الباب الثانى

موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاليسى حتى القرن الخامس

بحثنا فى الباب السابق موقف الشراح الإسلاميين مشائين ورواقيين من المنطق الأرسطاليسى، وتبين لنا أن هؤلاء الشراح الإسلاميين كانوا امتدادًا للعقل الهلينى فى العالم الإسلامى، بحيث كانت الوشائج التى تربطهم بالتفكير المنطقى الإسلامى واهية تمامًا، ولهذا لفظهم المجتمع الإسلامى لفظًا تامًا. وسنبحث فى هذا الباب موقف الأصوليين: علماء أصول الفقه، وعلماء أصول الدين – أى المتكلمين – من المنطق الأرسطاليسى. ثم نعرض بعد ذلك منطقهما الخاص، وهو يتكون من مبحث الحد الأصولى، وهو بمثابة مبحث الحد عند الأرسطاليسين، ومباحث الاستدلالات الإسلامية.. وهى بمثابة مباحث القياس ولواحقه عند المناطقة الأرسطاليسين. ثم نبحث فى جملة من الانتقادات التى هاجم بها علماء أصول الدين (المتكلمون) بعض المباحث الأرسطاليسية. ثم نصل آخر الأمر إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامى الخاص إلى المنطق الأرسطاليسى. وعلى هذا الأساس قسمت مواد هذا الباب إلى الفصول الآتية:

الفصل الأول: موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى.

الفصل الثانى: موقف علماء أصول الدين (المتكلمين) من المنطق الأرسطاليسى والسبب الذى يدعونا إلى البحث فى موقف علماء أصول الفقه قبل موقف علماء أصول الدين هو أن المسلمين بحثوا فى المسائل العملية وفى وضع منهاج لتلك المسائل قبل أن يبدأو البحث فى المسائل الاعتقادية النظرية وتلمس منهاج لها. إلا أننا سنرى أن كلتا الفرقتين استخدمتا منهاجًا 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 للنتاج الفكرى لعلماء المسلمين، فقهاء كانوا أو متكلمين. ثم سنبحث بعد ذلك فى بعض الانتقادات التى وجهها المتكلمون إلى الأساس الذى يقوم عليه منطق أرسطو وتكون هذه الانتقادات الفصلين السادس والسابع.

الفصل السادس: نقد مبدأ الثالث المرفوع.

الفصل السابع: نقد مبدأ العلية.

هذا هو التراث المنطقى الأصولى... النموذج الأعلى للفكر الإسلامى وللحضارة الإسلامية. وقد انتقل هذا النموذج الفكرى إلى دوائر العلماء، فأخذوا به وطبقوه، فوصل العلم الإسلامى إلى أوجه وبنى الحضارة الإسلامية. ولكن هل استمر الأصوليون على استخدام هذا المنهاج الخاص الذى وضعوه؟ لم يكد يأتى القرن الخامس الهجرى حتى كان الغزالى قد دعا إلى مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين، واتخاذه المنهاج الوحيد للبحث العلمى.. فعل هذا أول الأمر، وكان هذا هو عثرته الوحيدة فى رحلته الباسقة فى 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 يدعونا 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 الفقة كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. هذه محاولة يحاول نقضها صاحب مسلم الثبوت[1]، 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 واضحًا تمامًا إذا ما بحثنا فى علم الأصول نفسه، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التى وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه، «فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها»[2]، 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[3]. فالأصول إذن منهج البحث عند الفقيه أو هو

(١) البهر بهارى. مسلم الثبوت (طبعة القاهرة – بدون تاريخ) جـ ١ – ص – غْ.

(٢) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ – ص ١٩.

(٣) الزركشى – البحر المحيط.

منطق مسائله، أو بمعنى واسع «هو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الأحكام». ولكن إذا كان «الأصول» منطقًا فقهيًا، فهل تأثر بالمنطق الفلسفى، وقد كان هذا «قانونًا عاصمًا لذهن الفيلسوف من الخطأ فى التفكير»؟ لا يمكن أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب أو السلب، إلا فى ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولى..وأى المؤثرات أثرت فيه.. وإلى أى الاتجاهات تشعب.

يجمع مؤرخو «علم الأصول» على أن أول محاولة لوضع مباحث الأصول كعلم إنما نجدها عند الشافعى[1]، وأنه لم يكن قبل هذا العهد ثمة محاولات لوضع منهج أصولى عام يحدد للفقية الطرائق التى يجب أن يسلكها فى استنباط الأحكام. «ولم ينفرد المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين بهذا القول وحدهم، بل إن علماء المسلمين الأقدمين شاركوا فيه بحيث نرى إمامًا عظيمًا كابن حنبل (٢٤١هـ - ٨٥٥م) يقول: «لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى». كما يقول الجوينى والد إمام الحرمين وشارح ممتاز من شراح الرسالة: «إنه لم يسبق الشافعى أحد فى تصنيف الأصول ومعرفتها»، كما يقول ابن رشد: «النظر فى القياس الفقهى هو شىء استنبط بعد العصر الأول»[2].

وتستند هذه الفكرة - فيما أعتقد - إلى علل ثلاث:

أولاً: إن أقدم ما وصل إلينا مكتوبًا عن المنهج الأصولى هو رسالة الشافعى.

ثانيًا: إن براعة وضع المنهج عند الشافعى وإحاطته إحاطة تكاد تكون تامة بجميع نواحى الأصول، جعلت من العبث لدى من تلاه من المسلمين البحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعى.

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

(١) بحثنا موقف الشافعى من منطق أرسطو فى باب الأصوليين ولم نبحثه فى باب الفقهاء وذلك لأهميته العظيمة فى نطاق الأصول مع العلم بأن للشافعى مذهبا فقهيًا ممتازًا.

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

نرى مفكرًا ممتازًا وفيلسوفًا من الطراز الأول – وهو فخر الدين الرازى – يكتب فى مناقب الشافعى، وينسب له أيضًا وضع علم الأصول[1].

وفى الحقيقة إن تاريخ وضع المنهج الأصولى يذهب إلى عهد أبعد من عصر الشافعى بكثير، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف فى السنوات التى تسبق عصر الشافعى، بل فى عصر الصحابة أنفسهم، ولدى الكثيرين من فقهائهم. وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام[2]، فابن عباس وضع فكرة الخاص والعام، وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم[3]. بل إن فكرة القياس – وهى غاية الأصولى – لم توضع فى عصر النبى ﷺ وفى عصر صحابته كقياس للأشباه بالنظائر وللأمثال فحسب – وقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى – بل وضع أيضًا فى العصر الأول والعصر الثانى قواعد للقياس وشرائط للعلة، يقول صاحب البحر المحيط: «إن الصحابة تكلموا فى زمن النبى ﷺ فى العلل»[4] ويقول ابن خلدون عن طرق استدلال الصحابة – وهو يرى أن البحث فى هذه الطرق لم يبدأ إلا بعد رسول الله ﷺ –: «إن كثيرًا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه، وهو القياس»[5]. وعلاوة على ذلك فإنهم توصلوا إلى مبحث الترجيحات وخاصة فى نطاق الأخبار.

لم يقف المنهج الأصولى ساكنًا، بل أخذ ينمو وتضاف إليه طرق جديدة على أيدى مدرسة القياس على العموم، وفى العراق على الخصوص، ومن الخطأ تمامًا أن نقول

(١) فخر الدين الرازى: مناقب الشافعى – ص ٥٨ – ١٠٢.

(٢) ابن خلدون: مقدمة ص ٢١٨.

(٣) الزركشى البحر.... جـ ١ ص ٥.

(٤) الزركشى البحر.... جـ ٥ ص ٢٦.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٨.

إن هذا التطور نفسه حدث تحت تأثيرات أجنبيه أهمها المنطق الأرسطاليسى – وكان قد ترجم إلى اللغة العربية وانتشر فى أوساط مختلفة – زيادة على أن كثيرين من فقهاء العراق كانوا أعجامًا. وكان المنطق الأرسطاليسى قد ترجم منذ عهد بعيد إلى الفارسية[1]. أما ما خضع له المنهج الأصولى فهو أخذه لبعض طرق المتكلمين، أو بمعنى أدق كانت هذه الطرق مشتركة بين المتكلمين والأصوليين كما يذكر إمام الحرمين والزركشى والإيجى[2]. بل يقرر الإيجى أن أدلة العقول الأولى أمس بالفقه منها بالكلام. كما أن مبحث الحد الأصولى ينسب إلى علماء أصول الفقه أكثر من نسبته إلى المتكلمين. ولم يكن هذا التأثر من جهة واحدة، بل كان متبالاً. فإذا كان علماء أصول الفقه قد أخذوا من المتكلمين بعض الطرق، فقد أخذ المتكلمون من الأصوليين طرقًا كثيرة. وفى إيجاز نستطيع أن نقرر أنه لا توجد طرق منفصلة لإحدى هاتين الفرقتين بل استخدمت كل منهما نفس الطرق التى استخدمتها الأخرى.

وصل المنهج بعد ذلك إلى المدرسة الحنفية. وكان للإمام أبى حنيفة ومدرسته الفضل الكبير فى إرساء قواعد المنهج الأصولى – ومن الملاحظ أن مدرسة الرأى التى أرسى قواعدها أبو حنيفة – عاصرت وأثرت فى مدرسة القياس اللغوى – وكان أهم رجال هذه المدرسة الأخيرة الخليل وسيبويه[3]. وقد قام الأحناف بإقامة الأصول على الفروع، ولم يقيموا الفروع على الأصول، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهى الذى خرج عنه. أما إقامة الفروع على الأصول فهى المحاولة التى قام بها الشافعى.

وصل المنهج إذن إلى الشافعى وكان قد مرت عليه تطورات عدة – كما رأينا – بلغت به حدًا كبيرًا من النضوج. ولا ينقص من قدر العمل الذى قام به الشافعى وصول جوهر المنهج القياسى إليه. فقد قام الشافعى بتحليل هذا المنهج ووضعه فى صورة

(١) ابن النديم. الفهرست «وقد كانت الفرس نقلت فى القديم شيئًا من كتب المنطق والطب واللغة الفارسية...» ٢٤٣.

(٢) إمام الحرمين. البرهان – جـ ١ – باب مدارك العقول، الزركشى. البحر المحيط جـ ٥ ص ٨٠ – ١٢٠.

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

منظمة وفى منهج متكامل، وأضاف إليه أبحاثًا كثيرة أهمها المباحث البيانية التى لم يكن الصدر الأول فى حاجة إليها حين كان الكلام ملكة للعرب. وتوسع الشافعى فى جميع المباحث الأصولية التى عرفت من قبل وأكمل بعضها، وأقام فروع المذهب على الأصول. فالشافعى له فى وضع المنهج فضل لا يضارع، يقول الرازى: «كان الناس قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع فى معرفة مراتب أدلة الشرع إليه»[1].

ويذهب مصطفى عبد الرازق إلى أن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصًا عندما تكون دلائلها نصوصًا. أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضًا لذكر الدلائل من أهل الرأى. وأتى الشافعى 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 الاستنباطى فى الرسالة، فأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريقة الاستنباط[2]. وهذه الطريقة طريقة فلسفية بحتة. وكان هذا الاتجاه من الشافعى – كما يقول مصطفى عبد الرازق – هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها «وذلك هو النظر الفلسفى»[3]. وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعى فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الإسلامية مقابلاً لأرسطو فى العالم الهلينى وفى الدراسات اليونانية، بحيث نرى ابن حنبل يعتبره فيلسوفًا: «الشافعى فيلسوف فى أربعة

(١) فخر الدين الرازى. مناقب الشافعى. ص ٩٨ – ١٠٢.
(٢) الأستاذ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٣٦٣ – ١٩٤٤) ص ٢٣٠.
(٣) المصدر عينه. ص ٢٢٠.

أشياء. فى اللغة واختلاف الناس والمعانى والفقه»[1] ويمكننا أن نقول إنه إذا كان قد وجدت قبل أرسطو مناهج منطقية كالاستقراء السقراطى أو القسمة الأفلاطونية كان لهـا أثر بالغ فى تكوين «الأورجانون» فقد وجد الشـافعى قبله مناهج أصولية أثرت فى تكوين «الرسالة».

ولكن هل كانت هذه المناهج الأصولية السابقة، هى كل مادخل فى منهج الشافعى وأثر عليه؟ أو بمعنى أضيق – هل لم تكن هناك عوامل أخرى غير إسلامية – كالمنطق الأرسطاليسى؟ فيما أعتقد ما يأتى:

أولاً: إن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسـلامى قبل عصر الشافعى بكثير. ومن المحتمـل أن يكون قد اطلع عليه وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام كما يعترف هو بنفسـه: «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابًا كبيرًا لفعلت. ولكن ليس الكلام من شـأنى»[2]. واشـتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم، وهـذان علمان نظريان لا بد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه.

ثانيًـا: معرفة الشـافعى للغـة اليونانية – على ما يذكر أبو عبـد الله الحاكم فى كتابه مناقب الشـافعى، الباب الرابع والعشـرون – من أن الشـافعى كان يقول حين سأله الرشـيد عن علمه بالطب: «أعرف ما قالت الروم مثل أرسطاليسى ومهراريس وفرفرريوس وجالينوس وبقراط وأسد فليس بلغاتهم»[3].

ثالثًا: إذا لجأنا إلى النصوص نفسـها يتبين لنا أن الشـافعى يشـارك أرسطو فى اعتبار القياس الأصولى – وهو التمثيل عند أرسطو – ظنيًا[4].

غير أن هذه الأسـباب التى اسـتخلصتها من تراجم الشافعى أو من مؤلفاته ليست أدلة واضحة على تأثر الرسـالة بالمنطق الأرسطاليسـى. فمن غير المحتم أن تكون

(١) المصدر عينه. ص ٢٣١.

(٢) السيوطى. صون... ص ٦٦.

(٣) ابن النديم. مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص٢٣٢.

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

معرفة الشـافعى للمنطق الأرسطاليسـى علة لتأثره به فى وضع منهجه، فقد عرف علم الكلام وحججه، ومع ذلك لم يرد عنه أنه تكلم فيه، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسـطو ومع ذلك لـم يأخذوا به[1]، وكانت عناصر كثيـر من المنهج الأصولى نفسـه قد تكونت من قبل، وأتى الشـافعى - بعقل تركيبى 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 الشافعى فى رسـالته، وكان أولى أن يتأثر بها من أى منهج آخر. أما صوغ الشـافعى للأصول فى منهج عام متصل فقد صدر فيه عن فكر عربى إسلامى.

أمـا معرفة الشـافعى لليونانية فليسـت برهانًـا واضحًا على دخـول المنطق الأرسطاليسـى فـى أصول الشـافعى، وأسـلوب الرسـالة وطريقـة البحث فيها لا يشـعران بوجود أية علاقة بينها وبين أيه دراسـة أجنبية عن التفكير العربى واللغة العربية. حقًا إن فى الرسـالة نظامًا منطقيًا لا شـك فيه، ولقد كان لمصطفى عبد الرازق الفضل فى تنبيهنا إلى مظاهر هذا النظام واكتشـاف الاتجاه المنطقى - فى الرسـالة - إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم أخذ الشافعى فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسـم، وعرضه لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهـى به التمحيص إلى تخير مـا يقتضيه منها. ومن مظاهر هـذا النظام أيضًا أسـلوبه فى الحوار المشـبع بصور المنطق ومعانية «حتى لتكاد تحسـه - لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقى - حوارًا فلسـفيًا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات واتصاله بأمور شرعية خالصة»[2] لسنا ننكر كل هذا، ولكن لم تكن هذه الحدود والتعاريف حدودًا منطقية أرسطاليسـية تقوم على فكرة الماهية وتقسـيمها إلـى أجناس وفصول،

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

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد ص ٢٤٥.

ولم يكن هذا الأسلوب الجدلى المنطقى أسلوب المنطق الأرسطاليسى القائم على صور من الأقيسة والاستدلالات الموجود فى الأورجانون بل بالعكس نرى أن أهم مباحث الأصول تخالف فى جوهرها مباحث الأرسطاليسين المنطقية. بقيت المسألة الأخيرة وهى اعتبار نتائج القياس الفقهى ظنية أو احتمالية، ومشابهته فى هذا للتمثيل المنطقى الأرسطاليسى وفى الواقع إن ظنية القياس تتصل بالمبدأ الفقهى العام الذى يقرر أن الأحكام الفقهية ظنية وألا مدخل لليقين فيها. ومن هنا يتبين أنه لا صلة مطلقًا لفكرة ظنية التمثيل عند أرسطو بفكرة ظنية القياس عند الشافعى بل سترى أن الأصوليين يعتبرون قياس الأصول موصلا إلى اليقين – إذا ما طبق فى المسائل اليقينية وسنرى أيضًا أن هذا القياس شىء آخر غير التمثيل، ويخالفه فى جوهره وفى الأساس الذى يقوم عليه.

ولم يكن موقف الشافعى من المنطق الأرسطاليسى سلبيًّا فحسب، فاقتصر على عدم التأثر به، بل كانت فيه ناحية إيجابية هى مهاجمة هذا المنطق مهاجمة شديدة تصل إلى حد التحريم[1].

وعلل هذا الهجوم بعلل مختلفة أهمها: استناد المنطق الأرسطاليسى 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 فى بحثنا لنقد ابن تيمية لمنطق أرسطو. غير أن هذا النقد من ناحية أخرى يرجح لنا معرفة الشافعى باللغة اليونانية. وهو ما ذكرناه من قبل وعلى العموم يمكننا أن نقول: إن الشافعى لم يصدر فى هجومه على المنطق الأرسطاليسى عن اتجاه خاص ومزاج فردى. ولكن عن الإسلام ذاته.. هذا الإسلام الذى لم يكن يمثله ويتطابق معه أشد تطابق – لا المتكلمون ولا الفلاسفة ولا الصوفيه – وإنما علماء أصول الفقه والفقهاء، وعلى رأس كل هؤلاء الشافعى».

(١) السيوطى. صون... ص ٥.

استمرت رسالة الشافعى سنوات طويلة تسيطر على المناهج الأصولية فى العالم الإسلامى. ولم يبدأ التحقيق والتمحيص فيها إلا بعد أكثر من قرن، حين بدأ الإمام محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفى (٣٣٠هـ - ٩٣٢م) يضع شرحه عليها. وقد حفظ لنا التاريخ أسماء تسعة من شراح الرسالة[١]، ولكن لم يصل إلينا مع الأسف شىء من شروحهم حتى يمكننا أن نحكم على مدى تأثرها بأى أثر خارجى، ومدى معاونتها فى تطور المهج الأصولى. إلا أنه من المقرر أن ما ألف من هذه الشروح قبل نهاية القرن الخامس لم يتأثر بالمنطق الأرسطاليسى. ومع ذلك فليس لهذه الشروح من أهمية فى تاريخ علم الأصول، وبالرغم من أن كثيرًا من كتب الأصول المتأخرة احتفظت بأسماء كثيرين من أصحاب الشروح وببعض آرائهم. أما هؤلاء الشراح فهم الصيرفى المذكور آنفًا، وحسان بن محمد القرشى الأموى أبو الوليد النيسابورى (٣٤٩هـ - ٩٦٠م) ومحمد بن على بن إسماعيل القفال الكبير الشاشى (٣٦٥هـ - ٩٧٥م) والحافظ أبو بكر الجوزقى محمد بن عبد الله بن محمد النيسابورى الشيبانى (٣٨٨هـ - ٩٩٨ - ٩٩٩م) وخمسة آخرون هم أبو زيد الجزولى ويوسف ابن عمر وجمال الدين بن قسى أو ابن الفاكهانى وأبو قاسم عيسى بن ناجى، وليس لهؤلاء الشراح الخمسة تراجم.

أما التطور الحقيقى فى علم أصول الفقه - فقد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هى بدء المتكلمين فى التصنيف فيه[٢]. وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم علماء الأصول إلى قسمين: الأصوليين الفقهاء، والأصوليين المتكلمين.

أما الأولون فقد امتزجت فى 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: الدبوسى (٤٣٠هـ) وقد كتب فى القياس بأوسع ممن كان قبله وتمم مباحثه وشرائطه، وكان له أكبر الأثر فى المعاونة

(١) استندنا فى هذا إلى البحر المحيط للزركشى «مخطوط» وطبقات الشافعية للسبكى فى مواضع مختلفة.

(٢) ابن خلدون. مقدمة ص ٣١٩.

علـى إكمال المنهج الفقهى[1]، وكتابه هو «تأسـيس النظر» ثـم كتب البزدوى كتابا مطولا «كشـف الأسرار» ثم جمع ابن السـاعاتى[2] (٦١٤هـ) بين طريقتى المتكلمين والفقهاء مستندًا إلى كتابى الأحكام للآمدى وكشف الأسرار للبزدوى فى كتاب سماه «بدائع النظام». ثم كتب الإمام الشـاطبى (٧٩٠هـ) كتاب الموافقات، وللشـاطبى فى الموافقـات موقف هام فـى وضع المنهج الأصولى. فى صـورة متكاملة، بل أرى أنه أتم وضع المنهج عند الشـافعى. وسـار أيضًا على هذا النهج شـهاب الدين القرافى (٦٨٤هـ) وله كتاب الذخيرة، وكتاب أنوار البروق فى أنواء الفروق ثم كتب السبكى كتابة المشـهور «جمع الجوامع» وقد اقتصر السبكى فى هذا الكتاب على ذكر مسائل الأصول مجردة من الأدلة والشـواهد، وقد شـرح هذا الكتاب شروحًا عدة كان أهمها شـرح المحلى[3] (٧٦١هـ) وشرح الزركشى (٧٩٤هـ). وهذه الكتب كلها بين أيدينا، وقد خلت من أى تأثر بالمنطق الأرسطاليسى.

أما القسـم الثانى فهم المتكلمون – أشاعرة كانوا أو معتزلة[4]. وهنا نرى محاولة عقليـة بحتة تقوم علـى تجريد القواعد العامة من المسـائل الفقهية، وتسـتند فى هذا إلى الاسـتدلال العقلى والبرهنة النظرية[5] فاسـتخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التى عرفت قبل الشافعى فى المدرسة الأصولية الكلامية، ووضعت تلـك الطـرق – وخاصة طريق القياس – فـى صورة عقلية مجـردة. ودخلت أبحاث كلامية كثيرة. لما كان علم الكلام معتبرًا واحدًا من مصادر هذا العلم الثلاثة، لا لدى المتكلمين وحدهم بل ولـدى 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) الغزالى المستصفى (طبقة القاهرة ١٣٢٣) جـ ١ ص ١

ابن حزم (على بن أحمد) ١٤٥٦هـ – ١٠٦٤م الأحكام (طبعة الأستاذ الشيخ أحمد شاكر – القاهرة سنة ١٩٤٥هـ) المجلد الأول – الكتاب الأول جمعيه.

لــم تصل إلينا كتبهم فى علم الكلام[1]. لم تصل إلينا كتبهم فى علم الأصول، وخاصة كتاب العهد للقاضى عبد الجبار (٤١٥هـ) وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى[2] (٤١٦هـ) ومع ذلك يمكننا أن نستخلص جوهر الأصول المعتزلية – وعلى الخصوص لدى أبى هاشم الجبائى مفكر المعتزلة العظيم – من كتب المتأخرين من أهل السنة – وسـيكون هذا محل دراسة أخرى خاصة، ودراسة هذه النصوص الباقية من المعتزلة تشـعر تمامًا بأنها لم توضع على طريقة الأرسطاليسـين، 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 شـخصية ضخمة لم تبحث بعد.. ولم يصل إلينا إنتاجها الأصولى إلا خلال كتب المتأخرين أيضًا.

ولكـن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين (٤٨٨هـ) وقـد كان المظنون أن إمام الحرمين سـار علـى منهج المدرسـة الكلامية الأصولية الأولى – إلا أنه تسـنى لى بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لى أنه، وإن كان إمـام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسـى فى نقاصل كثيرة، إلا أنه تأثر به إلى حد ما. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسـطو بأصول الفقه. فكما أنه خالف متكلمى أهل السنة فى القول بالواسطة أولا[3]، ثم وافق أبا هاشم الجبائى فى أقوال له كثيرة[4]، يقول ابن تيمة عنه: «واسـتمد من كلام أبى هاشـم الجبائى على مختارات له، ولقد خرج على طريقة القاضى وذويه فى مواضع إلى طريقة المعتزلة»[5]

(١) وصل إلينا من كتب المعتزلة الكلامية: المغنى للقاضى عبد الجبار وقد طبع عدد من أجزائه، كما وصل إلينا: شـرح الأصول الخمسـة لنفس المؤلف. ولقد أثبتت هذه الكتب التى نشرت حديثا الرأى الذى ناديت به من قبل – منذ عام ١٩٣٩ 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) جـ ١ فصل عن حد العلم وحقيقته.

(٤) ابن تيمية السبعينية ص ١٠٧.

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

فكمـا أنه خالف الجمهور فى كل هذا، نراه يخالفهم أيضًا فى محاولته مزج المنطق الأرسطاليسـى بالأصول، ويمهد الطريق بذلك لتلميذه أبى حامد الغزالى، مما أدى إلى مهاجمة السلف لهذا الأخير مهاجمة عنيفة قاسية.

ويعتبر الغزالى المازج الحقيقى للمنطق الأرسطاليسـى بعلوم المسلمين، لا لما وضـع من كتب منطقية سـهلة العبارة، بل لتلك المقدمـة المنطقية التى وضعها فى أول كتابـه المسـتصفى، والتى ذكر فيها أن من لا يحيط بهـا فلا ثقة بعلومه قطعًا. وعلى هذا الأساس، اعتبر منطق أرسطو شرطًا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسـلمين، ووجهت إلى الغزالى بسـبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين غير أن مادة المستصفى قد خرجت على طريقة الأصوليين بل إن شفاء العليل للغزالى إنما هو قطعة نادرة من أصول الفقه على طريقة المتقدمين.

ومنـذ ذلك الحين بـدأ الأصوليون المتكلمـون يتأثرون بالمنطق الأرسطاليسـى ويفردون فى أول كتبهم فصلاً خاصًا لما أسـموه «المقدمات الكلامية»[1] أو «المقدمات الداخلة» يلخصون فيها منطق الشـراح الإسلاميين مشائيًا تارة ورواقيًا طورا وكانت أكثـر المباحث تأثـرًا بالمنطق اليونانـى - أرسطاليسـيًا كان أو رواقيا - مباحث الألفـاظ. أما مبحث القياس فقد اسـتمر - حتى بين أيـدى الأصوليين المتأخرين - بمنأى إلى أكبر حد عن هذا المنطق اليونانى أرسطاليسيًا كان أو رواقيًا.

ولن نعرض فى هذه الفصول لتلك المقدمات الكلامية، فقد سبق أن عرضنا لنماذج المنطق اليونانى بين أيدى شـراحه الإسلاميين. وتلك المقدمات ليست إلا صورة من هذه الشـروح الجمة التى كتبها الإسلاميون والتى حللت عناصرها فى الباب السابق ولكن سـنعرض لهذا المنهج الأصولى الكلامى لأن المتكلمين يتشـاركون فيه - كما سنرى بعد - كما عرف قبل القرن الخامس.

ولن أخوض فى الأبحاث اللغوية فإنى سـأعود لعـرض هذه المباحث اللغوية فى كتـاب تال مع ملاحظـة أن المباحث الأصولية اللغوية ليسـت من نـوع علوم اللغة

(١) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٩.

أو النحو العادية، فقد دقق الأصوليون نظرهم فى فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة. إن كلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة: فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعانى الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى يتوصل إليها الأصولى باستقراء يزيد على استقراء اللغوى. فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوى ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصة[1]. وقد انعكس المنهج الأصولى - خلال تطوره أيضًا. فنشأ علم أصول النحو على طريقة المنطق الإسلامى البحت، بعيدًا عن منطق أرسطو.

هذا هو تاريخ المنهج الأصولى.. استطعنا أن نتبين من خلاله موقف علماء أصول الفقه من المنطق الأرسطاليسى، وأن هذا المنهج قد تكون منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة فى التفكير، حتى وصل إلى أيدى الشافعى. فأقامه علمًا متفق الأجزاء متناسق الأطراف.. وفى كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية. ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعى: علم الأصول الفقهى وعلى الأصول الكلامى. وفى كلا القسمين لم يتأثر أيضًا بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس، فمزج المسلمون المنطق الأرسطاليسى بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهى تفكير المسلمين المبدع فى المنطق.

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

■■■

(١) سميت بالكلامية لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءًا 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 وتعددها. 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 إثباتًا واضحًا:

أولًا: اختلاف نظرة المتكلمين والمشائين فى مبحث الحد، ونقد الأولين لمبحث الحد الأرسطاليسى[1].

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

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

ثالثًا: أظهر لنا النقد التحليلى لنصوص كثيرين من المتكلمين أن الباقلانى[٣] (١ صفر سنة ٤٠٣) وإمام الحرمين[٤] وكثيرين من المعتزلة خرجوا فى أبحاثهم عن منطق أرسطو. بل إننا نرى مفكرًا عقليًا - يكاد يكون إسماعيليًا - هو أبو سليمان السجستانى، يصرح بهذا النقد، وسيأتى هذا بعد.

رابعًا: يقرر العامرى (٣٨١هـ) وهو فيلسوف من مدرسة الكندى - أن طائفة من المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية فى الزراية 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].

خامسًا: الكتب الكثيرة التى ألفت فى نقد المنطق الأرسطاليسى، ككتاب الدقائق لأبى بكر بن الطيب، والآراء والديانات لابن النوبختى. وتشير نصوص كثيرة إلى أن أبا على الجبائى وأبا هاشم والقاضى عبد الجبار كتبوا فى نقد المنطق الأرسطاليسى[٦] وكتب القاضى عبد الجبار فى أيدينا الآن وهى مخرجة على الطريقة القديمة لنظار المسلمين، ويستخدم القاضى عبد الجبار - فى أكثر مواضع كتبه - قياس الغائب على الشاهد وهو عملية استدلالية إسلامية. ونقد أبو العباس الناشئ

(١) ابن خلدون. مقدمة... ص ٣٣٦.

(٢) السيوطى: صون: ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

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

(٤) ولد إمام الحرمين عبد الله بن عبد الملك الجوينى فى الثامن عشر من المحرم سنة ٤١٩هـ وتوفى ليلة الأربعاء ٢٥ ربيع الأخر سنة ٤٨٧هـ.

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

(٦) السيوطى: صون ص ٢٠٧ وابن القيم: مفتاح السعادة جـ ١ ص ١٦٧.

المعتزلى المنطق الأرسطاليسى كما ورد فى مناقشة السيرافى (٢١٨هـ - ٩٧٨م) لأبى بشرمتى 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 زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم من وهم»[1]. ويذكر عن ابن حزم أنه نقد منطق أرسطو يقول صاعد: «وألف كتابًا أسماه التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيين المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصولة مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط[2]» وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدينا، وهو يخرج على هذا المنطق فى بعض المواضع، وإن كان يتابعه أيضًا فى كثير من مباحثه، ولكنه لم ينظر إليه - كما نظر إليه المشاؤون الإسلاميون - على أنه قانون معصوم يخلو من الخطأ.

ويمكن تفسير هذا الموقف فى دائرة منطق أرسطو بموقف المتكلمين العام تجاه علوم الأوائل، بحيث نرى مؤرخًا معتزليًا كابن المرتضى (٧٦٠هـ - ٧٦٠م) يقول عن أبى الحسين البصرى: «كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل[3]». ويردد ابن المرتضى - فى فقرات عدة - كراهية المعتزلة للفلسفة وعلوم الأوائل. وقد انعكس موقف المعتزلة من المنطق الأرسطاليسى ومهاجمته - ووضع منطق أو منهج إسلامى خاص على النحاة من المعتزلة بل إن أئمة القياس فى النحو سيبويه والفراء وأبو على الفارسى والرمانى، وابن جنى والزمخشرى كانوا معتزلة[4].

(١) أبو حيان التوحيدى: المقابسات: ص ٥٥٥ - ياقوت: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم البلدان «طبعة القاهرة» جـ ٣ ص ١١٩.

(٢) صاعد طبقات الأمم ص ١١٨.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل شرح الملل والنحل ص ٩٦.

(٤) الأستاذ سعيد الأفغانى: فى أصول النحو ص ١٠٣.

ولكــن إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطاليســى وخرجوا فى أبحاثهم عن قواعده، فلاشــك – وقد كانت لهم فلســفة خاصــة – أن يكون لهم منطق خاص يخالــف منطق أرســطو، وأن يكون نظرهم قائمًا على أســس منطقيــة خاصة. فإذا كانوا قد نقدوا مبحث الحد الأرسطاليســى فإنهم أقاموا مبحثًا آخر للحد، وكذلك وضعــوا أو أخذوا من الأصوليين أدلة ومــدارك للعقول تعتبر بمثابة أبحاث القياس الأرسطاليســى ولواحقه. ويثبــت أن المتكلمين اســتخدموا منهاجًا للبحث غير المنطق الأرسطاليسى ما يأتى:

(أ) أن الغزالــى (٥٠٥هـــ ١١١١م) يهاجم هذا المنهاج الــذى يخرج عن منطق أرســطو فى أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تســلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها لا القانون العقلى – وهوعنده منطق أرسطو وقضاياه. الذى يقرر أن البديهيات وحدها هى التى ينبغى تسليمها – ولكن مجرد شهرتها وتوافرها[1] (وهى ما يسميها صاحــب المواقف بالمقدمــات الضعيفة)[2]. وما كان يراه فى عــدم اهتمام المتكلمين بالبديهيــات، وخروجهم فى أبحاثهم عنها: «فقد يظن بالأوليات أنها ليســت أولية فيشكك فيها ولا يتشــكك فى الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاســدة بمجاحدة الجليات»[3]. ولعل الغزالى يشير إلى تلك النظرية التى كانت تترد فى أوساط المسلمين «نظرية الواسطة» والتى تنقد مبــدأ عدم ارتفاع النقيضين أى مبدأ الثالث المرفوع. وفى فقرة أخرى: «إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء فى مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشــهورة فيما بينهم ســلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائــج متناقضة فيتحيرون فيهــا وتتخبط عقولهم فى تنقيحهــا»[4]. ويلاحظ

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال من ٧٩ – ٨٠.

(٢) الإيجى: المواقف جـ ٢ ص ٤٤.

(٣) الغزالى: معيار العلم ص ١٦٠.

(٤) الغزالى: معيار العلم ص ١٦٠.

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

(ب) ما يقوله إمام الحرمين: «رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيبًا ننقلة ثم نبين فساده»[1]. وهذا يثبت تمامًا أن للمسلمين منهاجًا فى البحث العلمى مستقلاً، لأن إمام الحرمين أخذ – إلى حد ما كما بينا فى الفصل السابق – بالمنطق الأرسطاليسى.

(جـ) احتقار ممثلى الفكر الهلينى فى العالم الإسلامى – شراحًا كانوا أو مترجمين للمتكلمين لمخالفة هؤلاء المنطق الأرسطاليسى. يذكر القفطى[2] (٦٤٦هـ) أن يحيى ابن عدى (٣٦٥هـ – ٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم من الأيام وكان فى المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى، فرفض يحيى قائلاً: «هم لا يفهمون قواعد عباراتى وأنا لا أفهم اصطلاحهم».

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

(هـ) يقرر ابن تيمية(٧٢٩ هـ) صراحة وجود قانون امتازبه المتكلمون فيقول: «وكان للغزالى قانون هو المنطق، أما أبو بكر بن العربى فقد وضع قانونًا آخر مبنيًا على طريقة أبى المعالى ومن قبله كالقاضى أبى بكر الباقلانى»[3]. ويذكر فى فقرة أخرى أن نظار المسلمين عدلوا عن طريق المناطقة فقالوا: «الطريق هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم»[4] وهذا الطريق غير طريق

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

(٢) القفطى هو جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف، أخبار العلماء بأخبار الحكماء طبعة ليبسك سنة ١٩٣٠ – ص ٥.

(٣) شرح المقاصد جـ ١ ص ٥.

(٤) ابن تيمية. موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جـ ١ ص ٣.

المناطقة، بل هى أدلة خاصة[1] ويردد ابن تيمية هذا فى مواضع كثيرة من كتبه، كما أن ابن السبكى يردد أيضًا[2].

(و) ما يذكره ابن خلدون (٧٨٠ هـ - ١٤٠٦م) من أن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار ومنها «أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»، وأن هذه الطريقة كانت فنًا نظريًا قائمًا بذاته، ثم جاء إمام الحرمين، فوضع فى هذه الطريقة كتاب الشامل وأن فى هذا الكتاب نفسه شرحًا للطريقة القديمة للمتكلمين. ثم يذكر أن المتأخرين بعد هذا قرأوا المنطق الأرسطاليسى، وفى ضوء هذا المنطق نظروا فى القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها، فما عادوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وتكونت طريقة أخرى هى «طريقة المتأخرين» مستمدة من منطق اليونان رواقيًا كان أو أرسطاليسيًا وقائمة عليه[3].

(ز) ما يراه المتكلمون أنفسهم من أن الكلام «ليست له مبادئ تبين فى علم آخر، إنما هو مستغن فى نفسه عما عداه»[4] ويقرر السيالكوتى أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطاليسية[5].

(حـ) يذكر ابن رشد[6] (٥٩٥ هـ - ١١٩٨م) أنه كان للمتكلمين طرق ودلائل خطابية وهو يعبر بهذا عن منطق المتكلمين المخالف لمنطق أرسطو. أما قوله بأنها دلائل وطرق خطابية فذلك لأنه كان يرزح تحت وطأة المنطق الأرسطاليسى وقد بهره أشد البهر فلم ير حقيقة سواه.

نستنتج مما تقدم أنه كان للمتكلمين فى العصر الكلامى الأول حول تكون المنهج موقف مزدوج يتسم بما يأتى:

---

(١) السيوطى: صون.. ٢٦٤.

(٢) ابن السبكى: مبيد النقم ص ١١٤.

(٣) ابن خلدون. مقدمة ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٤) شرح المواقف. جـ ١ ص ٥٥.

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

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

أولا: رفض المنطق الأرسطاليسى كمنهاج للبحث ومهاجمته.

ثانيًا: الأخذ بمنهاج إسلامى خاص وضعه أو وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل. وقد استمر هذا المنهج فى الفترة الأولى فى جميع دوائر المتكلمين – معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو ماتريدية – بمعزل إلى أكبر حد عن المنطق الأرسطاليسى. أما مزج المنطق الأرسطاليسى بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على العموم فبدأ فى أواخر القرن الخامس على أيدى المتأخرين من المتكلمين[1]. غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا المزج لم يحدث على يد مفكر من المعتزلة، بل بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى، ومع ذلك فقد بقى لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة – وسنبين هذا فيما بعد – وبقى لمناهج المتكلمين الأولين أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا بها فى جدلهم.

ما هى العلة التى دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاليسى؟ يمكننى أن استنتج ببساطة أن العلة فى هذا هى أولا: أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو – وهى فى جوهرها مخالفة لميتافيزيقيا القرآن – فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذى استندت عليه هذه الميتافيزيقا، وبخاصة أن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية ميتافيزيقاه أيضًا. ثانيًا: أن المتكلمين – وقد رفضوا فيزيقا أرسطو. وكانوا ذريين – أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ لأن منطق أرسطو يستند على فيزيقاه.

وسنحاول أن نعرض الآن لمنطق المتكلمين، طبقًا لما لدنيا من مصادر، مع ملاحظة أن هذا المنطق الإسلامى 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 نقدهم لمبدأ العلية. ثم نصل إلى نقطة التحول من هذا المنطق الإسلامى الخاص إلى منطق أرسطو.

(١) ابن خلدون ص ٣٩٩ – ٣٤٧ – ٣٤٨؛ ابن السبكى – مبيد النقم ص ١١٤.

الفصل الثالث

منطق الأصوليين: مبحث الحد الأصولى

كانت النتيجة التى وصلنا إليها فى الفصلين السابقين أن الأصوليين – علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين (المتكلمين) لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم وضعوا منطقًا يخالف هذا المنطق. وقلنا إن علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين استخدموا منهجًا للبحث أو منطقًا واحدًا. ولكن ما هو هذا المنطق الأصولى الذى استخدمه الأصوليون؟ هذا المنطق الأصولى فى الحقيقة هو منهج من مناهج البحث العلمى الذى وضعه الأصوليون لكى يسيروا عليه أبحاثهم، وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقا، أو من الصفة الميتافيزيقية.. تلك الصفة التى جعلت المنطق الأرسطاليسى كأنه علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود La seence de Ia pensee necessaire en tant qu identique avec petre أو كما يدعوه الهجليون علم الفكرة المجردة[1] La seience de Iidee pure، وخلوه من الناحية الميتافيزيقية جعله منطقًا عمليًا، أو بمعنى أدق منطقًا pragmatique يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية. وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين، المبحث الأول هو مبحث الحد، والمبحث الثانى هو مبحث الاستدلالات. وسنبحث فى هذا الفصل مبحث الحد – كما عرفه الأصوليون – طبقًا لشذرات قليلة بقيت لنا عنه فى كتب المتأخرين.

إن الحد عند أرسطو – كما نعلم – هو قمة العلم، والتوصل إلى الماهية بالحد هو غاية الفكر الأرسطاليسى كله. فإذا كان الأصوليون قد خرجوا عليه ووضعوا تصورًا جديدًا للحد، فإنهم يكونون قد خرجوا نهائيًا على روح العلم اليونانى ومنهجه.

(١) Hamelin: Le systeme d´Aristotep. 93.

إن الحد عند أرسطو – كما رأينا – هو المعرف للماهية أو للذات أو إنه الجواب الصحيح فى سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه. وهذه التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون – وكان عليهم أن يرفضوها – وأوردوا عليها الاعتراضين الآتيين: أولهما: أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال. ثانيهما: أن الحد ليس معرفًا للماهية أو موصلاً للكنه، لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته لكن حد الشئ هو معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود. وهذا اتجاه فى تعريف الحد يخالف الحد الأرسططاليسى مخالفة تامة، وسنوضح هذا توضيحًا أكثر.

إن تعريف الحد فى الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحد، هل هو حصر الذاتيات أو هو مجرد التمييز كيفما اتفق؟ أما الأرسططاليسيون – وغايتهم من الحد حصر الذاتيات – فكان الشرط عندهم أن يكون الوصف خاصًا أى 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، أى إنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ماليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه. يقول الباقلانى – وهو ممثل الفكر الأصولى الأول – «الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده. وإنما على الحاد أن يأتى بعبارة يظن السائل عالمًا إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها فسحقًا»[1] ولذلك عرف العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به – والمعرفة كما كان مفهومًا هى العلم. وينكر إما الحرمين هذا بشدة، ويرى أن الغرض من الحد هو الإشعار بالحقيقة التى بها قيام المسئول عن حده، وبها تميزه الذاتى عما عداه، ولن يوصل تغاير العبارات وإبدال لفظ بلفظ إليها[2].

ويمكننا أن نستخلص من تعريف أبى الحسين البصرى للعلم[3] أنه ينحو أيضًا هذا المنحى اللفظى، فإن الحد عنده شرح اسم اللفظ على وجه يخصه ويحصره، ولم يلجأ

(١) إمام الحرمين. البرهان (مخطوط) جـ ١ فصل – حد العلم وحقيقته.
(٢) المصدر نفسه. نفس الفصل.
(٣) الآمدى. الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٢ ص ٢٨٦.

فى تعاريفه إلى أى من أنواع الحدود الأرسطاليسية. بل إن الحد لدى المتكلمين جميعًا 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 النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته»، ويرى ابن تيمية أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقَة هم أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين ومن حذا حذوهم من متفلسفة الإسلاميين، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبدًا فكرة التوصل إلى الماهية، وإنما أدخل هذا فى كلام علماء أصول الدين والفقه بعد الغزالى فى أواخر القرن الخامس وأوائل السادس، وهم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى تحت تأثير دعوة الغزالى إلى استخدام المنطق. وأما سائر النظار 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 يجور أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمى جنسًا أو عرضًا عامًا، وإنما يحدون بما يلزم المحدود طردًا وعكسًا، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا 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 والطوسى ومحمد بن الهيصم وغيرهم[1] وفى فقرة أخرى يقول ويؤكد: «ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقين كما جد فى ذلك متأخروهم»[2] ويقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون: «الحد عند الأصوليين مرادف للمعرف وهو ما يميز الشىء عن غيره وذلك الشىء يسمى محدودًا ومعرفًا»، ثم يفرق بين هذا الحد والحد الأرسطاليسى: فالأول «يفيد تمييز صورة عما عداها»، والثانى «يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة». ثم يتكلم عن أنواع الحد عند المناطقة، وينتهى إلى القول بأن هناك فارقًا بين الاثنين[3]. ويرى الزركشى أن أئمة الكلام والأصول يرون أن القصد من الحد التمييز بين المحدود وغيره، ثم ينقل عن إمام الحرمين «أن القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره، أما المناطقة فقالوا إن فائدة الحد التصوير»[4] أى تصوير الماهية.

هناك إذن اختلاف كبير فى تعريف الحد وغايته عند الأصوليين والأرسطاليسين. فإن المنطق الأرسطاليسى 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 – اعتمادًا على أنه لا شىء غيره جسم ناطق، كان هذا العريف غير تام. ولذلك لم يقبل إمام الحرمين الحد الأصولى وهو – من بين المتقدمين – الوحيد الذى خالف هذا الاتجاه، وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطاليسى. وإذا كان الحد عند المناطقة الأرسطاليسين يفيد تصور المنطوق بعد أن لم يكن، فالحد الحقيقى هو ما اشتمل على مقومات الشىء المشتركة والخاصة، فهو يتوقف – كما هو مفهوم – على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح. ومعنى ترتيبها على الوجه الصحيح: إيراد الجنس أولًا، ثم الفصل ثانيًا.

(١) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقين (طبعة بمباى ١٣٦٨ هـ – ١٩٤٩م) ص ١٤ – ١٥.
(٢) السيوطى. صون... ص ٢٠٨.
(٣) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١.
(٤) الزركشى: البحر المحيط جـ ٩ ص ٨٥ وابن تيمية ص ٩٧.

أمـا الأصوليـون فالبعـض منهم أنكـروا أن يتكون الحـد من أى نوع مـن أنواع الماهيـات[1] وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيًـا بحتًا، فيميز المحدود عن غيره بـدون تقيد بفكرة الذاتيـات أو العرضيات والبعض الآخر يـرى أن الحد يتكون من ماهيـة اعتبارية، فيحدث الفرق بين المحدود وغيره بخاصة الشـيء وحقيقته التى يقـع بها الفصل بينه وبين غيره[2]. وكلا الاتجاهين لا يوافق على اسـتناد الحد إلى فكرة الجنس والفصل الذاتيين كما يفهمها المناطقة الأرسطاليسـيون. ولكن الفريق الثانى من الأصوليين اشـترط مع ذلك الاطراد والانعكاس، أى يلزم من ثبوت الوصف ثبوت المحـدود، ومن انتفائه انتفاؤه. يقرر إمـام الحرمين أن «الاطراد والانعكاس لا يتم الحد عند الأصوليين إلا بهما»[3].

وإذا كان الحـد عند الأرسطاليسـين هو تعريف الشـيء بالتوصل إلى ماهيته.. أى لابـد من معرفة الماهيات المختلفة تفصيلاً، حتى يعلم المشـترك بين الأشـياء المشـتركة فى شـيء واحد أى «الجنس». والقدر الذى تنفصل به كل واحدة منها عن الأخـرى.. أى «الفصـل» – فمن الصعوبة التوصل إليه، وقد لا حظ ابن سـينا هذا من قبل. أما الحد الأصولى فهو فى غاية السهولة، لأنه إذا كان الحد تفصيل مادل عليه اللفظ إجمالاً، فلا عسر فى اقتناصه[4].

يقول أبو البركات البغدادى ردًا على ابن سـينا: «الحدود فى غاية السهولة، لأن الحدود هى الأسـماء والأسـماء أسـماء 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 سـهلاً من هذا الوجه.[5] 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: مواقفة صريح المنقول جـ ٣ ص ٢٢٢.
(٢) الزركشى. البحر جـ ١ ص ٨٥.
(٣) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٨٤.
(٤) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٨٤.
(٥) أبو البركات البغدادى. المعتبر جـ ١ ص ٦٥.

الماهيات الموجودة كان ذلك فى غاية الصعوبة»[1] ويردد ابن تيمية أيضًا هذا: «عسر الحد مبنى على اعتقادهم أن المراد بالحد تصوره وليس كذلك»[2].

فصعوبة التوصل إلى الحد إذن ناتجة من تعريف الحد الأرسطاليسى من أنه المعرف للماهية، أما إذا كان قصد به التمييز غير الذاتى بين المحدود وغيره، كان فى غاية السهولة.

وإذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره – فما هى طريقة اكتشافه؟ قد رأينا طرقًا كثيرة لا كتشاف الحد عند الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطاليسى. وهذه الطرق هى الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب: وقد رأينا أن هذه الطريقة الأخيرة هى التى 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 المنطقين لا بد فى الحد من التركيب، ومنعه المتكلمون»[3] ثم يذكر أن إمام الحرمين نقل هذا عن كثير من المتكلمين. وينقل الزركشى أيضًا عن الأستاذ أبى منصور: «اختلف أصحابنا فى تركيب الحد من وصفين فأكثر، فمنع أبو الحسن الأشعرى الجمع بين معنيين فى حد واحد إذا أمكن إفراد أحد المعنين عن الآخر. ولهذا اختار فى حد الجسم أنه الطويل العريض العميق[4]. ويقرر ابن تيمية أن عامة نظار المسلمين «منعوا أن يذكر فى الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره». ويقول ابن تيمية إن جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا – معتزلة

(١) الزركشى. البحر... جـ ١ ص ٣.
(٢) الزركشى. البحر.. نفس الصفحات.
(٣) للزركشى البحر جـ ١ ص ٩٥.
(٤) نفس المصدر.

(أبو هاشم الجبائى) وشيعة (ابن النوبختى) وأشاعرة (الباقلانى)[1] وقد رأينا الأشعرى (٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) لا يقبل أيضًا فكرة التركيب. ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه ليس معنى منع التركيب تكليف الحاد بأن يأتى فى حده بعبارة واحدة، «إذ المقصود اتحاد المعنى بدون اللفظ، والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هى حدودًا بل منبئة عن حدود».[2]

إن التركيب الذى يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أى من الجنس والفصل، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية: ففكرة أن للجسم جزأين - كالهيولى والصورة غير المحسوستين، أى الجنس والفصل - الأول علته المادية والثانى علته 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[3]. فالتركيب الذى ينكره الأصوليون هو التركيب المكون من الهيولى 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»[4] أى أنه مبطل للحد فى نظر المنطق الأرسطاليسى. وأما المقصود بتداخل الحقائق عند الأصوليين فهو عدم إيراد ذاتيات الحد بوضع الجنس أولاً: والفصل ثانيًا: ثم يكون الفصل علة لوجود الجنس. وقد أدى قبول الأصوليين لفكرة العلل فى مبحث الحد وفى غيره من الأبحاث إلى تعارض فكرى شديد بينهم وبين المنطق الأرسطاليسى، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة المشائين الإسلاميين - وعلى الأخص ابن رشد - لهم هجومًا

(١) ابن تيمية موافقة جـ 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[1] كما نعلم وكما ذكرنا من قبل – فإن الحد الأرسطاليسى للشىء يتكون من مادته وصورته أى من جنسه وفصله وذلك أن الحد إنما وضع ليبين حقيقة الشىء، والصورة هى كمال وجود الشىء وهى أشرف ما به قوامه. وينقد الأصوليون مبحث الحد من حيث اتصاله بمبحث العلل.. إن الأشاعرة لم يوافقوا على فكرة العلية فى 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 الأرسطاليسى اعتراضات مهمة على استناد الحد الأرسطاليسى على فكرة العلل[2]، تتلخص فى أن الأرسطاليسين يرون أن الفصل – وهو الصورة – علة وجود الجنس – وهو المادة[3] – لا متناع وجود جنس مجرد من الفصول كالحيوانية المطلقة، ولكن الرازى لا يوافق على هذا «لأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها – كالحيوان الكاتب – يكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها[4]»، وينبغى أن يلاحظ أن الرازى يعتبر الكاتب «فصلا» بينما هى «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:

أولًا: 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

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

(٢) البحر المحيط ١٠ص ٩٣ – ٩٥ جـ ١.

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

(٤) الزركشى. البحر... جـ ١ ص ٩٢.

عينه تفصل الإنسان عن الملك. أما الأرسطاليسيون 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[1].

ثانيًا: أباح الأصوليون «اقتران الفصل بجنسين» وذلك في الماهية المركبة من حدين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، كالحيوان الأبيض، فالحيوان يصدق على الأبيض وغيره، والأبيض يصدق على الحيوان وغيره. فإذا تكونت الماهية منهما، كان الحيوان جنسًا لها والأبيض فصلاً 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 الحيوان والجواد. كما أن الحيوان إذا اعتبرناه فصلاً أن يقارن جنسين هما الأسود والأبيض[2]. أما الأرسطاليسيون فيذهبون إلى أن الفصل – من حيث هو علة – لا يقارن إلاجنسًا 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 الأرسطاليسيون فيرون أنه إذا كان الفصل لا يقترن إلا بجنس واحد فهو لا يقوم إلا نوعًا واحدًا[3].

رابعًا: أجاز الأصوليون تكثر الفصول، فيوجد فصل أول وثان وثالث ورابع[4] أما الأرسطاليسيون فعلى العكس من ذلك يقررون أن الفصل القريب لا يكون إلا واحدًا،

(١) الزركشي: البحر جـ ١ ص ٩٢.
(٢) الزركشي: البحر جـ١ ص٩١.
(٣) المصدر عينه. الصحيفة نفسها.
(٤) المصدر عينه. الصحيفة رقم ٩٢.

فإنــه لو تعدد، لزم توارد علتين على معلوم واحد بالذات.. والفصل لا تجوز زيادته علــى واحد لأنه يقوم وجود حصــة النوع من الجنس، فإن كفــى الواحد فى التقويم اســتغنى عن الآخر، وإلا لم يكن فصلاً. وحيث وجد فــى كلام العلماء تعدد الفصول كقولهــم فصل ثان وثالث فلا تحقيق فى هذه العبــارة، بل المجموع فصل واحد وكل واحد مما جعلوه فصلاً هو جزء الفصل»[1].

وفى الواقع أن المشــكلة كلها تقوم على تعريــف حقيقة الفصل واختلاف وجهة الأصوليين فى النظر إليها من ناحية، ومن ناحية أخرى على اعتبار المتكلمين الماهية اعتبارية. ولم يوافق بعض المفكرين القلائل من متأخرى الأصوليين على استناد الحد الأصولى إلى الماهية الاعتبارية، واســتهوتهم فكرة الجنس والفصل، ولذلك حاولوا إقامــة حدودهم عليها، فنرى ابن حزم يبحث فى فصل خــاص «الألفاظ الدائرة بين أهل النظر». وهو يرى أنه يجب تحديد الألفاظ الأصولية، لأن الخطأ كثيرًا ما يحدث وتضيع الحقائق لتشــابك 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[2]. وقد كانت هذه غايته من دراسة المنطق والكتابة فيه. وقد ذكر هذا فى مقدمة كتابه الذى نشــر حديثًا... «التقريب لحد المنطق والمدخل فيه» وكانت غايته تحديد الحقائق الشــرعية[3] والكلامية، وهذا الاتجاه نجده أيضًا لدى إمام الحرمين. وقد يكون مما دعا الغزالى فيما بعد إلى مزج المنطق الأرسطاليســى بعلوم المسلمين الالتباس الذى وجده فى استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية.. وقد تناســى هؤلاء المفكرون أنه فى منطق اســتقرائى وتجريبى كالمنطق الإســلامى الأصولــى لا يمكن قط الأخذ بفكرة الماهية الثابتة كأســاس للحد وأن تغاير الحدود

(١) البحر المحيط جـ ١ ص ٩٢.

(٢) ابن حزم. الأحكام... جـ ١ ص ٢٥ – ٥٠.

(٣) ابن حزم. التقريب لحد المنطق والمدخل فيه: ص ٨ – ١٢ وانظر المقدمة الرابعة لناشــر الكتاب الدكتور إحسان عباس.

لمحدود واحد يخصب العلم ويغذيه... هذه فكرة قبلها المسلمون من قبل، وسنرى جون استيوارت مل يأخذ بها فى منطقه، كما أن راسل يرددها أيضًا.

نعود إلى مسألة أخيرة وهى مصادر مبحث الحد الأصولى، أو بمعنى أضيق هل كان تفكير الأصوليين فى مبحث الحد أصيلًا؟ أم أن مصادر يونانية أثرت عليهم؟ أى هل أثرت الرواقية؟ وبخاصة أن الأبحاث الحديثة تثبت وصول التراث الرواقى إلى العالم الإسلامى خلال مسالك ودروب متعددة. ثم إن الرواقية اسمية حسية، وكذلك كان المتكلمون. ولكن قد ينقد القول بهذا التأثر: أن مبحث الحد الرواقى مختلف فيه هل يقوم على فكرة الماهية كالحد الأرسططاليسى أم لا يقوم. يحاول الأستاذ هاملان HameLin أن يثبت أن الحد الرواقى يقوم على فكرة الماهية وأنه يتابع أرسطو هنا ويحاول الأستاذ بروشارد أن يثبت أن الحد الرواقى لا يقوم على تلك الفكرة، ومن ثمة فهو مستقل عن الحد الأرسططاليسى[1]. إذا ما أخذنا بالرأى الأول، لم يكن هناك صلة بين الحد الرواقى والحد الأصولى، وإذا ما أخذنا بالرأى الثانى كانت هناك بعض الصلة.

ولكن هذه الصلة ينفيها إنكار الأصوليين لفكرة العلية، ونقدهم للحد وغير الحد من مباحث منطق أرسطو على هذا الأساس. أما الرواقيون فقد اعترفوا بالعلية المنطقية، وكان لها أثر كبير فى فلسفتهم وفى منطقهم على الخصوص. فالمسلمون إذن صدروا فى هذا المبحث عن فكر ابتداعى خالص يتفق تمام الاتفاق مع بقية عناصر منطقهم الإسلامى ويخالف الحد الأرسططاليسى – كما رأينا – فى تعريفه، وفى تكوينه، وفى طريقة اكتشافه، وفى جوهره. وسنتابع فى الفصل القادم، الجزء الثانى من هذا المنطق الإسلامى.

■■■

(١) Brouchard: Etudes...p. 323.

الفصل الرابع

مباحث الاستدلال الإسلامية

القياس الأصولى

مباحث الاستدلال الإسلامية أو أدلة العقول هى القسم الثانى من المنطق الإسلامى. وقد اعتبرها المسلمون بمثابة مباحث الاستدلال عند الأرسطاليسين، فكانت مناهج للبحث العلمى 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 الأصولى، ونوع لم يصل إلينا ولا نستطيع أن نعرضه إلا خلال أبحاث متناثرة بقيت فى كتب المتأخرين – متكلمين كانوا أو أصوليين – لم يكن المقصود منها عرض هذه المناهج أو هذه الأدلة بالذات، بل إظار ضعفها وعدم أخذ المتأخرين بها، ولذلك أسماها المتأخرون بالطرق الضعيفة. وسنفرد هذا الفصل للقياس الأصولى، وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب. غير أننا لن نبحث فى آراء المتكلمين عن القياس فى هذا الفصل، بل سنقصر عرضنا فيه على آراء الأصوليين علماء أصول الفقه، وليس السبب فى هذا أن المتكلمين وعلماء أصول الفقه يختلفون فى جوهر القياس، بل بالعكس إنهم يتفقون فى جوهر الفكرة، ولكن لأنهم يختلفون فى طريقة العرض وفى أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضفها علماء الفرقة الأخرى. أما آراء المتكلمين فى قياس الغائب على الشاهد وما أضافوه من عناصر لم يوافق عليها الأصوليون – علماء أصول الفقه – فسنعرض لها فى الفصل القادم مع بقية مدارك العقول الأخرى.

حاول بعض الباحثين الذين بحثوا أثر المنطق الأرسطاليسى فى العالم الإسلامى أن يثبتوا مشابهة القياس الأصولى للتمثيل الأرسطاليسى، وهذا نظرة غير فاحصة

وخاطئة تمام الخطأ. حقًا إنهما يبدوان كأنهما من طبيعة واحدة إذ فى كليهما انتقال من جزئى إلى جزئى، ولكن الحقيقة أن هذين الطريقين 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:

أولا: أن المتكلمين جميعًا وكثيرًا من الأصوليين - قبل عصر الغزالى - اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا إلى اليقين[1]. وسنرى فيما بعد أن ابن تيمية وشارح سلم بحر العلوم سيرددان هذه الفكرة ويوضحانها توضيحًا تامًا. أما التمثيل الأرسطاليسى فلا يفيد إلا الظن.

ثانيا: أن الأصوليين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: أولا: فكرة العلية أو قانون العلية - وتتلخص فى أن لكل معلول علة، أى «أن الحكم ثبت فى الأصل لعلة كذا»[2] فحكم التحريم فى الخمر معلول بالإسكار. ثانيًا: قانون الاطراد فى وقوع الحوادث - وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا «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: جـ ٢ ص ٢١ وشرح سلم بحر العلوم ص ٢٤٦.

(٢) الزركشى: البحر المحيط جـ ٥ ص ١٢٥ - شرح المحلى على السبكى (مخطوط) باب القياس فى العقليات.

شـراب آخر، جزمنا بوجود التحريم فيه »[1] فهناك إذن نظام فى الأشـياء واطراد فى وقوع الحوادث.

أقـام المسـلمون إذن القياس الأصولى علـى الفكرتين اللتين أقام جون اسـتيوارت استقراءه العلى العلمى عليهما – وهما قانون العلية: أى أن لكل معلول عله – وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث، أى أنه إذا كان الاسـتقراء يسـتطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية، أو بمعنى أدق إلى القانون الطبيعى فذلك لأنه يسـتند 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 تشـبه هذه الحالة أو الحالات المعينة فى ناحيـة من النواحى، 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»[2].

ويمكن أن يعبر عن هذا بأن حوادث الطبيعة مطردة، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامـة، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلـة نفس المعلول. ويرى مل أنه إذا أرجعنا الاسـتقراء إلى نوع مـن القياس ظهر مبدأ الاطراد فى وقوع الحوادث كأنه «المقدمة الكبرى النهائية لكل الاسقراءات»[3]، فالمسلمون إذن عبروا عن الرأى الذى قال به مل فى العصور الحديثة من إقامة الاسقراء على قانونى التعليل والاطراد فـى وقوع الحوادث. ورد القياس الأصولى إلى نوع من الاسـتقراء العلمى واسـتناده علـى هذيـن القانونين يجعله مخالفًا للتمثيل الأرسطاليسـى، بـل مخالفًا للمنطق الأرسطاليسى تمام المخالفة. وسنرى هذا فى جميع عناصر القياس الأصولى.

غيـر أنه ينبغـى أن نلاحظ أن الأصوليين لم يقصروا صحـة القياس الأصولى على ما كان فيه علة، بل انقسموا فى هذا إلى قسمين:

---

(١) نفس المصدر.

(٢) Cohen and NageI: An Introduction to Logic and Scientitfc. 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 Iaw of universaI causation وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث The Iaw 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 طرقًا أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفرض. وسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانيين الاستقراء نفسها، لا عند جون استيوارت مل فحسب، بل وصلوا أيضًا إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون.

فالقياس إذن عند الأصوليين نوعان. والعجيب أن المناطقة المحدثين بحثوا أيضًا فى هذين القسمين من أقسام التمثيل: قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى AccidentaI connection وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى CausaI 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 جـ ٥ ص ١٥٥.

(٢) المصدر عينه جـ ٥ ص ١٥٥.

ولمـا كانت غايتنا فى هذا البحـث هو إثبات مخالفة القيـاس الأصولى للتمثيل الأرسطاليسـى فـى جوهره ورد هذا القيـاس إلى نوع من أنواع الاسـتقراء العلمى الدقيق القائم على التجربة، فإننا لن نبحث فيما وضع الأصوليون للركنين الأولين – الأصل والفرع – من شروط، لأن هذه الشروط تعود فى معظمها إلى مسائل فقهية، كما أن البحث فى الحكم خارج عن نطاق بحثنا هذا، إذ هو بحث كلامى بحت.

بقيت «العلة» وسـنبحثها بحثًا تفصيليًا. وتنقسم مباحث العلة إلى أقسام أربعة: أولا: مذاهب المسـلمين فيها. ثانيًا: شـروطها. ثالثًا: مسالكها، رابعًا: قوادحها. ولكننا لن نبحث إلا عرضًا فى مذاهب المسـلمين عن العلة لأن هذا سـيؤدى بنا إلى مباحث غير منطقية، علاوة على أننا سـنعود إلى بحث مسـألة العلة ونقد الأشاعرة لهـا. ثم إننا أيضًا لن نتعرض لمباحـث القوادح وإلا طال بنا البحث وامتد، على فى بحث هذه القوادح من أهمية عظمى.

١ – مذاهب المسلمين فى العلة: أما عن مذاهب المسلمين فى العلة، فإنهم انقسموا فيهـا إلى قسـمين: المعتزلة والأشـاعرة – أما المعتزلة فيـرون أن العلة هى ما كان المعتل بها معتلاً – وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا. أو هى ما أو جبت معلوها عقيبها على الاتصال، إن لم يمنعه مانع. أو هى التى تغير محلها وتنقله من حال إلى حـال. أو هى ما تحدد الحكـم بتحددها.[1] فهى إذن وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل فهى مؤثرة بذاتها، ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وطورًا بالموجب[2].

ويستند هذا التعريف إلى روح المذهب المعتزلى الكلامى – وهو فكرة التحسين والتقبيح العقليين، فالحكم يتبع المصلحة أو المفسـدة، على اعتبار أن الشىء حسن أو قبيـح فى ذاته. وعلى هذا الأسـاس اعتـرف المعتزلة بصحة قانون العلة سـواء فـى الناحية العقلية أو فى الناحية الشـرعية. أما الأشـاعرة فلم يقبلـوا العلة على

(١) إمام الحرمين: الشامل ص ٦٤٦.

(٢) الزركشى. البحر المحيط. جـ ٥ ص: ١٤٤ – ١٤٦.

هـذه الصورة، ولكن يعرفونها بأنها الموجبة للحكم بجعل الشـارع[1] أو هى الصفة الحالة للحكم، أو المثيرة للحكم أو المؤثرة فى الحكم. أو الصفة الموجبة لمن قامت به حكمًا. أى إن تعريف الأشـاعرة أيضًا يتصل بمذهبهم الكلامى وهو شـمول القدرة الإلهية، فليسـت العلة هى المؤثرة بذاتها ولكن ذلـك التأثير بخلق الله... وكان لابد لهم أن ينقلوا مذهبهم إلى نطاق العلوم الفقهية.

وباختصـار، نسـتطيع أن نقـول إن المعتزلة قبلوا مبدأ العليـة على الإطلاق فى أبحاثهم العقلية والأصولية. أما الأشـاعرة – فإنهم أنكروا التعليل على الإطلاق فى مباحثم العقلية وسنرى كيفية علاجهم لهذا الأمر أما فى مباحثهم الأصولية، فإنهم أباحـوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف ولكن هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية التى هى فى الواقع مصدره.

فالتعليل إذن فى المذهبين هو أسـاس القياس الاسـتقرائى – إن صح هذا التعبير أو قانون العلة كان هو أيضًا أسـاس الاستقراء عند جون استيوارت مل، ففكرة العلة الفاعليـة Cause efficinle – كمـا يفهمها مل – شـىء أو ظاهـرة مقدمة ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها[2].

شروط العلة:

اشـترط الأصوليون للعلة شـروطًا متعددة، غير أنهم لا يتفقون على تلك الشروط جميعها، بل يختلفون فى بعضها. ولن يعنينا نحن هذا النزاع بقدر ما يعنينا توضيح المنطقية فى الشروط.

أولا: أن تكون العله مؤثرة فى الحكم لأن الحكم معلول لها، فإن لم يكن ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها عله[3]. ويفسر كون العله مؤثرة فى الحكم قول الباقلانى: «هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شـىء سـواها»[4].

(١) الزركشى. البحر المحيط. جـ ٥ ص ١٤٥.

(٢) Lalande Theories de hnd uction et de L`xperimentation p. 86.

(٣) الزركشى. البحر المحيط. ص ١٥٥.

(٤) المصدر عينه.

هنا يختلف المسلمون عن مل، فالعلة عند مل لا تكون مؤثرة « إنما هى المقدم غير المختلف وغير المشروط – غير المشروط بمعنى أنه يكفى فى إحداث المعلول أى فرض فى أى ظروف فرضت». وإذا كان الأصوليون يبتعدون عن مل فى تعريف العلة، فإنهم كانوا أقرب إلى مذهب بيكون، فالعلة عند بيكون ليست مقدمًا فحسب ولكن هى مقوم الشىء نفسه Ipsissmares [1]: (الإسكار ذاتى أو لازم).

ثانيا: أن تكون العله وصفاً منضبطاً غير مضطرب[2] «أى أن يكون تأثيرها لحكمة مقصود لا لحكمة مجردة لخفائها»[3] – ويوجب هذا أن تكون «ظاهرة جلية»[4] وإلا فلا يمكن نقلها إلى الفرع وخاصة إذا ما كانت أخفى من الفرع أو مساوية له فى الخفاء، وأن تكون «سالمة أى لا يردها نص أو إجماع» وألا تكون «معترضة» بعلل أقوى منها، وأن تكون أوصافها « مسلمة» أو مدلولاً عليها، وألا توجب للفرع حكمًا وللأصل حكمًا آخر غيره، وألا توجب ضدين، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين[5]. ولا نجد لهذا الشروط شبيهًا فى المنطق الحديث.

ثالثا: أن تكون العله مطردة «أى كلما وجوت العله فى صورة من الصور، وجد الحكم» أى تدور العله مع الحكم وجوداً، فكلما ظهرت ظهر.. ومثال هذا تعليل حرمان القاتل من الميراث، بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعومل بحرمانه. فطرد أصوليو المالكية هذا فى الناكح فى العدة، فيحكمون عليه بتأبيد التحريم، أى إنهم يقصدون معاملته أيضًا بنقيض مقصوده، كما عاملوا القاتل لمورثة بنقيض مقصود[6].

---

(١) Lande. Theories p. 176.

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

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

(٤) المصدر بنفسه ص ١٩٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) أبو عبد الله أحمد المالكى التلمسانى (المتوفى عام ٧٧١ هـ) مفتاح الوصول إلى علم الأصول تونس(سنة ١٣٤٦هـ) ص ١٠١..

وهذا الشرط هو «طريق التلازم فى الوقوع» عند مل The methodofagreement.

وهذه الطريقة تقوم عند مل على فكرة تلازم العله والمعلول، أى أنه إذا وجدت العله وجد المعلول.. يقول مـل: «إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التى نبحثها فى أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذى تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولاً للظاهرة التى نحن بصددها»(١).

وتفسير هذا: أمامنا ظاهرة معينة تحدث فى حالات مختلفة. نبحث فى تلك الحالات، وتحلل عناصرها وظروفها، فإذا ما وصلنا إلى أن فى هذه الحالات عاملاً مشتركاً بينها – أى أن هذه الحالات المتعددة المختلفة تمامًا تتفق فى أمر واحد فقط – وكان هذا الأمر الواحد يتصل تلازميًا بالظاهرة، استنتجنا أن هذه الظاهرة عله أو معلول لهذا الأمر المشترك.

رابعًا: «أن تكون العلة منعكسة» أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم، أى تدور العله مع الحكم عدمًا – فكلما اختفت اختفى ويؤدى هذا إلى منع تعليل الحكم بعلتين، لأنه إذا كان للحكم أكثر من علة، لم يؤد انتفاء العلة إلى انتفاء الحكم، بل قد تنتفى العلة ويوجد الحكم، لافتراض وجود عله أخرى.. (تعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع)(٢).

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

---

(١) Mill: Asystem 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 ولكـن تظهر فى إحداهما الظاهرة التى ندرسـها، ولا تظهـر فى الأخرى. فنلحظ وجـود العامل الذى هو علة أو معلول فى الحالة الأولى وغيابه فى الحالة الثانية. فتقرر أن غيابه كان السبب فى غياب الظاهرة.

هذه هى الشـروط المنطقية للعلة، وفيها - كما قلنا - قدر كبير من عناصر منطق مل وتزداد على هذا القدر بعناصر لم يعرفها المحدثون. وسـنبحث الآن فى مسـالك العلة، وفيها تبدو تلك العناصر المنطقية التى سـبق المسـلمون فيها المحدثين فى صـورة رائعـة تمامًا. بل من المرجـح أن تكون قد وصلت إلى أيدى هؤلاء الفلاسـفة الأوربين خلال طرق متعددة.

مسالك العلة:

لا يكتفى فى القياس الأصولى بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع، ولا باستناد هذا القياس الى قانونى التعليل والاطراد - ولا بوضع شـروط خاصة للعلة، بل لا بد من قوانين تحقق وجود الجامع بين الأصل والفرع. وقد تعارف الأصوليون على تسمية هذه الأدلة بالمسـالك. وهذه المسـالك أو معظمها ليست فقط طرقًا لإثبات العلة، بل هى علل جامعة. فالسـبر والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسـالك، وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها. وقد تكلم المحدثون فى هذا أيضًا. فقوانين الاسـتقراء ليست فقط طرقًا للإثبات، بل هى أيضًا طرق لاكتشاف العلة[1].

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين

١ - أدلة نقلية وهى النص والإجماع وفعل الرسول ﷺ.

(١) ليست هى طرقا للإثبات فقط Methods of proof
بل هى لاكتشاف العلة Methods of discovery
Cohen and nagel : an introduction p. 429 - 250

٢ – أدلة عقلية وهى السبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط، ثم طرق أخرى ضعيفة[١]. ولن نبحث 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 المنطقة 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 فىالأصل 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 مالا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية. ويمكنا أن نستنتج من هذا التعريف أن فى هذا المسلك عمليتين: إحداهما الحصر، وثانيتهما 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 ملغيًا، أو بكون الوصف طرديًا، أو يطرأ على الوصف قادح من نقص أو كسر أو خفاء، فيتعين الباقى للعلية، وإما بكون مناسبة الوصف المحذوف لم تظهر بعد أن بحثنا عنها[٣].

(١) إمام الحرمين – البرهان (مخطوط وهى غير مثمرة) جـ ٢ – السبر والتقسيم.
(٢) إمام الحرمين: البرهان جـ ٢ – السبر والتقسيم.
(٣) إمام الحرمين. نفس المصدر .

القســم الثانى: المنتشــر – وهو لا ينحصر بين النفى والإثبات – أو ينحصر بين النفى والإثبات، ولكن يكون الدليل على نفى علية ما بدا الوصف المعين فيه ظنيًا[1].

ومن هذا التقســيم إلى منحصر ومنتشر يمكننا أن نستمد تقسيمًا آخر: فالمنحصر يقينى يوصل إلى يقين، والمنتشر ظنى يوصل إلى الظن.

لم يتفق الأصوليون جميعًا على اعتبار السبر والتقسيم دليلاً على إثبات العلة، بل انقسموا فى ذلك إلى قسمين:

قسم يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح فى إثبات العلة.

وقسم آخر يرى أنه ليس دليلاً، بل شرط دليل.

ومن هذا القســم الأول الباقلانى، فإنه اعتبر السبر من أقوى الأدلة فى إثبات علة الأصل[2] ويسير الغزالى على هذا الرأى[3].

أما القســم الثانى فكثير من الأصوليين والجدليين اعتبروا الســبر والتقسيم شرطًا لا دليلاً، أى أخرجوه من أن يكون مســلكًا من مسالك العلة، لأن الوصف الذى ينفيه السبر إما أن يكون ظاهر المناسبة أى مشتملاً على مصحلة، فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون منضبطة الفهم فهو المناسبة، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه، وإما لا يكون مشتملاً على مصلحة فهو الطردى. فلابد فى 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.

لكى يتخلص الزركشــى من هذا النزاع بين القائلين بأن الســبر والتقسيم هل هو دليل أو شــرط دليل، قرر أن هذا المســلك عام: أى أنه يدخل فى جميع المسالك فهو شرط دليل إذن، ثم هو مسلك بذاته.. أى إنه دليل[4].

(١) البحر المحيط. جـ ٥ ص ٢٨٧ – ٣٨١ .

(٢) إمام الحرمين. البرهان.

(٣) الزركشى: البحر المحيط.

(٤) نفس المصدر – نفس الصفحات جـ ٥ ص ١٧٧.

ومن الواضح أن السبر والتقسيم عنصران منطقيان وقد حاول الأصوليون المتأخرون أنفسهم ردها إلى القياس الشرطى المنفصل، أى ردهما إلى قياس استثنائى 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 فى العصور الأولى، أى إلى عصر الغزالى. بحيث لا نجد أحدًا من الأصوليين المتقدمين حاول ردهما إلى المنطق اليونانى، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين.

وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليونانى، والغاية من هذه المحاولة هى القضاء على أى اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان – وأرسطو على الخصوص – بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمى الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليونانى، ولكننا سنرى فيما بعد أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بأنفسهم وبدون معرفة للمنطق الأرسطاليسى بل اليونانى عامة إلى كثير من صور هذا المنطق ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة. وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان. فينبغى 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.

وإنى أرجح أن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم على المنطق اليونانى. وسنرى كثيرين من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر والتقسيم – إذا ما اعتبرناه طريقًا بذاته لا مسلكًا للعلة – ضعيفًا ولا يفيد اليقين. وهذا ما يجعله مخالفًا لطبيعة القياس حمليًا كان أو شرطيًا – فإن هذا القياس يؤدى إلى اليقين.

المسلك الثانى: الطرد

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

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

علـى أن بعض الأصوليين يـرى أن الوصف الطردى يقارن الحكم فى صورة واحدة لا فى جميع صوره. وفى الواقع أن هذا الوصف الأخير يخرجه عن أن يكون طردًا إلى أن يكون دورانًا[1].

وفسـره البعـض الآخر بأنه حمل الفرع على الأصل بغيـر أوصاف الأصل من غير أن يكـون لذلك الوصف تأثير فى إثبات الحكم. ويخلط بعض الأصوليين بين الدوران والطـرد، والفرق بينهمـا أن الدوران مقارنة الوصف للحكم وجـودًا وعدمًا، والطرد مقارنته وجودًا فقط.

ويؤخذ على هذا المسلك أنه:

١ – صعـب التحقيق ولـم يلجأ إليه أصوليو الصحابة، فلم يثبت فقط الحكم بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهًا.

٢ – أن الطرد عبارة عن مقارنة الوصف للعلة وجودًا، 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 مطردًا، لزم الدور. ويورد القرافى – من شراح المحصول – ردًا على هذا الاعتراض: بأن الطرد هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم فى جميع الصور ما عدا صورة الفرع فلا يلزم الدور[2].

٣ – قـد يحـدث الإطراد بدون وجـود العلة كالحد مع المحـدود، والجوهر مع العـرض، وذات الله مع صفاته، فإن كلا منها مقـارن الآخر ولا علية بينهما. ويرد علـى هذا بأن غاية هـذا الاعتراض هو حصـول الطرد منفكًا عـن العلية فى بعض الصور، وليس فى هذا مطلقًا قدح فى دلالته على العلية، فالغيم دليل المطر، ثم عدم

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

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

نزول المطر فى بعض الصور لا يقدح فى كونه دليلاً. وعلاوة على ذلك فإن المسالك المختلفة – من مناسبة ودوران وتأثير وإيماء – قد تنفك عن العلية ولا يقدح فى كونها دليلاً على العلية[1].

أما الذين أخذوا بالطرد فعللوا هذا بالأمور الآتية:

أولاً: يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لابد له من علة، وتوصل الذهن إلى وصف من الأوصاف مع خلوه 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 غيره لعدم الشعور به، أى لعدم الشعور بهذا الوصف الآخر. فالطرد إذن لازم[2]. ويعترض على هذا بأن خلو الذهن عن سائر الأوصاف غير معقول ولا يعقل مطلقاً من إنسان يتوجه نحو الاستدلال على شىء معين «ولا يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن».

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

ثالثًا: 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[3].

ويقف الكيا الهراسى (ويعتبر الكيا مؤرخ علم الأصول الكلامى) موقفًا متوسطًا فيقول: إن الطرد لا يصح فى غير المحسوسات. أما فى المحسوسات فيكون صحيحًا – فالبرق يستعقب صورة الرعد، فالطرد لهذا غلب على الظن[4].

(١) البحر المحيط جـ ٢ ص ٣١٨ – ٣٣٦.
(٢) الرازى. المحصول باب مسالك العلة.
(٣) الزركشى. البحر المحيط من ٣١٨ – ٣٢٦.
(٤) الزركشى. البحر المحيط جـ 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. ولابد من ترتيب الوجود على الوجود، والعدم على العدم»[1].

فعناصر هذا المسلك إذن 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[2]. ويقول رضا الدين النيسابوري: «الدورانات الدالة على عليه المدار كثير جدًّا 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 وعدما»[3].

(١) الأصفهاني. شرح الأصفهاني على المحصول ص ١٠٤.
(٢) القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٠٣.
(٣) نفس المصدر.

وينقسم الأصوليون – فى اعتبار الدوران موصلا إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقينًا ولا ظنًا – إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين: ويمثل هذا القسم أصوليو المعتزلة، وقد قالو إن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية، وأنه لا دليل فوقه. وبعض الأشاعرة الذين قالو بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين. ويقول القرافى: «الدوران يفيد اليقين عقلاً: كدوران العلم مع العالمية، وعادة: كدوران الموت مع قطع الرأس». ويقول كثير من الجدليين[1]: «إنه من أقوى ما يثبت به العلل»[2].

القسم الثانى: ويمثله معظم أصولى الأشاعرة[3]. وهم يرون أن الدوران يؤدى إلى الظن مهما كثرت التجربة، وذلك بشروط أهمها عدم المزاحم والسلامة عن المعارض والتكرار. ويعللون هذا بأن العلة لا توجب الحكم بذاتها ولكن هى «علامة» منصرفة، فإذا دار الوصف مع الحكم وجودًا وعدمًا، غلب على الظن كونه معرفًا لها. يقول رضا الدين النيسابورى «إننا إذا وجدنا دورانًا لا يمنعه مانع من القيود التى تمنع الدوران، فإنه يغلب على الظن كونه فردًا من تلك الدورانات، وكون ذلك المدار من تلك الدورانات، فتحصل عليه الظن بعليته – إلحاقًا للفرد بالأعم الأغلب. وذلك لأنه لما كان علمنا كون أهل الحبشة سودًا والصقالبة بيضًا، غلب على الظن كون الحبشى المذكور أسود، وكون الصقلى المذكور أبيض»[4].

القسم الثالث: يرى أن الدوران شرط فى صحة العلية، وليس دليلًا على صحتها. ويقول ابن برهان: «الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلاً على صحتها، أما والانعكاس فليس بشرط لصحة العلية»[5].

(١) شرح القرافى على المحصول. جـ ٢ من ١٠٣.
(٢) الزركشى. البحر... جـ ٥ من ٣١٧.
(٣) إمام الحرمين: الشامل ص ٦٦٠.
(٤) شرح الأصفهانى على المحصول. جـ ٢ ص ١٠٧.
(٥) شرح الأصفهانى ص ١٠٤.

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

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

١ – أن العلة نفسها تدور مع المعلول نفسه وجودًا وعدمًا، مع أن المعلول ليس بعلة للعلة قطعًا.

٢ – الجوهر والعرض متلازمان نفيًا وإثباتًا، مع أن أحدهما ليس علة فى وجود الآخر.

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

٤ – المتضايفان – كالأبوة والبنوة – متلازمان وجودًا وعدمًا، مع أن أحدهما ليس فى وجود الآخر.

٥ – الجهات الست لا تنفك واحدة منهما عن الآخرى، 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 فى 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 كالرائحة 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) الزركشى. البحر المحيط من ٣١٣ – ٣١٨.

(٢) نفس المصدر – نفس الصفحات.

(٣) نفس المصدر.. ونفس الصفحات.

وهذا المسلك هو قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف 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 أمرًا واحدًا فقط، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة، فوجدنا أنهما لا تتفقان فى شىء عدا تغيب ذلك الأمر – فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود فى المثالين الأولين، المتغيب فى المثالين الآخرين، هو علة الظاهرة[1].

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[2].

ويعرف السبكى تنقيح المناط اصطلاحًا 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»[3]. 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 شيئًا واحدًا[4]. ولا يوافق الجلال المحلى على هذا فى

(١) Nill: A system... p. 256.

(٢) الزركشى البحر المحيط ص ٢٣٦.

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

(٤) المحصول: جـ ٢ كتاب القياس تنقيح المناط.

شـرحه لجمع الجوامع، بل يرى أن السـبر هو حذف الأوصاف غير المطلوبة وعدم تعيين الباقي للعلة، بينما تنقيح المناط هو حذف وتعيين. فهما يتفقان في المرحلة الأولى ويزداد التنقيح مرحلة[1].

أمـا عن تنقيح المناط وقيـاس لا فارق، فإن الـرازي[2] – ويتابعه البيضاوي[3] – يعرفـان تنقيح المناط بأنه: إلحاق الفرع بالأصل بإلغـاء الفارق – بأن يثبت القائس أنه لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا. لا مدخل له في الحكم ألبتة، فيلزم اشتراكهما فـي الحكم الموجب له. واعتراض بعض الأصوليين علـى أن إلغاء الفارق بين الأصل والفـرع ليس هو تنقيح المنـاط، لأن التنقيح تهذيب للعلة، بينما إلغاء الفارق يكون من غير معرفة العلة المشـتركة. فتنقيح المنـاط إذن أعم من قياس لا فارق، كما أنه أعم من السبر ويسمى الحنفية تنقيح المناط استدلالات، 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[4].

وتنقيح المناط يشـبه الطريقة السـلبية في إثبات الفرض عند المحدثين – وهي طريقة الحذف

La methode d'elimination

وهـذه الطريقة – في إيجاز – هـي أن يكون لدينا عدد من الفروض، فنضع قائمة لهـا، ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعملها لتحقيق المسـألة التي نريد بحثها، ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح[5].

* * *

(١) الجلال المحلي على جمع الجوامع – القياس – تنقيح المناط.
(٢) المحصول. نفس الصحائف السالفة.
(٣) المنهاج. ص ٨٨.
(٤) البحر المحيط (مخطوط) جـ ٥ ص ٣٢٦.
(٥) Lalsnde: Theories...p.224.

هـذه هى طـرق العلة أو مسـالكها، نكتفى مـن مباحث القياس بهـا فى الآونة الحاضرة. وقد أوضح لنا هذا العرض الموجز لبعض مباحث القياس الأصولى عبقرية المسـلمين فى التوصل إلى المنهج الاسـتقرائى فى أكمل صورة. فقد أقاموا أكبر طرق البحث العلمى عندهم علـى قانونين طبيعيين هما: قانون العلية وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث. ثم اشـترطوا للعلة شـروطًا، وضعوا مسالك لها سبقوا بها المحدثين فى وضعهم لقوانين الاستقراء وطرقه، وأقاموا القياس الأصولى – كما أقام المحدثون الاستقراء – على أساس التجربة، واعتبر كثيرون منهم التجربة موصلة إلى اليقين.

وقـد تبين لما الآن فـى حزم وقطع أن القيـاس الأصولى الفقهى شـىء آخر غير التمثيل الأرسطاليسى، وأنه نتاج إسلامى خالص توصل إليه المسلمون.

***

وأصبح القياس الأصولى الفقهى سـمة المسـلمين وسـينتقل إلى مختلف الدوائر العلمية. وسـيتبين لنا كيف لعب دوره الهام فى دائرة العلماء التجريبيين – علماء الكيمياء والفيزياء والطب. ولكن ما أود أن أشير إليه هنا – هو انتقال هذا القياس إلى دائرة علماء يمثلون المجتمع العربى الإسلامى أصدق تمثيل، بل هم علماء انبثقوا عن البنيـة الحقيقية الداخلية للمجتمع الإسـلامى كله – وهى دائرة علماء اللغة. انتقل القيـاس الأصولى إلى دائرة علماء النحو وبخاصة الخليل بن أحمد وتلميذه سـيبويه وغيرهما. ثم أعقبهم أبو على الفارسى (٣٧٧ هـ) وابن جنى (٣٩٢ هـ).

وقد وصلت أبحاث القياس وفلسـفته عند ابن جنى إلى الذروة – كما يقول علامة النحو الأسـتاذ سـعيد الأفغانى – ويقول ابن جنى «ينتزع أصحابنا العلل (من كتب محمد بن الحسـن الشـيبانى صاحب أبى حنيفة) لأنهم يجدونهـا منثورة فى أثناء كلامـه. فيجمع بعضهـا إلى بعض بالملاطفـة والرفق» بل إنه يصـرح «أن علل جل النحويين. وأعنـى بذلك حذاقهم المنقذيـن لألفافهم المسـتضعفين أقرب إلى علل المتكلميـن منها إلـى علل المتفقهين، وذلك أنهم يحيلـون على الحس، ويحتجون

فيــه بثقل الحال أو خفيها على النفس».[1] هــذا كلام ثمين فى المنهج، وفى صلات منهج المتكلمين وعلماء أصول الفقه. وجه إليه أنظارنا – هذا العلامة الكبير ســعيد الأفغانى. وقد كان لســعيد الأفغانى الفضل فى أن يكشف لنا عن كتابى ابن الأنبارى (٥٧٧هـ) الإعراب فى جدل الإغراب ولمع الأدلة. وفى الكتاب الأخير – إقامة كاملة لعلــم النحو. وحين يحدد ابن الأنبارى علم أصول النحــو، يضعه مقابلًا لعلم أصول الفقــه «أصــول النحو أدلة النحو التــى تفرعت منها فروعه وأصولــه، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التى تنوعت عنها جملته وتفصيله»[2] وحين يتكلم ابن الأنبارى عن القياس، نرى بوضوح القياس الأصولى تمامًا[3]. وتصل أبحاث القياس. فى علم أصول النحو – ذروتها لدى السيوطى فى الاقتراح[4].

■■■

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

(٢) ابــن الأنبارى: الإغراب ولمع الأدلة: تحقيق الأســتاذ ســعيد الأفغانــى ص ٨٠ (الطبعة الثانية ١٩٧١).

(٣) المصدر السابق ص ٩٥ وما بعدها.

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

obeikandl.com

الفصل الخامس

الطرق الإسلامية الأخرى

عرضنا فى الفصل السابق لأهم طريق من طرق الاستدلالات الإسلامية وهو القياس الأصولى. وسنبحث فى هذا الفصل بعض الطرق الأخرى التى استخدمها المسلمون فى أبحاثهم وأخذوا بها قبل نهاية القرن الخامس الهجرى، أى إلى عهد الغزالى حيث دعا إلى مزج المنطق اليونانى بعلوم المسلمين واتخاذه منهجًا لها. أما أصحاب تلك الطرق فهم الأشاعرة، ومن المحتمل أن يكون المعتزلة قد استخدموها أيضًا، وهذا الاحتمال يصل إليه ابن رشد: «وأما المعتزلة فلم يصل إلينا من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى، ويشبه أن يكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة»[1].

وأول هذه الطرق هو قياس الغائب على الشاهد[2]، وهذا القياس هو القياس الأصولى، 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، وهى ما سنبحثها الآن فى إيجاز، لأن الأصوليين لم يتكلموا إلا فى الجمع بالعلة. أما الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة فلم يبحثوا فيه.

أما الجمع بالعلة عند المتكلمين فيحدده أبو بكر الباقلانى – وهو بصدد تحديد الأوجه التى ينقسم إليها الاستدلال – بأنه يجب الحكم والوصف للشىء فى الشاهد لعلة ما، فيجب أن يقضى على كل من وصف بتلك الصفة فى الغائب، فحكمه فى

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (طبعة القاهرة) – ٤٥. وقد ظهر كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار، وهو يستخدم هذه الطرق فهى إذن حظ مشترك من نظار المسلمين جميعًا.

(٢) إمام الحرمين – البرهان جـ ١ باب مدارك العقول، الزركشى جـ ١ ص ٣١.

أنه مستحق لها لتلك العلة هو حكم مستحقها فى الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها. ويعطى الباقلانى 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 الباقلانى أن الحكم العقلى الذى يستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شىء يخالفها، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة[1]. أما إمام الحرمين فيمثل له بأنه إذا كانت العالمية شاهدًا فيمن له العلم معللاً بالعلم، وجب أن تكون كذلك فى الغائب[2]. 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 معللا بالعلم أيضًا... وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات[3].

أما الجمع بالشرط فمثاله: العلم مشروط بالحياة شاهدًا فكذلك غائبًا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الشرط شاهد أو غائبا. فإن كون العالم عالما لما كان مشروطًا بكونه حيًّا فى الشاهد، وجب طرده فى الغائب[4]. 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 دليلاً على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب[5].

---

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

(٢) إمام الحرمين. البرهان، الشهرستانى، نهاية الأقدام فى علم الكلام جـ ١ ص ١٨٢، الرازى المحصول جـ ٣ القسم الثالث الباب الأول المسألة الأولى.

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

(٤) إمام الحرمين. نفس المصدر السابق جـ١، باب مدارك العقول. الرازى. – المحصول جـ ١ ب ١ م ١.

(٥) المصدر السابق.

أما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأنهم إذا حدوا العالم فى الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائبًا. وقد اختلف المتكلمون فى الحد والحقيقة هل هما شىء واحد أم شيئان مختلفان؟ وإذا كانا شيئين مختلفين – فهل نعتبر الجمع بالحد غير الجمع بالحقيقة[1]؟

ينقد بعض المتقدمين من المتكلمين – والمتكلمون المتأخرون – هذا الطريق، ويبينون ضعفه وعدم إيصاله إلى اليقين، واليقين غاية العقليات. وتتلخص أسباب ضعفه فيما يأتى:

(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 فى القياس الأصولى. ولا يقبل ابن رشد هذا النقد الذى يوجه إلى قياس الغائب على الشاهد من ناحية أنه لا صلة ولا ضرورة بين الشرط والمشروط، وبين الشىء 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 فى هذا النقد بهؤلاء السوفسطائيين. ولا يضيق ابن رشد بنقد قياس الغائب على الشاهد فى ذاته، بقدر ما يضيق بنقد العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول.

(ب) أما السبب الثانى 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[2].

(١) نفس المصدرين.

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

(جـ) 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 فى الأصل لعلة معينة أو أن هذه العلة المعينة أنتجت هذا المعلول، فالحكم معلول له. ثانيتهما - أن العلة هذه إذا وجدت فى أى فرع آخر أنتجت نفس الحكم، أى أن العلة الواحدة تحدث دائمًا نفس المعلول. والقطع بهاتين القضيتين أو المقدمتين من الصعوبة بمكان، لأن العلتين - علة الأصل وعلة الفرع - متشابهتان، ولابد من تغاير الشبيهين، وإلا أصبح كل منهما عين الآخر، فيكونان أمرًا واحدًا، والمفروض أنهما شبيهان. وإذا اختلفت هويتهما، يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف مانعًا من الجمع بينهما[1].

يجيب بعض الأصوليين: بأن اختلاف الهوية المشخصة ليس مطلقًا عقبة فى سبيل الجمع بين العلتين، لأن القائس لا ينظر إلى خصوصيات المحال ولكن إلى عمومياتها، فيقطع بهذا لا عقلًا فحسب، ولكن عقلًا وعادة وشرعًا. أما من الناحية العقلية: فلأنا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالمًا لعموم هذه المعانى، ولا يقطع مطلقًا لشخصياتها.

أما من ناحية العادة: فلأنا نعلم أن زيدًا 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 مطلقًا 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[2].

---

(١) إمام الحرمين. البرهان جـ ١ باب مدارك العقول، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى. باب القياس فى العقليات.

(٢) شرح الأصفهانى على المحصول (مخطوط) جـ ٢ ص ١٩٨ - ٢٠٠.

(د) الاعتـــراض الرابع: وهو أنه على فـــرض إفادته لليقين، فإن القياس المنطقى الأرسطاليسى يغنى عنه، وهذا نقد من وجهة نظر أرسطاليسية بحتة – ومع ذلك فقـــد رد بعض الأصوليين بأنه يمكن اعتبار قياس الغائب على الشـــاهد دليلًا بجانب الدليل البرهانى، فيمكن به الترجيح عند التعارض[1].

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

الطريق الثانى: هو «إنتاج المقدمات للنتائج»[2] وهو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية. وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا – الجوهر لا يخلو من الحوادث التى لها أول، وهذه مقدمة نظرية لا يمكـــن التوصل إليها إلا بدقيق النظر.. والنتيجة: أن مالا يخلو عن الحوادث التى لها أول فهو حادث. وهذه النتيجة ضرورية.

وينكـــر متأخـــرو المتكلمين أن يكون هـــذا الطريق من أدلة العقـــول، ويرى إمام الحرميـــن – مـــن بين المتقدمين أنـــه لا حاصل للفصل بين النظـــرى والضرورى. أى أن نقـــد هذا الطريق يتصل عنده بمذهبه العام فى العلـــم، الذى يقرر أن العلوم كلها ضرورية، وأن النظر ليس إلا ترددًا بين أنحاء الضروريات[3].

ولكن كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة؟ ففى المثال السالف الذكر لا نستطيع مطلقًـــا أن نصل إلى النتيجة التى وصلنا إليهـــا من مجرد المقدمة الأولى! معنى هذا أننـــا حذفنا إحدى المقدمات، إما اعتمادًا على ذكاء المخاطب وإما للمغالطة، ونكون أرجعنا هذا الطريق – على هذا الأســـاس – إلى القياس المضمر. لم يذكر المســـلمون هذا، ولكنهم اعتقدوا أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة.

وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة – فيما بعد – عن النظار المسلمين أنفسهم.

---

(١) المصدر نفسه.

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

(٣) المصدر عينه. جـ ١ باب العلم.

الطريق الثالث: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه[1] ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان فى استحالة تعرى الجواهر عنها. فهذا الطريق – فى آخر تحليل له – ليس إلا قياس الغائب على الشاهد. ويعرفه إمام الحرمين فى تقاسيمه للنظر الشرعى بإلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه[2].

أما الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه فى المعقولات، فلا يقبله أيضًا النظار المتأخرون، فإن المطلوب فى المعقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق فى المعقولات[3].

الطريق الرابع: هو السبر والتقسيم[4] ويرى بعض المتأخرين من المتكلمين أنه كان طريقًا قائمًا بذاته، ويرى البعض الآخر أنه طريق لإثبات علة الأصل فى الأقيسة العقلية عند المتكلمين الأولين[5]. وقد عالجناه كمسلك من مسالك العلة، وسنعالجه هنا على أنه طريق قائم بذاته – وإن كان لا يختلف بحثه على الأساس الآخر. وليس هذا الطريق ضعيفًا فى شقيه عند المتأخرين، بل إنهم يقسمونه إلى:

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

(ب) وإلى تقسيم يتردد بين النفى والإثبات، وهذا التقسيم وحده يصل به الباحث إلى النظر الصحيح[6].

الطريق الخامس: الإلزامات[7] وقد اختلف أيضًا فى هذا الطريق. فالرازى يقرر فى نهاية العقول أن الإلزامات «من أنواع القياس بالحقيقة وأنه يكون أحيانًا على صورة

---

(١) الزركشى. البحر المحيط جـ ١ ص ٣٢.

(٢) إمام الحرمين البرهان جـ ٢ – باب تقاسيم النظر الشرعى.

(٣) إمام الحرمين. البرهان جـ ١ – باب مدارك العقول.

(٤) إمام الحرمين المصدر عينه.

(٥) المواقف جـ ٢ ص ٣٥ – ٣٦ والشرح والحاشية.

(٦) إمام الحرمين. البرهان جـ ١ – باب مدارك العقول.

(٧) المواقف. جـ ٢ ص ٣٠ – والشرح والحاشية.

«قيـاس الطـرد» أى طرد حكم الأصل فى الفرع – سـواء كان الحكم ثبوتًا فيكون الطرد فى الإثبات، أو عدميًا فيكون الطرد فى النفى. أو بمعنى آخر هو الاسـتدلال القياسـى بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم، ويكون تارة على صورة قياس العكس.. أو بمعنى آخر هو الاسـتدلال القياسـى بانتفاء اللازم على انتفاء الملـزوم. أما صاحب المواقف فيعالجـه على أنه «من أشـهر الطرق فى إثبات العلة المشـتركة» فـى قياس الغائب علـى الشـاهد، ويعرفه بأنه «هو القيـاس على ما يقول به الخصـم لعلة فارقة توجد فـى الأصل الذى يقول بـه الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقـاس 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 شـارح المواقف فيـرى أن الإيجى أخطأ فى اعتبـاره «الإلزامات ثالث الطرق المثبتة للعلة» بينما هى فى تقسـيم الرازى – وهو الذى اسـتمد منه الإيجى كلامه فيمـا يرجح – يقصد بها طريقًا ثالثًا مسـتقلًا بذاته. هناك رأى آخر يميل إلى القول بأنه لا مانع مطلقًا من اعتبار الإلزامات كالسـبر والتقسـيم طريقًا منفصلًا بذاته من ناحية، وفى الوقت عينه تشـتمل على نوع من أنواع الإثبات للعلة المشـتركة، فإن القائس يتمسـك بها مفترضًا أن خصمه معتـرف بحكم الأصل وعلته التى يدعى هذا القائـس أنها علة، ولذلك لا يلجأ إلى طريق آخـر فى إثبات علية علة حكم الأصل، فـكان افتراض اعتراف الخصم بعلية علـة حكم الأصل – طريقًا ثالثًا فى إثبات علية علة القياس[1].

الطريـق السـادس: «ما لا دليـل عليه – يجب نفيه»[2] أو نضعـه فى الصورة التى يضعه فيها الباقلانى: «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[3].

(١) المواقف. نفس الصفحات.

(٢) الزركشى. البحر المحيط (مخطوط) جـ ٦ ص ٣٢ – المواقف جـ ٢ ص ٢١.

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

ويتكـون هـذا الطريق من مرحلتيـن: المرحلة الأولى أن نتلمـس أدلة المثبتين للشـيء: ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلًا آخر على ثبوت الشـيء سواها. وإما أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهى إلى نفى هـذه الوجوه كلهـا بحيث لا نجد وجوهًا أخرى غيرها. ومـن هنا يتبين لنا أن هذه الصـورة الثانية هـى الأولى بعينها، إذ تنتهى إلى عدم وجـود أية أدلة غير الأدلة المنفيـة، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر. وقد كان بعض المتكلمين يرى فى هذه الفكـرة زيادة لا مبرر لها. ولذلك عدل عنها إلى الصور الأولى، فهى نفى ما لا دليل عليه لأن نفى مالا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية، وإثبات اللامتناهى من ناحية أخرى - وكلاهما محال.

وقد نقد المتأخرون هذا الطريق من ناحية أن المقدمتين الصغرى والكبرى ضعيفتان[1].

علـى أن الباقلانى يضع هـذا الطريق فى صورتين: الصورة الأولى - أن ينقسـم الشـيء فى العقل إلى قسـمين أو أقسام، يسـتحيل أن تجتمع كلها صحة أو فسادًا، فيبطـل الدليل أحد القسـمين، فيحكـم العقل بصحة ضده. وكذلك إن أفسـد الدليل سـائر الأقسـام، صحح العقل الباقى منها لا محالة.. ومثـال الباقلانى: نحن نعلم اسـتحالة خروج الشيء عن القدم والحدث، فمتى قام الدليل على حدثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه بطل حدثه. الصورة الثانية: أن يسـتدل بصحة شـيء على صحة مثله وما هو فى معناه، وباسـتحالته على اسـتحالة مثله ومـا كان بمعناه.. ومثال الباقلانى: إثبات قدرة الله على خلق الجواهر والألوان مثل الذى خلقه، وإحياء ميت مثـل الذى أحياه وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعـد أن أماته، وعلى أنه محال منه خلق جنس شيء كالسواد والحركات إلا فى المكان فى الماضى كما استحال ذلك فى جنسهما الموجود فى وقتنا هذا[2].

* * *

(١) المواقف. جـ٢ ص ٢١ - ٢٦.

(٢) الباقلانى: التمهيد ص ١١.

هــذه هي طــرق البحث عند المســلمين.. وهي تكون مع القيــاس الأصولي مذهبًا منطقيًــا كاملًا. غير أنه ينبغي أن نلاحظ في هذه الطرق التي عرضناها في هذا الفصل مسألتين: المســألة الأولى – أنه يمكن ردها إلى القياس الأصولي، فهي صورة منه. المســألة الثانيــة – أن بعض صور هذه الطرق يبدو أنها موجودة في منطق أرســطو. وليس معنى هذا أن المســلمين اســتمدوها من هذا المنطق، بل وصل إليها المسلمون بفطرتهم ولحاجتهم إلى وضع صور للاستدلال والبحث العلمي.. وسيردد ابن تيمية هذه الفكرة ويوضحها، وســيقرر أن المســلمين وصلوا بفطرتهــم إلى كثير من صور المنطق الأرسطاليســي ولكن في أســاليبهم الخاصة وفي عبــارات أدق وأضبط– من حيث صلتها باللغة العربية – من عبارات المنطق الأرسطاليسي وأساليبه.

ويضــاف إلى رأي ابن تيمية هذا اســتناد كثير من هــذه الطرق إلى طريق القياس الأصولي – وقــد رأينا أن هذا القياس يخالف التمثيل الأرسطاليســي مخالفة تامة ويقوم على أســاس لا يتفق أي اتفاق مع منطق أرســطو.. هذا كلــه 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 الاســتدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين – وهي عنصر لم يعرفه أرسطو. وقد أدى عدم الاعتراف بالمنطق الأرسطاليسي إلى مهاجمة الأساس الذي يقوم عليه هذا المنطق، فقام بعض مفكري الإســلام بنقد مبدأ عــدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع) كما قام من الأشــاعرة من نقد مبدأ العلية – وهذا ما سنوضحه في الفصلين القادمين.

■■■

الفصل السادس

نقد المتكلمين لقانونى الفكر الأرسطاليسيين

(أ) قانون عدم الجمع بين النقيضين
(ب) قانون عدم ارتفاع النقيضين

تبين لنا أن الأصوليين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى، وأنهم أقاموا منطقًا جديدًا 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 الأرسطاليسى، بحيث يعرف هذا المنطق أحيانًا باسم علم قوانين الفكر، وهذا ما يشعر بخطر هذه القوانين أو هذه القواعد فى إقامة البناء الأرسطاليسى. وقد رأى أرسطو فيها مبادىء عامة بديهية تجعل من المنطق علمًا حقيقيًا أو علم العلوم، وتسمح له بوضع مناهج علمية. ويطلق على هذه القوانين تعبيرات شتى – فتارة تسمى «بقوانين الفكر» وطورًا ببديهيات البرهان الأساسية.

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

وهذه القوانين تعود إلى طبيعة العقل فهى بينة فى ذاتها. ولم يكن أرسطاليس أول من كشفها بل وجدت قبله، إلا أنه أول من جردها قوانين سابقة على كل تفكير.

أما صورة المبدأ الأول فهى: أن كل شىء هو نفسه.

وصورة المبدأ الثانى أن الشىء ونقيضه لا يجتمعان فى شىء واحد بعينه فى آن واحد، ويعبر عنه أرسطو بأنه «لا يمكن أن يوجد الشىء ولا يوجد فى وقت واحد بعينه» أما المدرسيون فيقولون: «التناقض هو أن تثبت أو تنفى لشىء أو عن شىء شيئًا معينًا فى آن واحد»، وهذا القانون متصل بالقانون الأول – فهو يكمله، لأنه لولا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولًا، وغير مفهوم فهمًا تامًا ثانيًا. 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 فى الصورة لا فى جوهر المعنى[1].

أما صورة القانون الثالث فهى: الشىء إما أن لا يكون – وإما أن لا لا يكون. أو كما يقول أرسطو «لا وسط بين النقيضين» وإذا كان يعبر عن القانون الأول فى صورته الرمزية بأن ا هى ا والقانون الثانى 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 لابد لأحدهما من أن يكون صحيحًا والآخر غير صحيح[2].

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

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

(٢) استندت فى هذا العرض السريع إلى:

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

creighten: An introductory to Logic p. 353 – 352 Bosanquct: Logic.

أنه صـورة اليقين المطلق، واعتبـرت مبادؤه هذه قمة اليقيـن، فلما وضعوا منطقهم الخاص، وسـاروا فى أبحاثهم بدون تقيد بهذا المنطق، خرج البعض منهم على هذه القوانين فلم يقبلوا القانونين الثانيين بالذات، وسـأعرض لخروجهم عليها ثم أحاول أن أبين هل كانت هناك مصادر أجنبية استمد المتكلمون المسلمون منها هذا الخروج؟ وسأتناول فى إيجاز بعض المشاكل الكلامية أو الفلسفية التى أقصدها لا لذاتها، لكن لكى أستخرج المنهج الذى سار عليه أصحاب تلك المشاكل فى بحثهم لها.

أما قانون عدم الجمع بين النقيضين: فلا نسـتطيع أن نقول إنه نقد نقدًا مباشرًا، ولكن حاول بعض المتكلمين أن يحددوا اسـتخدامه فخرجوا فى أبحاثهم عليه. أما أول صورة فى الخروج على هذا القانون، فنستخلصها استخلاصًا عامًا من كلام بعض المتكلمين فى بـاب القدرة...[1] هل القدرة تتعلق بالممكن والمسـتحيل 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 قضوا على قانون عدم الجمع بين النقيضين.

ثم نرى محاولة لتحديد تطبيق هذا القانون، وتبدو فى شـكل حجة يوجهها نفاة الأحوال نحو مثبتيها، وغايتها إنكار وجود صفة وراء الذات لا موجودة ولا معدومة، ومؤداها: أن «الوجود إما موجود ووجوده ذاته فلا يتسلسل أو معدوم»[2]. وقد تنبهوا إلى هذا – ولكنهم عللوا الأمر بأن الشىء يمتنع اتصافه بنقيضه وبهوهو، أى بهويته فلا يقال: الموجود عدم أو الموجود معدوم. أما إذا كان الإنصاف بالنقيض بالاشتقاق أو بالنسـبة فلا يمتنع – والمقصود بالنسـبة أن يقال «ذو هو»، وبالاشتقاق أن يشتق منـه ما يحصل مواطأة، إن كل صفة تقوم بشـىء فهى تتضمـن نوعًا من النقض لهذا الشىء.. 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 الرأى، ونص هام فى لقطة العجلان للزركشى وشارحه ص ٥١.
(٢) الإيجى. المواقف جـ ٣ ص ٥.

إن اجتماع النقيضين عند أرسطو لا يجوز أصلًا – أما عند هؤلاء المتكلمين فإن الحالة التى يجوز فيها اجتماع النقيضين هى عندما يكون الحكم محمولًا على ما صدق الموضوع، وهذا هو الحمل المتعارف. أما إذا كان الحكم محمولًا 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: اللامفهوم مفهوم، والجزئى كلى، واللاشىء»[1].

وهناك حجج أخرى تنكر هذا المبدأ أهملنا ذكرها لتهافتها. 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 الحقيقى لهذا المبدأ، فإننا نجده فى صورته الشرطية، أى نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، حيث أنتج المسلمون تفكيرًا دقيقًا. فقد خرج عليه المتكلمون فى مبحثين: فى مبحث الحال، وفى مبحث إثبات الله وصفاته. ونحب أن نقرر قبل أن ندخل فى تفصيلات 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 إنكارًا باتًا أن يكون فى بحثهم خروج على هذا القانون العقلى، وحاولوا تفسير المسألة تفسيرًا لفظيًا[2]. وأما أبو سليمان السجستانى – صاحب مبحث صفات الله – فقرر فى بساطة خروجه على هذا المبدأ[3].

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 جـ ١ ص ٥.

(٢) الشهرستانى (٥٤٨ – ١١٥٣) نهاية الأقدام فى علم الكلام جـ ١ ص ١٣٦.

(٣) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية (مجموعة الرسائل الكبرى) (طبعة القاهرة) (١٣٢٣هـ) ص ٧٠ – ٧١.

الباقلانى، ولكن على صورة تخالف رأى أبى هاشم قليلًا، ثم أخذ بها إمام الحرمين، ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها[1].

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 الواسطة بين الموجود والمعدوم» ووصلوا إلى هذه النتيجة من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلًا فى الخارج فهو معدوم، وإن كان له ثبوت فى الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال، كالقادرية 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[2]. ولا يعتبر مثبتو الحال «المعدوم» نقيضًا «للموجود». ولكن نقيضه «اللاموجود».

ويثبت أصحاب الحال مبحثهم بطريقين:

١ – أن الوجود غير موجود وإلا لكان وجوده زائدًا على ذاته – لأنه فى هذه اللحظة يكون له وجودان: فهو أولًا يشارك الموجودات فى وجودها، ويمتاز عنها ثانيًا 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 شارحًا من شراح المواقف إلى القول

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

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

بأن مثبتى الحال إنما سموا العدم نقيضًا للوجود على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل[1]. غير أن بعض مثبتى الأحوال تداركوا هذا الخطأ فعادوا إلى القول بأن نقيض الوجود فى هذه الحجة هو اللاوجود[2].

وينقسم الحال إلى «ما يعلل» وإلى «ما لا يعلل» وما علل فهى أحكام لمعان قائمة بذوات، وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكامًا للمعانى[3]. ولن ندخل فى تفصيلات تلك الأقسام، ولا فى موقف أبى هاشم والباقلانى واختلافهما فيها، ولكن سأنتقل إلى اعتراضات نفاة الأحوال فإنها تلقى ضوءًا 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 يفد التقسيم والإبطال علمًا[4] مع أن الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فلا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنًا أو خارجًا ومن العدم إلى النفى.

ثانيًا: إذا كان من مبادىء العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضًا بين الوجود والعدم.

أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلى يعرضونها عليه، فتبين لهم بطلانها، فنسبوها إلى شيئين: إما إلى السفسطة، ولعلهم 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 تبعًا، فلن يكفى النفى والإثبات متوجهين إلى معنى واحد، ولكن يعود النزاع لفظيًا بحتًا[5].

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ٤.

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

(٣) نهاية. جـ ١ ص ١٣٢.

(٤) المصدر عينه ص ١٣٦.

(٥) المواقف جـ ٣ ص ٣.

وقد أنكر مثبتو الحال أنهم أثبتوا واسطة بين النفى والإثبات، فإن الحال عندهم شـيء ثابت، ولذلك تكلموا عنه بالنفى والإثبات. ولكنه فى الآن نفسـه ليس شـيئًا ثابتًـا على حيالـه موجودًا، أى هو على حياله، لا يعرف كذلك، بل مع الذات، فإن الموجـودات المحدث إما جوهر وإما عـرض، والحال ليس جوهرًا ولا عرضًا بل هو صفة معقولة لهما[1].

أمـا المبحـث الثانى الذى خرج فيه بعض مفكرى الإسـلام على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، فهو مبحث صفات الله فى مذهب أبى سليمان السجستانى[2].

ينقد أبو سـليمان السجسـتانى (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 السجسـتانى - إلا إلى تشـبيه الخالق تشـبيهًا جليًا واضحًا بصفات المخلوقين من ناحية، وتعدد القدماء من ناحية أخرى. ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشـبيه، لجـأوا إلى نفى الصفات الزائـدة 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 منزهًا عن الصفات، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه - هل هو الصفة والحد والنعت، أم الموصوف غير صفته، والمحدود غير حده والمنعوت غير نعتـه؟ فإن كانت الصفة هى الموصوف، والحد هو المحدود، والنعت هو المنعوت، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض. وإن كان الموصوف غير الصفة، والمحدود غير الحد، والمنعوت غير النعت، شـاركت كل هذه الأشـياء - وهى من

(١) تقريب المرام جـ ١ من ٥٣ - ٥٧.

(٢) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية من ٧٠ - ٧١ - شـذرات من كتاب الأقاليد الملكوتية للسجسـتانى ويعتبر ابن السجستانى قرمطيا - ولكن تثبت المصادر التى بين أيدينا نسبة السجستانى إلى القرامطة.

خلــق الله – خالقهــا المنزه عن الصفة والحد والنعت. وإذا جاز للمخلوق أن يشــارك الخالق فى وجه من الوجوه، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه.

وهنا يصل السجستانى إلى القول «بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع فى التشبيه الخفى – وهم المعتزلة، ومن عبده بســمة الصفات واقع فى التشــبيه الجلى – وهم الأشــاعرة» ولكن المعتزلة مع ذلك أثبتوا له «أسامى لا تتعرى عن الصفات والنعوت» أو بمعنى أدق قالوا إن صفاته غير ذاته، فهو ســميع بالذات بصير بالذات، ولكنهم نفوا السمع والبصر والعلم.

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

ويــرد المعتزلة على هذا بأنهم احترزوا عن إطلاق البصــر 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 اســمه القدير، لزمه من أجل القدرة أن يجوز عليه العجز... وكذلك نفوا عن الله ما يلزم بزواله ضده.

ينقض السجســتانى هذا الكلام بأن البصر ليس علــة وجود العمى ولا القدرة علة وجــود العجز.. وإلا للزم وجود العمى متى وجد البصر، ووجود العجز متى وجدت القــدرة.. وإنما لو وجــد العلم فى بعض ذوى العلم بــدون أن يتبعه جهل، ووجدت القــدرة فى بعض ذوى القدرة بدون أن يتبعها عجز، ظهر أن العلة فى ظهور الجهل والعجز ليســت هى العلم والقدرة، بل فى إمكان أن تطرأ الآفات من الجهل والعجز على بعض ذوى العلم والقدرة. والله ليس محلا للآفات ولا الآفات داخلة عليه.

فــإن كان المعتزلة يــرون أن من كان عالمًا بعلم أو قادرًا بقدرة، جاز عليه الجهل والعجز، فإن السجستانى 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 وجاز 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 خاطىء 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 يجردوه عنه. وعلاوة على ذلك فقد جعلوا إثباته مهملاً غير معروف، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملًا 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[1].

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

(١) ابن تيمية: العقيدة الأصفهانية ص ٧٤.

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

هنـا نقد صريح لمبـدأ عدم ارتفاع النقيضيـن، لم يتورع السجسـتانى أن يصرح به: «نحن لم نجمع بيـن النقيضين فنقول إنه حى وليس بحى، بل رفعنا النقيضين «لا موصوف» و «لا لا موصوف»[1].

موقـف بعض مفكرى الإسـلام من هذا النقـد: أثار خروج بعض المسـلمين فى أبحاثهـم 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 جانبًا كبيرًا من تفكيره، ولذلك يحاول الرد على من يخرج على هذا المبدأ: «العقل ما اسـتحضر ماهية النفى والإثبات، وجزم بأنه لا واسطة بينهما. فالمـراد من الإثبات كل ما لـه تحقيق وتعين وتميز فى نفسـه، وبالنفى ما لا تحقق لـه ولا تخصص له ألبتة فى نفسـه. إذا عرفت هذا فنقول: تلك الواسـطة إن كان لها تعيـن وتخصص بوجه ما، كان داخلًا فـى الإثبات، وإن لم يكن لها تحقق وتخصص، كان داخلًا فى طريق النفى. فثبت أنه لا واسـطة بينهما»[2]. إن الرازى يشـعر بخطر المخالفة لهذا المبدأ، فيحاول مهاجمة القائلين بها فى مواضع عدة من كتابه[3].

(ب) اعتبر بعض المتكلمين من أعداء المعتزلة هذا الخروج مرة سفسـطة[4] ومرة من النقائض والاستحالة[5].

(حـ) إن ابن تيمية نفسـه – وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسى – لـم يرض مطلقًا عن هذا النقـد، بل اعتبره خروجًا على بديهيـات العقل ومبادئه الضرورية[6].

---

(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. جـ ٣ ص ٢

(٥) الشهرستانى. الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٤.

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

مصـــادر هذا النقد: أشـــار المتكلمون الذين لـــم يقبلوا نقد مبدأ عـــدم الجمع بين النقيضين إلى أن هذا النقد سفســـطة واســـتحالة. فهل تدل هذه الإشارة على المصدر الذى اســـتمد منه هذا النقـــد؟ أو بمعنى أدق هل أخذ المســـلمون هذا النقد عن بعض المدارس الفلســـفية السابقة لأرسطو والسوفســـطائيين، وبعض المدارس اللاحقة له كالشـــكاك؟ فإن هؤلاء وأولئـــك نقدوا مبدأ عـــدم الجمع بين النقيضيـــن 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 فكريًا، ثم يذكر أن كثيرًا من الطبيعين 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 التغير المستمر والسيلان الدائم.

٣ – أن بروتاغوراس يدعى أن الإنسان فى الواقع مقياس كل شيء. وهذا يؤدى إلى القول: بأن ما يبدو لكل فرد هو الحقيقة بعينها وأن الأمر الواحد يوجد ولا يوجد، وأن يكون فى الوقت نفسه خيرًا وشرًا، وأن تكون الإثباتات المتعارضة صحيحة بالتساوى[٣].

٤ – أن انكساغوراس قال بالواسطة، أى أن النقيضين قد يرتفعان[٤]. وأنكر أرسطو أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود فى الوقت عينه، وذكر أن الاستحالة المنطقية لنفى المحمول وإثباته فى الوقت عينه للموضوع تستند على الاستحالة الوجودية

(١) Aristoue: Metaphysique vd 1 lv. p 123.
(٢) Ibid: p. 154.
(٣) Ibid: v1, 5: p. 118 – 111.
(٤) Ibid: p. 154. 4v. 1.

لتلاقى المتناقضات فى 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 القانوين المقالة الرابعة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، كما أن جزءًا كبيرًا من المقالة الحادية عشرة يشمل أيضًا دفاعًا عن هذين المبدأين.

إذن هناك من الفلاسفة من نقد هذين المبدأين، وذكر أرسطو هذا فى كتابه ما بعد الطبيعة، ومن المؤكد أن المسلمين عرفوا هذا الكتاب، وكتبوا عليه شروحًا 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 السجستانى – وهو إن كان يختلف عن الأولين فى أنه يعترف صراحة بنقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين والخروج عليه – فإنه يحاول أن ينفى فى 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 خارجى. وكما حدث فى المدرسة الإسلامية، حدث فى المدرسة الرياضية المعاصرة فى أوربا.

نقد المعاصرين لهذا القانون: فى أبحاث الرياضيين المعاصرين عن البرهان الرياضى 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 التى تنسب إلى هذا الأخير، وإلى القول بوجود الواسطة بين النقيضين[1]. ولن نستطيع أن نرد مصدر هذه الأبحاث إلى السوفسطائيين، فإن النقد إنما حدث تحت تأثير دواع رياضية بحتة.

(١) Arnlod Reymond: Les principes de la Logique et lu critque Coternipormine (Paris Boivin, 1932) p. 22 – 29 p 128 – 514.

وعلاوة على ذلك، فإن بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب، بل نقدوا أيضًا مبدأ الذاتية، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية[1]. والبعض الآخر أنكر انحصار قوانين الفكر فى ثلاثة، لأنه ليس من المعقول أن تكون هى كل قوانين الفكر. والبعض الثالث أنكر أن تكون مبادئ بديهية مجردة مفترض وجودها وجودًا سابقًا ويستند عليها فى حقيقة المعرفة، بل يعتبرونها مسلمات أو خصائص عامة للواقع المعلوم، وتعود فى جوهرها إلى التجربة.

***

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

■■■

(١) Reltinwavre: Revue de Metaphyasices et Mond (1924). Coben: An introduction 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 فى بداهته. وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضًا على اعتبار أنها قانون عقلى منطقى، تستند عليه أبحاث المنطق جميعًا[1]. وقد انتقلت فكرة العلية فى أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامى، ووجدت قبولاً لدى المشائية الإسلامية، بل إن أكبر الفلاسفة الإسلاميين المشائين، وهو ابن رشد، يضعها فى أبحاثه فى المكان الأول[2]. 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 إنكارًا كاملاً، إنهم أنكروا فقط «تصور أرسطو» لها، ووضعوا نظرية فى العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقًا تامًا. وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير: أبى حامد الغزالى.

ولكى نتأدى إلى نظرية أبى حامد الغزالى، علينا أن نتبع موقف المسلمين – منذ نشأة الفكر الإسلامى – من العلية بمعناها الأرسطاليسى. وأول ما يقابلنا فى هذه النشأة، هو موقف القرآن نفسه. ومن الواضح أن القرآن فى مواضع عديدة ينكر العلية، ويتحدى «الأسباب»، وينكر «الصعود» إليها. هذا الموقف القرآنى تجاه الأسباب، أطلق مشيخة الأشاعرة فى تدعيم إنكارها، والقضاء على تصورها الميتافزيقى. تساءل الأشاعرة: كيف يمكن التوفيق بين اعتناقهم لفكرة الجوهر، وتصورهم لعدم بقاء الأعراض وقتين وبين فكرة العلية، وأن لكل سبب مسبباً فى ذاته. إن فكرة الخلق

(١) Arisote: Derniers Analyaiqtce p. 18.

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

الجديد المستمر – وهى 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 دائمًا، سواء أكانت فعلاً إنسانيًا أم فعلاً طبيعيًا. فعالم الطبيعة وعالم الإنسان محكومان بهذه الأجزاء، غير أن عالم الإنسان يختلف عند الأشاعرة عن عالم الطبيعة كثيرًا، فبينما لا يشعر هذا العالم الطبيعى 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 نظامًا بديعًا للعلية متماسكًا 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 الطيبعى مشوشة مضطربة.

سار الأشاعرة بمباحثهم فى العلية قدمًا، 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 اختلافًا كبيرًا 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 موجودًا أو معدومًا ليس بشىء»، فإن كانت «معنى معدومًا ليس بشىء» لم يجز أن تفعل شيئًا، أو أن يكون عنها أو ينسب إليها شىء «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 موجودًا، 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 فى 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 فى القدم وإن كان محدثاً، مع وجود الطبع الكائن عندهم، إذا لم يمتنع من ذلك مانع[1] 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 الباقلانى – فى قوله هو والأشاعرة: إن صانع العالم لم يزل قادراً على إيجاده، لأن قدرته على الإيجاد قديمة – أن تكون الأفعال مع القدرة، أى أن يكون العالم قديمًا؟ ويرد الباقلانى على هذا الإلزام، بأن هذا لا يجب من وجهين:

أولاً: يقرر الباقلانى أنه لا يقول بأن الله قادر بقدرة فى الأزل على أن تكون الأفعال مع القدرة وإنما هو يذهب إلى أن الله قادر على «أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها فى زمان كانت قبله معدومة، ومحال أن تكون قدرة على ما لم يكن معدومًا قبل وجوده، فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها»[2].

ثانيا: يقرر الباقلانى أن القدرة الإلهية ليست هى إطلاق العلة الطبيعية فليست هى علة للأفعال، ولا موجبة لها، حسب ما يقوله الفلاسفة فى إيجاب الطبع لحدث ما يحدث عنه، وكونه علة له، ووجوب كونه عنه. بل إن الباقلانى يذهب إلى أنه من الممكن أن توجد قدرة الله فى الأزل والله غير فاعل بها، وإن كان يصح أن يفعل بها، فقدرة الله إذن ليست بعلة ولا سبب لمقدوره، ولا موجبة له[3].

(١) الباقلانى: التمهيد ص ٥٢.
(٢) الباقلانى: 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 تهافت 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 شيئًا[1].

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، وإرداته خالقة لكل شىء.

إذن كيف يفسر العلية الظاهرة فى الموجودات؟ إن القول بوجوب كل معلول بعلة إنما معناه: «كلما وجدت وتكررت، وكلما وجد مثلها عند كثرة أسبابها. فهى وجود حادثتين فقط، الواحدة بجانب الأخرى، فى مستقر العادة»، ولا يمكن أبدًا «إيجاب العلة للحكم، ولا تولد شىء عن سبب يوجبه. أما أنهم يقولون: إنهم يعلمون حسًّا واضطراراً 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 ومحترقًا ومتغيرًا عما كان عليه فقط» وما يعلم بالضرورة والحس والمشاهدة لا يجوز جحده.

كل شىء إذن يحدث فى مستقر العادة، بالضرورة والمشاهدة، وهنا يفتح الباقلانى الباب أمام القدرة الإلهية لكى تتدخل باستمرار وأن تخرق «العادات». 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، روادًا ممتازين للعلم الحديث الذى يثبت نفس الشىء.

(١) الباقلانى: التمهيد ص ٥٥، ٥٦.

وما لبث نقد العلية الأرسطاليسية أن أخذ صورته الكاملة على يد أبى حامد الغزالى. بل لقد وسم التهافت بنقد العلية وبحثها الممتاز عند الفيلسوف الأشعرى الكبير.

ولقد نقل الغزالى موضوع نقد العلية إلى مكانها المنطقى، وهو العلم الطبيعى، فيرى أن من أهم المسائل التى يخالف فيها الفلاسفة فى هذا العلم مذهبهم بأن «هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب». ويرى الغزالى خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية إذا طبقت فى نطاق دينى هام، فيتجه نحو تراث الأشاعرة ليستمد منه مادة يصوغها – كما قلت من قبل – صياغة كاملة، فى إنكار العلاقة الضرورية اللازمة بين العلة والمعلول.

إن إنكار هذه العلاقة يستند عند الغزالى إلى أننا نشاهد تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى، فاصطلحنا على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولاً بدون وجود أية رابطة عقلية لازمة بين الحادثتين: «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا، وما يعتقد مسبباً، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفى أحدهما يتضمن على الإطلاق نفى الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الأخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». ويعطى الغزالى أمثلة متعددة: الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وقطع الرقبة، والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل، وغير هذا فى كل المشاهدات المتقارنة فى الطب والنجوم والصناعات والحرف. أما هذا الاقتران فهو يعود إلى ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه. بل إن فى مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة.. وهلم جرا – كما يقول الغزالى – إلى جميع المقترنات[1].

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

ويذكر الغزالى مثالاً يثبت فكرته وهو الاحتراق فى القطن عند ملاقاة النار، فإنه يجوز أن يتلاقى القطن والنار دون أن يحدث الاحتراق، ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا بدون أن يتلاقى مع النار. فالنار إذن ليست فاعلة الاحتراق على الإطلاق، إنها لا تفعل شيئًا: «إن فاعل الاحتراق يخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حراقًا أو رمادًا 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[1]. ويعطى الغزالى أمثلة تثبت رأية.. منها أن انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة فى النطفة ليس متولداً من فعل الطبائع – 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 الغزالى فكرة «أن الوجود عند الشىء لا يدل على أنه موجود به»[2]. ثم من أين يأمن الإنسان أن يكون فى مبادىء 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 سببًا وراء ما شاهدناه[3]».

لا علاقة علية إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات[4] ولكن يفسر حدوث حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا.. فإذا كان الاحتراق يحدث عقيب مماسة النار، والرى بعد شرب الماء، فليس للمماسة ولا للشرب دخل فى وجود الاحتراق والرى،

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٦٦.
(٢) نفس المصدر ص ٦٧.
(٣) نفس المصدر ص ٦٨.
(٤) الإيجى «المواقف جـ ٤ ص ٩٩ شرح».

بل الكل حدث طبقًا لقانون جازم مرغم، له أن يوجد الاحتراق بدون المماسة أو الرى بدون الشرب[1].

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 خطابيًا أو جدليًا تارة وقولاً سفسطائيًا طورًا[2]. وكان يحس بنتائجه الخطيرة فى نطاق العلوم كلها: «إن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعًا أن هاهنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له[3]». فتتداعى 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[4]. بل نرى إمام الحرمين يقول: «إن الجمع بالعلة – فى قياس الغائب على الشاهد – لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا»[5].

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 تعينه، فجاز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها. ومن وضع كتابًا فى بيته فيجوز أن يكون قد انقلب حيواناً، أو لو ترك غلامًا فى بيته فيجوز انقلابه كلبًا، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكًا[6].

(١) المصدر عينه جـ ١ ص ٢٤٢.
(٢) ابن رشد. تهافت التهافت ص ١٩.
(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٢.
(٤) الزركشى. البحر المحيط (مخطوط) جـ ١ ص ٩١.
(٥) إمام الحرمين.. البرهان (مخطوط) جـ ١ ص ٩١.
(٦) الغزالى.. تهافت الفلاسفة ص ٦١.

ولكن يجيب الغزالى: بأن هذه الأشياء التى نتجت عن القضاء على قانون العلية لم تحدث وليست هى واجبة، ولكن لا شك أنها ممكنة يجوز أن تقع وألا تقع: «واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه»[1]. إن من المسلم به أن النار خلقت بحيث إذا تلاقت مع قطنتين متماثلتين أحرقتهما ولم تفرق بينهما، طالما كانتا متماثلتين من جميع الوجوه، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق، فقد تتغير صفة النار أو تتغير صفة الشخص.

يتبين لنا هنا الدافع الحقيقى لنقد العلية عند الغزالى. إن تطبيق مبدأ العلية فى 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 بأمور غابت عنا.. ومن استقرأ عجائب العالم، لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء »[2].

رأى الغزالى التعارض بين مبادئ المنطق اليونانى وبين النقل، فلم ير بدًّا من القضاء على الأول لكى ينقذ الثانى. وقد تابع الغزالى مفكر عاصره ومات بعده بقليل وهو الشهرستانى (المتوفى عام ٥٤٨) فقد ربط الشهرستانى أيضًا نقد العلية وخرق العادة بمعجزات الأنبياء[3] ثم عرض الأشعرى المتأخر «ابن خلدون» النظرية الأشعرية عرضًا فاتنًا فى مقدمته[4].

(١) الغزالى.. تهافت الفلاسفة ص ٦٧.
(٢) الغزالى تهافت. ص ٦٧.
(٣) الشهر ستانى: نهاية ٤١٧، ٤١٨.
(٤) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٧٠.

سبق المسلمون ثلاثة من فلاسفة أوربا المحدثين إلى نقد العلية بمعناها الأرسطاليسى وهم مالبرانش وبركلى وهيوم:

أما مالبرانش فإنه يرى أن العلة الحقيقية هى التى يدرك العقل بينهما وبين معلولها علاقة ضرورية ولكن لا يوجد إلا الموجود الكامل كمالاً لا نهاية له، الذى يدرك العقل علاقة ضرورية ما بين إرادته وما بين المعلولات، فلا يوجد إذن إلا الله، وهو العلة الحقيقية. فلا اقتران ولا ارتباط ضرورى، إلا بقدر ما تريد ذلك الإرادة والحرية الإلهية. قد ضحى أيضًا هذا الفيلسوف اللاهوتى بالمنطق لكى 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 بركلى فقد نقد العلية أيضًا بأن أرجعها إلى العقل(٢). وقد مهد هو ومالبرانش الطريق لهيوم. وقد كان هيوم أهم فيلسوف حديث نقد العلية، ونقده للعلية يشبه أيضًا نقد المسلمين لها، بل إن رينان يذهب إلى أن هيوم لم يتكلم فى هذه الناحية أكثر مما تكلم الغزالى. 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 دائمًا فكرة تتابع أخرى، فإننا نصطلح على اعتبار الأولى علة، وننتظر أن نرى الأخرى تتبعها، وفى هذه الحالة نسميها معلولاً. وإذا تكرر تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم، تكونت لنا هذه العادة العقلية التى هى فقط أساس تصورنا للعلية. وكأن هيوم قد قرأ الغزالى ونقل عنه فكرته نقلاً تامًا.

(١) Malebranche la Rocherche de la vertr l.6 Deuxieme partie ch3 111.

(٢) Brèhier Histouire dela philosphie t.2p. 129.

وقد حاول ابن تيمية أن ينسب نقد العلية عند الأشاعره، وعند الهروى 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 – الهروى الأنصارى. لقد نادى الهروى الأنصارى أيضًا بفكرة العادة، فقال فى نص من أجمل النصوص: «ليس فى الوجود شيء يكون سببًا لشيء أصلاً ولا شيء جعل لشيء، ولا يكون شيء جعل لأصل شيء، ولا يكون شيء بشيء. فالشبع 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 مقترنًا به اقترانًا عاديًا، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر، يجعل أحدهما أمارة وعلمًا، ودليلاً بمعنى أنه إن وجد أحد المقترنين عادة كان الآخر موجوداً معه، وليس العلم الحاصل على القلب حاصلاً بهذا الدليل، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية».

نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضًا العلة الأرسطاليسية وتوصلت أيضًا إلى فكرة الاقتران والعادة، وأنكر ابن تيمية هذا كما رأينا[1]، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطاليسى.

■■■

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

الفصل الثامن

مزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين
بواسطة الغزالى
وموقف الغزالى 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 الغزالى، وهذا ما يدعونا إلى أن نبحث فى موقف الغزالى من المنطق الأرسطاليسى وتحديد فكرته عنه. وتحديد فكر الغزالى النهائى فى أى موضوع من الموضوعات التى عالجها من الصعوبة بمكان، فقد ساد تفكير الغزالى تغيرات فكرية عنيفه – اللهم إلا إذا اعتبرنا أن مؤلفاته الأخيرة هى المعبرة عما انتهى إليه رأيه – ولحظ أعداؤه التغيرات فى فكر الغزالى حينما عرضوا لبحث آثاره، فهاجموه هجومًا عنيفًا. ونرى هذا بوضوح فى المقدمة التاريخية التى كتبها ابن طفيل فى كتابه حى بن يقظان[1]، كما نرى هذا أيضًا لدى ابن سبعين[2] وابن تيمية[3] غير أن هذه الانتقادات كانت خاصة بآراء الغزالى الفلسفية الدينية.

(١) ابن طفيل (٥٨١هـ – ١٨٥م).. حى بن يقظان. المقدمة ص ١ – ٨.

(٢) Masaignon: Recucil 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 الغزالى المنطقية المختلفة وجهات نظر معينة، بحيث يعتبر كل واحد منها تعبيرًا عن وجهة نظر أراد الغزالى وضعها؟ أم أن كتبه المنطقية كلها إنما هى إعلان فى قلب العالم الإسلامى عن فكرة يقينية منطق أرسطو؟ أم أن الرجل وقد كان عبقرى العالم الإسلامى وسيد مفكرية أراد أن يستعرض للمسلمين علوم الدنيا وأن يضع على المحك كل واحد منها؟.. وكان تحليل المنطق هو خطؤه الوحيد فى رحلته الدينوية الباسقة.

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

يحاول الغزالى – فى مقدمة المقاصد، وهى أول ما كتبه فى المنطق فيما نعلم – أن يعرض لعلوم اليونان، فيقسمها إلى أقسام أربعة: «الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات». وفكرة الغزالى 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 النظار»[1]. ويردد الغزالى هذا أيضًا فى التهافت[2].

وفائدة المنطق الأرسطاليسى عند الغزالى ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم بل هى تشمل تمييز العلم على الجهل، وتمييز العلم عن الجهل معناه تكميل النفس وسعادتها[3]. وهذه الفكرة لم توجد عند أرسطو – كما ذكرنا من قبل – ولكن نقلها المسلمون عن شراح الأورجانون المتأخرين، متأثرين إلى حد كبير بالرواقية.

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

(٢) الغزالى.. تهافت الفلاسفة ص ٦.

(٣) الغزالى.. مقاصد الفلاسفة ص ٦ – ٧.

ولا يقف الغزالى فى مباحثه المنطقية فى المقاصد عند الأمثلة اليونانية، بل يورد أحيانًا أمثلة فقهية[1]، موافقًا فى هذا المنهج العام لمذهبه الذى يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيًّا كان نوعهم. ثم يعرض الغزالى فى ثنايا بحثه عن «المثال» إلى نظرية الجدليين فيه، ويحلل بالإجمال ما يمكن إيراده على ضعف هذا الطريق عندهم.

هنا يعلن الغزالى يقينية المنطق، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار، ويتخلص نهائياً من أدلة المسلمين أى من المنطق الإسلامى الذى ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله[2].

هذه العناصر التى أمكننى استخلاصها من المقاصد تعتبر فى الحقيقة ميزة التفكير المنطقى عند الغزالى. وسنرى إلى أى حد سيطرت على منطق الغزالى فى كتبه الأخرى.

ففى معيار العلم – وقد وضح الغزالى فيه المنطق توضحيًا تامًا – يقرر أن المنطق تشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية منها والفقهية: «فإنا سنعرف أن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات فى ترتيبه وشروطه، بل فى مآخذ المقدمات فقط»[3]. أى أن النظر فى الفقهيات لا يختلف عن النظر فى 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 فهى التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى، والتمسك بحاكم العقل، والتوصل إلى درجات السعادة[4]. أما عن مزج

(١) المصدر عينه ص ٤.

(٢) ذهب العلامة الكبير الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده فى بحث حديث إلى أن فى معيار العلم «إحصاء لمقدمات الاستدلال – وأن الغزالى قد ذكر من المقدمات ثلاثة عشر نوعًا فحصها وحلل الأساس الذى تقوم عليه. وبين درجات اليقين الذى تتضمنه. وقرر أن ديكارت برغم وضعه الشك المنهجى لم يقم بمثل هذه المحاولة». الدليل الثقافى لليونسكو ص ٨٨»

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

(٤) الغزالى. نفس المصدر ص ٢٧ – ٣٥.

المنطق بأمثلة فقهية أو كلامية، فيمثل معيار العلم الاتجاه الأول.. ويقول الغزالى: «رغبنا فى أن نورد فى منهاج الكلام فى هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته[1] ويشعر بأن هناك من سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة العقلية الظنية وبأنه سيهاجم هجومًا عنيفًا من الفقهاء والعلماء بل الفلاسفة، وأنهم سينكرون انحرافه عن العادات فى تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، ولكن الغزالى يسخر منهم ويتهمهم بالجهل بصناعة التمثيل، وأن صناعة التمثيل لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول فى 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[2]»

ويرى الغزالى أن هذه هى الطريقة الوحيدة لإدخال المنطق فى تلك العلوم واتخاذه 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 الغزالى أمثلة فقهية فقط فى هذا الكتاب، بل يحلل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلى على أنهما طريقان من طرق الفقه التى لا توصل إلى اليقين بل إلى الظن. وهذا هو المطلوب فى الفقه.

وقصور الأول عن اليقين أنه لم يتصفح الجزئيات تصفحا لا يشذ عنه شىء، ولكن إذا كثرت الأصول قوى الظن، ومهما ازدادت الأصول الشاهدة – أعنى الجزئيات – اختلافًا، كان الظن أقوى فيه[3] فمثلاً يقول الشافعية: إن مسح الرأس وظيفة أصلية فى الوضوء فيستحب تكرارها. واستندوا فى هذا إلى استقراء من غسل الوجه واليدين

(١) المصدر نفسه ص ٢٧.
(٢) الغزالى. معيار العلم... ص ٢٧.
(٣) الغزالى. معيار العلم ص ٢٧.

والرجلين. فإذا عارض الأحناف بأنه «مسح لا يكرر» لاستقرائهم ذلك من التيمم ومسح الخف، كان ظن الأحناف أقوى لدلالة جزأين مختلفين عليه، بينما الأعضاء الثلاثة فى الوضوء فى حكم شاهد واحد لتجانسهما. ففى الاستقراء الفقهى إذن عنصر آخر لم يعرفه الاستقراء الأرسطاليسى، هو ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلى: «إن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»[1].

فالاستقراء الفقهى إذن عنصران: استقراء سلاسل الجزئيات أولاً، ثم ترجيح بعض تلك السلاسل على الأخرى، واستخلاص الحكم العام نتيجة لهذا الترجيح ثانيًا.

أما ضعف القياس التمثيلى فناتج عن أن المقدمة الكبرى فيه ظنية. ويعالج الغزالى هذا القياس علاجًا أصوليًا بحتًا[2] ثم يبحث بعد ذلك فى قياس العلة وهو قياس اللم عند المنطقيين، وقياس الإن عند المنطقيين، ويدعمهما بأمثلة فقهية[3]، ففى المعيار إذن نقد لمادة المقدمات، نقد للمعرفة الإنسانية[4]. وهو فى بحثه للعلية فى هذا الكتاب لا ينقدها بمعناها المطلق. وليس فى «المعيار» ما فى «التهافت» من نظرية نقدية رائعة، بل هو تعبير عن روح يونانية. بل إنه فى نقده لمقدمات الاستدلالات وفى نظرية المعرفة المنبثقة عنها، يتابع أرسطو متابعة تامة.

أما فى محك النظر، فلا يغلب على الكتاب الجانب الكلامى، بل تسوده أبحاث أصولية، فيشرح قياس الدلالة والعلة[5] ثم يتكلم بعد ذلك عن مدارك الأقيسة الفقهية[6]. ويلاحظ على هذا الكتاب أن الغزالى يبدأ فى وضع اصطلاحات

(١) المصدر عينه ص ١٠٣.

(٢) الغزالى. معيار العلم ص ١٠٥ – ١١٤.

(٣) الغزالى. معيار العلم ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٤) يذهب العلامة أبو ريده إلى أن فى «معيار العلم» و«محك النظر» نظرية فى المعركة جدية كل الجدة سبق بها الغزالى (ديكارت ص ٨٣ – ٨٤ – ٨٦، ٨٧ – الدليل الثقافى اليونسكى.

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

(٦) نفس المصدر ص ٨٤.

جديدة، علاوة على ما وضع من اصطلاحات فى كتاب المعيار، فيستبدل كلمتى التصور والتصديق بكلمتى معرفة وعلم، متابعًا فى ذلك النحويين[1]. ويعبر عن القضايا الكلية المجردة بالوجوه أو الأحوال وهما تعبيران كلاميان، أو الأحكام وهو تعبير فقهى[2] ويعرض الغزالى أحياناً لاصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة فى الموضوع والمحمول، فيقول إنهما يسميان عند النحويين مبتدأ وخبرًا، وعند المتكلمين صفة وموصوفًا، وعند الفقهاء حكمًا ومحكومًا ويختار الغزالى من بين تلك التعاريف تعريف الأخيرين[3]. كما أن الحد الأوسط فى القياس عند المناطقة يسمى علة عند الأصوليين[4]، ويستخدم الغزالى هذه الكلمة الأخيرة. ثم لا يكتفى الغزالى باستعارة ألفاظ الفقهاء والمتكلمين، بل يضع هو نفسه لبعض الموضوعات اصطلاحات جديدة، فيسمى القياس الحملى بميزان التعادل[5]، والقياس الشرطى المتصل باسم نمط التلازم، والمنفصل بنمط التعاند[6] وهنا نصل إلى نتيجة كثيرًا ما يرددها الغزالى: وهى أن المنطق لا ينبغى أن يختلف المسلمون فيه عن اليونانيين إلا فى الاصطلاحات، ولا مشاحة فى الألفاظ[7]. وكان الغزالى يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الاستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطاليسى[8]. وكان يزعجه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون، يقول «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) الغزالى: محك النظر ص ٢٢.
(٣) نفس المصدر ص ٢٣.
(٤) نفس المصدر ص ٣١.
(٥) الغزالى. القسطاس (طبعة القاهرة: ١٣٥٣) ص ١٧٤.
(٦) الغزالى 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 قطعًا، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الإنصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف. ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضًا، 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[1]».

فمحك النظر أيضًا ينقد المعرفة الإنسانية وينادى بيقينية المنطق ووضوحه. وهو فى نقده لأنواع المعرفة الإنسانية وتأكيده ليقينية المنطق إنما هو أرسطاليسى بحت.

لذلك نرى الغزالى فى «مقدمة المستصفى» المنطقية يقول: «إنه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً»[2] 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»[3]. وحين نصل إلى النظرية التى عرضت فى القسطاس[4] لا نرى شيئًا جديدًا، اللهم إلا أن الغزالى يعتبر أن البرهان الفلسفى يمكنه أن يشمل المسائل الدينية. فحاول أن يرد بعض الحجج الدينية إلى صورة منطقية، معتبرًا نتائجها يقينية. غير أن القسطاس فى جوهره يونانى بحت.

ولكن هل كان هذا الحكم على المنطق هو النهائى عند الغزالى؟ كلا، بل وضع الغزالى هذا الحكم فى كتاب له متأخر عن كل كتبه المنطقية وهو المنقذ من الضلال. وفيه قسم الغزالى درجات الطالبين للحق إلى المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية[5].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المستصفى.. جـ١ 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) الغزالى «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»[1]. 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 والفلاسفة إلا سوء اعتقادهم فى عقل المنكر، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار[2]. ولكن هناك علتين تهدمان المنطق الأرسطاليسى 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»[3] ولذلك كان من أهم الأسباب التى دعت المسلمين إلى نقد المنطق الأرسطاليسى اتصاله بإلهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين، واعتبرت العلة فى هذه المخالفة إخراجها على قواعد ناقصة هى قواعد المنطق الأرسطاليسى. أما ثانيتهما: فيفسرها الغزالى بقوله: إذ ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحًا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية»[4]. 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 الغزالى يحاول إلزام الغزالى صحة هذه الإلهيات لإخرجها على القانون المنطقى، الذى اعتبره الغزالى قانون العقل الذى لا يرد[1].

ولهاتين العلتين هدم الغزالى فكرته الأولى عن النطق، باعتباره منهجًا من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الإنسانية. وعاد يتلمس طريق المعرفة فى الكشف الصوفى أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية. فالغزالى إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض.

***

وما نستطيع إذن استنتاجه من بحثنا فى الفصول السابقة أن نظار المسلمين لم يقبلوا المنطق الأرسطاليسى. ويفسر ابن تيمية هذا تفسيرًا دقيقًا «وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز المنطق ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه» ووضعوا بجانب هذا منطقًا مخالفًا للمنطق الأرسطاليسى. ثم أتى أبو حامد الغزالى فدعا إلى مزج المنطق بعلوم المسلمين: «وإنما كثر استعمالها فى زمن أبى جامد فإنه أدخل مقدمة فى المنطق اليونانى فى أول كتابه – المستصفى – وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر، وصنف كتابًا سماه «القسطاس المستقيم» ذكر فيه خمسة موازين: الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وغير عبارتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين. وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتابًا فى مقاصدهم وصنف كتابًا فى تهافتهم» ثم غير الغزالى فكرته عن المنطق.. ويقول ابن تيمية: «وبين فى 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 فى كتبه كثيرًا من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى. ثم فى آخر أمره بالغ فى ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين[1]».

ولكن ماذا حدث بعد الغزالى؟ هل عاد نظار المسلمين إلى الاشتغال بالمنطق الإسلامى؟ أم أنهم تابعوا دعوة الغزالى الأولى إلى الأخذ بالمنطق الأرسطاليسى؟ يقول ابن تيمية: «ولكن بسبب ما وقع فيه فى أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى 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 فى ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيبونه عيبًا مجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما فى أصله مما يناقض العلم والإيمان ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال[2]».

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

■■■

(١) السيوطى: صون... ٢٨٦ – ٢٨٢.

(٢) السيوطى: صون... ٢٨٧.

obeikandl.com