخذ على معناه المبهم كعام او عادي ، او مثل ما ينظر الى مفهوم اللانهاية في الرياضيات . فالمقصود هنا هو الكلي الناتج عن التجريد الميتافيزيقي والذي يتناول في شموله كل الكائنات او الصور الذهنية التي تكون اذ ذاك غرض البحث والعلم . فالمحمول « محدث » كلي ضروري بمعنى انه يمكن اسناده الى كل « مؤلف » جزئي فردي ، من اية طبقة كان من طبقات الوجود . والحكم بهذا الاسناد ليس فقط نتيجة تسجيل واقع فردي يتجدد ويحدث في حالات وظروف قد تكون كثيرة وقد تكون قليلة — وهذا هو مفهوم العام او العادي بالضبط — . اما تلك العلاقة بين المحمول « محدث » والموضوع « مؤلف » او تلك الذات

او الجوهر الذي يستتر وراء. كل « محدث » وكل « مؤلف » والذي يضبطه الحد للعقل ، كل ذلك انما قد يتم ادراكه بمجرد الاطلاع على حادث واحد ، او واقع واحد ، او شيء واحد. فملكة العقل تنفذ اذ ذاك بنظرها الى اعماق ذلك الشيء الجزئي وتدرك سره الباطن في داخله وصميمه . ولبسكال تعريف موفق لذلك الكلي الضروري الذي يهمنا ، والذي هو بالضبط نتيجة الاستقراء. الارسطاطاليسي : « هو واحد في كل الامكنة ، وهو بكامله في كل مكان » .

المهم هنا هو ان نميز بين الطبيعة الكلية Nature universelle التي هي نتيجة الاستقراء ، وما يشتبه بها ، وهو الكلي الجماعي Tout collectif . فالاستقراء الارسطاطاليسي ليس الانتقال من الحكم على بعض الاشياء الى الحكم على كل الاشياء الفردية التي تدخل في مجموعة واحدة او كل جماعي . انما هو ادراك الطبيعة الكلية الضرورية على ما توجد محققة ثابتة في الاشياء الجزئية الفردية ، ولو لم يتم احصاؤها بكاملها . والا اذا ما اعتبر مجرد ضبط لكل جماعي ، فالاستقراء اما سوفسطائي مغالطي (في حال انه لا يشمل الواقعيات الجزئية) واما لا معنى له ولا فائدة منه (مع الافتراض انه نتيجة لاحصاء ضابط تام) : فالقول ان الناس جميعهم خاضعون للموت ، ليس حينئذ الا حصر الناس جميعاً واحداً واحداً وفرداً فرداً على انهم خاضعون للموت بعد الاطلاع على ذلك الحكم في كل الناس من اولهم الى آخرهم .

فاذا فعلنا هكذا حكمنا ببطلان الاستقراء. وفي الآن نفسه ببطلان القياس الارسطاطاليسي الذي يرتكز عليه . الا ان هذا الاستقراء تبدو اهميته وتظهر جلياً اذا ما انتبهنا الى ان العقل ، في الاستقراء ، ليس عمله ان يحصي الاشياء كلها حتى يحكم على مجموعتها بما حكم على كل منها ، بل ان ذلك العقل انما يدرك في كل شيء فردي جزئي طبيعة او ان شئت فقل حقيقة كلية ضرورية هي قوامه. وهو على يقين ، ذلك العقل ، من ان تلك الطبيعة تتحقق في كل الاشياء الاخرى ، مهما كان عددها من دون ان يكون هنالك حاجة في ان يحصر ذلك العدد . ولذلك فان العبارة الموفقة للدلالة على الاستقراء ونتيجته ليست تلك التي تعتمد على لفظة ترد في صيغة الجمع (كل الناس

خاضعون للموت) ، بل على لفظة مجردة تدل على معنى كلي وطبيعة ضرورية (الانسان خاضع للموت)[1] .

مبدأ ارسطو في المعرفة ان لا علم الا بالكلي الضروري . الا ان ذلك الكلي ليس من مستنبطات العقل ومجرد توليده ، انما يدركه العقل في الاشيا. الجزئية الفردية الموجودة في الواقع الوجودي ، لا سيما ذلك الذي يتصل بما وراء الطبيعة . ولذلك فان منطق ارسطو ليس فقط بحثاً في مجرد الصور الذهنية كما هي في الفكر ، بل في تلك الصور من حيث انها مرتبطة بالواقع ارتباط الصورة بالاصل ، تحلله وتسجله في العقل ... فاذا كان المنطق في نظره آلة واداة شكلية ، فهي اداة وآلة احدثها لتسهيل تسجيل الواقع وحسن ضبطه ، بعد ادراكه عن سبيل الاستقرا. . ولذلك فان منطقه لا يقوم مستقلاً بنفسه ، بل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالاشيا. الموجودة كما هي في الواقع . واذا كان قد اهمل ذلك الى حد في كتابه « التحليلي الاول » ، فانه يرجع اليه في مؤلفه « التحليلي الثاني » ويخصص له المقاطع الطويلة ، ويميز حينئذ بوضوح بين الصورة الذهنية في حد ذاتها كما هي في العقل ، والصورة الذهنية من حيث ارتباطها بالواقع المطلوب منها تسجيله ، فيقدم هذه على تلك باساس انها عليها ترتكز صحة القياس[2] . مما ادى ، فيما بعد ، الى التمييز بين المنطق الاصغر والمنطق الاكبر ، او بكلام اصح وادق ، بين المنطق الصوري والمنطق المادي: فالاول شكلي غرضه تنظيم القياس من الناحية الشكلية فحسب ، والثاني اساسي وغرضه البحث في قوام المعرفة اليقينية وشروطها لاستخراج الحقيقة الكلية من الامور الفردية ، تلك الحقيقة التي تدخل في القياس كمادة عالم تكون المقدمات بمنزلة صورة لها .

والتمييز هذا بين الصورة والمادة اننا لنجده عند الغزالي ايضاً . فهو يقول في المعيار : « قد ذكرنا ان كل مركب فهو متألف من شيئين احدهما كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير ، والثاني كالصورة الجارية منه مجرى

---

١) راجع في كل ذلك : Jabre, *Notion de Certitude chez Ghazali*, Paris, Vrin, 1958 : p. 45-52 et p. 97 sq. المتن والحواشي

٢) راجع Jabre, *Notion de Certitude* p. 97, note 2.

صورة السرير من السرير . وقد تكلمنا عن صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقنع فلنتكلم في مادته ، ومادته هي العلوم »[1] .

والغزالي مثل ارسطو يسعى وراء العلم الصالح الى ان يكون مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين . فكيف يرى السبيل اليه ؟

ان الصفحات الاولى من المعيار تمدنا بالشيء الكثير من هذه الناحية وتجعلنا نتوقع على ذلك السؤال جواباً يتفق ومبادئ ارسطو في منطقه ، ذلك المنطق الذي يظهر الغزالي انه متقيد به . يقول الغزالي في تلك الصفحات الاولى المشار اليها ان العقل يستدرج الحس والوهم الى امور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ، ويأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ، ثم يرتبها ترتيباً لا ينازع فيه . وهكذا نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر حتى اذا نقلناه الى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها . وهنا نفكر حالاً بالاستقراء واستخدامه كأداة طبيعية للانتقال من ادراك الجزئي الحسي الى العقلي الكلي : هذا اقل ما تفرضه مبادئ المنطق الارسطاطاليسي .. الا ان الغزالي لا يرضى بهذا الحل . فالاستقراء عنده هو ان تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ، حتى اذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به . ومثاله في العقليات ان يقول قائل : « فاعل العالم جسم » . فيقال له : لم ؟ فيقول : « تصفحت اصناف الفاعلين من خياط وبناء وكساف ونجار ونساج ، فوجدت كل واحد منهم جسماً ، فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به » . فيمضي الغزالي في تفنيد هذا النظر ونتيجة كلامه هو ان الاستقراء هذا او تصفح الجزئيات ، لا يورث يقيناً انما يحرك ظناً ، وربما يقنع اقناعاً يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه . فهو بذلك قد يصلح في الفقهيات حيث يكتفى بالظن ، اما في العقليات التي تتطلب اليقين فلا . فالاستقراء اذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يفد ، وان استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة وما عدنا في حاجة الى السعي وراءها من تأليف المقدمتين اللتين تنتج عنهما[2] .

---

١) معيار العلم ، صفحة ١١٨

٢) معيار العلم ، صفحة ١٠٢ تابع .

ونرجع بذلك الى ما اسلفت من التوضيحات عن الاستقراء الارسطاطاليسي. فهو واستقراء الغزالي على طرفي نقيض : فالاستقراء عند ارسطو ادراك الحقيقة الضرورية الكلية من وراء الجزئيات الحسية ، وهو عند الغزالي تصفح واحصاء جزئيات كثيرة، والحكم من هذه الجزئيات على جزئي واحد. اما القياس الصحيح اللازم فهو الذي يكون فيه الحكم من الكلي على الجزئي . وهذا حق .

ولكن لا يزال السؤال قائماً : ذلك الكلي الذي يصلح وحده ان يكون مادة في المقدمة التي يتألف منها القياس ، ذلك الكلي اقول ، كيف نحصل عليه ؟ اما في المعيار ، فان الغزالي ، بالرغم من كل ما يقول عن المقدمات اليقينية ، لا يتطرق للموضوع ، الا انه يتناوله في المحك والمستصفى ، ولكن فقط لذكر الآراء المختلفة فيه ، ثم ينهي قوله بما يلي : « وقد دارت رؤوسهم وتاهت عقولهم . والعجب انه اول منزل ينفصل به المعقول عن المحسوس اذ من ها هنا يأخذ العقل الانساني في التصرف... ومن تحير في اول منزل من منازل تصرف العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته الغامضة »[1] ؟

لكن هناك وسيلة نستطيع ان نلجأ اليها لنرى كيف يتصور الغزالي ذلك المنطق الذي وضعه ارسطو كاداة لتسجيل الواقع بعد ضبطه .

يقول الغزالي في المعيار : « كما ان الذهب الذي هو مادة الدنيا وله اربعة احوال اعلاها ان يكون ذهباً خالصاً ابريزاً لا غش فيه اصلاً ، والثانية ان يكون ذهباً مقارباً لا في غاية رتبته العليا ولا كذلك الذهب الابريز الخالص ، والثالثة ان يكون ذهباً كثير الغش لاختلاط النقرة والنحاس به والرابعة ان لا يكون ذهباً اصلاً بل يكون جنساً على حدة مشبهاً بالذهب ، فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الاقيسة قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين مقبولاً عند الكافة في الظاهر ولا يشعر الذهن بامكان نقيضه على الفور بل بدقيق الفكر فيستى القياس المؤلف منه جدلياً اذ يصلح لمناظرات الخصوم، وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم ولكن غالب ظن وقناعة نفس مع خطور نقيضة بالبال او قبول النفس لنقيضه ان اخطر بالبال وان وقعت الغفلة عنه في اكثر

---

١) المستصفى ، صفحة ٢٣ . راجع ايضاً Jabre, *Notion de Certitude*, p. 107

الاحوال ويسمى القياس المؤلف منه خطابياً[1] » . . .

ويأتي بعد ذلك الكلام عن القياس الشعري وهو ابعد الاقيسة عن اليقين.

والذي يهمنا هنا ان ننبه اليه هو الاختلاف الواقع ، في هذا المقطع ، بين المشبه والمشبه به . فالمشبه به هو الدينار ورتبته العليا ان يكون من الذهب الخالص الذي هو مادته ، ثم ان المشبه هو القياس . والتشبيه يقتضي ان تكون مادة ذلك القياس، في درجته العليا ، علماً يقيناً صرفاً لا شك فيه بمقابل الذهب الابريز الخالص... في حين اننا نرى الغزالي يجعل تلك المادة الاعتقاد المقارب لليقين ، بل ان مواد الاقيسة كلها هي الاعتقادات فقط . والغزالي يقيم حداً مانعاً بين الاعتقاد والعلم. فالعلم عبارة عن امر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ، اما الاعتقاد فمعناه السبق الى احد معتقدي الشاك ، مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ، ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس . فهو يقبل التجويز والشك والتردد ، لانه يتم عن سبيل التلقف والتلقين ولا عن بصيرة . ولذلك فان العلم كشف وانشراح صدر، والاعتقاد « عقدة على القلب والعقل ، والعلم عبارة عن انحلال العقد ، وهما متنافيان »[2] .

فان الغزالي اذن ، عندما يحصر مواد الاقيسة بالاعتقادات المقاربة لليقين، وينفي المساومات اليقينية عنها ، انه ، اقول ، لا يفعل ذلك عن سهو وهفوة ، انما عن نية وقصد . والبرهان في ذلك ليس فقط ذلك الفرق الذي يجعله بين العلم والاعتقاد على ما ذكرت، بل ايضاً المقارنة بين المقطع السابق من المعيار ، ومقطع يناسبه في كتاب مقاصد الفلاسفة . نعرف ان عالمنا ، في هذا المؤلف، يعرض لمنطق ارسطو كما هو ، كما عرفه ابن سينا وغيره من فلاسفة العرب الذين اخلصوا النقل عن الفيلسوف اليوناني. ففي مقاصد الفلاسفة يذكر الغزالي بصراحة، في مقابل صورة الدينار ذات الابريز الخالص المحقق ، المقدمات اليقينية الصادقة التي تشير اليها تلك الصورة[3] . واذن فعندما رجع الى المنطق الارسطاطاليسي

---

١) معيار العلم ، صفحة ١١٩–١٢٠

٢) المستصفى ، صفحة ١٧ .

٣) مقاصد الفلاسفة ، طبعة كردي في القاهرة ، ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م ، ج ١ ، صفحة ٤

في المعيار ، وحاول ان يعرض له بمقتضى مبادئه وعقليته ، اسقط ذكر المقدمات اليقينية واتت محلها الاعتقادات المقاربة لليقين ، فكان القياس المؤلف منها قياساً جدلياً ويكون ذلك القياس الجدلي ، في رأي الغزالي ، اعلى ما يوصل اليه المنطق في المعرفة، في حين اننا نجد عند ارسطو، كما اسلفت ، ذكراً صريحاً للقياس البرهاني الاثباتي Apodictique الى جانب الخطابي والجدلي .

ومع ذلك فان الغزالي لا يزال يعتقد اعتقاداً جزماً بوجود المقدمات اليقينية وبالقياس البرهاني الاثباتي الذي يتألف منها . وذلك واضح في جواب منه لمعترض يقول : « اليقين عزيز يقل وجوده ، فتقل به المقدمات » . فيجيب الغزالي : « ما يتساعد فيه الوهم والعقل من الحسابيات والهندسيات والحسيات كثير فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات، وكذا المعقولات التي لا تحاذيها الوهميات. فاما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الالهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات، ولا يبلغ اليقين فيها الى الحد الذي ذكرناه الا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وايناسه بالعقليات المحضة »[1].

فالكليات الضرورية التي يفكر فيها الغزالي ، والتي يريدها كمقدمات في القياس الصحيح البرهاني الذي يتضمن حكماً من كلي الى جزئي ، هذه الكليات اقول ان هي الا تلك العقليات والنظريات المتعلقة بالالهيات . وهنا مادة القياس التي هي غرض المنطق المادي عند ارسطو ، لا تعطى عن سبيل الاستقراء كما هو الامر في المنطق الارسطاطاليسي ، بل نجدها هي هي في التعليم الديني كما هو في القرآن ، وكما نراه مدوناً في عقيدة اهل السنة الدينية .

والامر واضح كل الوضوح في كتاب القسطاس المستقيم حيث نرى الغزالي يتخذ ، فيما يختص بوجود الله وازليته واثبات الوحي ، الادلة التي وردت في القرآن فينظمها بمقتضى قوانين الاقيسة الثلاثة التي يذكرها حينئذ باسمائها الجديدة (نمط التلازم ، نمط التعاند ، نمط التعادل) ويرسلها ، تلك الاقيسة ، كنماذج عن القياس البرهاني الصحيح . وهو صحيح لان مادته اتخذت من القرآن ولا من الاستقراء لا بل ان هذه المادة ليست صحيحة الا الى حد ولا على وجه الاطلاق . فهي صحيحة بالنسبة للناس الذين يوجه الكلام اليهم ، وهذا شأن

١) معيار العلم ، صفحة ١٦٠

كل دليل عند الغزالي[1] . اما مقدمات التي تصح ابداً ودوماً والتي تصلح ان تكون في كل حال مادة لمقدمات يقينية للقياس اليقيني ، فهي تلك الالهيات التي تتضمنها العقيدة السنية والتي تناقلتها الاجيال الاسلامية حتى عهد الغزالي . فمن هذه الناحية ، يقسم الغزالي النظريات الى قسمين : قسم يتعلق باصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع . واصول الايمان ثلاثة : الايمان بالله ورسوله وباليوم الآخر ، وما عداه فروع . وفي هذا المضمار لا نظر للصحة والصواب بحسب ما يحكم بهما العقل ، بل للتكفير والتبديع او بالاحرى ان التكفير والتبديع يحلان محل تلك الصحة وذلك الصواب، والعقل يراهما مقياسي الصحة والصواب[2].

فالغزالي لا يرى المنطق الا بذلك الوجه . فهو يحتفظ بالمنطق الصوري دون المنطق المادي الذي يطلبه من متضمنات القرآن وعقيدته الدينية . وهو من المنطق الصوري ، لا يبقي الا الاقيسة الثلاثة الحملي ، الشرطي المتصل ، الشرطي المنفصل ، لان تلك الاقيسة ، بحد ذاتها ، يجب ان تكون مؤلفة من مقدمات تتناول الصور الذهنية العامة الشاملة ، وتتسلسل بعضها عن بعض بطريق الاستدراج والاستنتاج فتصلح بذلك ان تتضمن تلك الالهيات والنظريات التي تحل عند الغزالي محل الكليات الضرورية عند ارسطو . فيمكنه ذلك من ان يعرض تلك العقيدة عرضاً منظماً مرتباً يستسيغه العقل ولو كان عالماً انه لا يزال على مستوى الجدل ، ولم يرتفع الى مستوى البرهان والاثبات .

ولا غرو بعد ذلك ان رأينا الغزالي يعدل عن اصطلاحات المنطق الارسطاطاليسي كما نقله فلاسفة العرب ، ليستنبط اصطلاحات اخرى من عند نفسه ، ثم يسقط من ذلك المنطق اشياء ويزيد عليه اشياء اخرى. فتلك الاصطلاحات التي يعدل عنها وتلك الاشياء التي يسقطها كانت تصلح لمنطق ارسطو وهو منطق منفتح على الواقع واشياءه منها يستمد مادته ، ومنطق الغزالي موجه الى التعليم الديني ليعرضه عرضاً يقبله العقل. ان المنطق عند ارسطو يبقى تسجيلاً للواقع ، اما عند الغزالي فهو مستخدم ، في ناحيته الصورية ، كاداة لتنظيم العقيدة الدينية .

---

١) القسطاس المستقيم ، طبعة القاهرة ، صفحة ٣٠، ٤٠

٢) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، طبعة القاهرة ، ١٣٥٣ / ١٩٣٤ ، صفحة ٩٢
راجع ايضاً Jabre, *Notion de Certitude*, p. 115-116