

المنطقُ
عندَ الفِكرِالي
في أبعاده الأرسطويَّة
وخصُوصيَّاته الإسلاميَّة

دراسة
تحليلية

تأليف
د. رفيع العجم

المكتبة
الفلسفية


دارالمشرق
بيروت

المنطقُ
عندَ الفِزَالِي
في أبعادهِ الأرسطويَّةِ
وخصُوصيَّاتِهِ الإسلاميَّةِ

جميع الحقوق محفوظة، طبعة أولى ١٩٨٩
دار المشرق ش م م - ص.ب. ٩٤٦، بيروت

ISBN 2-7214-8013-8

التوزيع: المكتبة الشراعية، ص.ب. ١٩٨٦
بيروت، لبنان

تصميم الغلاف: جان فرطباوي

المنطقُ
عند الفِرَازي
في أبعاده الأرسطويّة
وخصُوصيّاته الإسلاميّة

دراسة
تحليلية

تأليف
د. رفيع العجم

المكتبة
الفلسفيّة

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < niktba.net

دارالمشرق
بيروت

للإهداء

إلى أستاذنا المفضّل
الأب الدكتور فرید جبر

فهرس موضوعات الكتاب

صفحة	٩	التمهيد
	١٥	مقدمة في المنطق
	١٨	الحدّ
	٢٤	القضية
	٢٩	القياس
	٤١	البرهان
	٤٢	شراح المنطق
الباب الأول	٥١	استعراض الحدّ والقضية والقياس في كتب الغزالي المنطقية
	٥٢	توطئة
		الفصل الأول:
	٦٣	مبحث الحدّ في كتب الغزالي المنطقية
	٦٣	مبحث الحدّ في كتاب مقاصد الفلاسفة
	٦٦	الحدّ في كتاب معيار الفلاسفة
	٨٤	الحدّ في كتاب محك النظر
	٩٤	الحدّ في كتاب المستقصى
		الفصل الثاني:
	١٠١	مبحث القضية في كتب الغزالي المنطقية

- ١٠١ القضية في كتاب مقاصد الفلاسفة
 ١٠٣ القضية في كتاب معيار العلم
 ١٠٨ القضية في كتاب محك النظر
 ١١٣ القضية في كتاب المستصفي

الفصل الثالث :

- ١١٧ مبحث القياس في كتب الغزالي المنطقية
 ١١٧ القياس في كتاب مقاصد الفلاسفة
 ١٢٩ القياس في كتاب معيار العلم
 ١٤٢ القياس في كتاب محك النظر
 ١٥٨ القياس في كتاب القسطاس المستقيم
 ١٧٢ القياس في كتاب المستصفي

١٨٥ خلفيات الغزالي المنطقية الباب الثاني

الفصل الأول :

- ١٨٧ المفهوم والماصدق في منطق الغزالي
 ٢١٨ نص للغزالي

الفصل الثاني :

- ٢٢٧ النظرة العلائقية في منطق الغزالي
 ٢٣٤ علاقة التضمن
 ٢٣٥ علاقة المطابقة
 ٢٣٦ علاقة اللزوم والالتزام
 ٢٤١ علاقة الفصل
 ٢٤٣ علاقة الشرط
 ٢٤٤ علاقة المساواة
 ٢٤٦ علاقة العلية

المجلد الثالث :

- ٢٥٧ خلفيات المعاني والأصول الإسلامية في كتب الغزالي
٢٥٨ الموضوع الأول
٢٦٦ الموضوع الثاني
٢٧٢ الموضوع الثالث

الخاتمة والنتائج

- ٣٠٧ الخلاصات الخمس
٣٢٠ التتبعان التاريخيتان

٣٢٥ الفهارس

- ٣٢٧ فهرس المصادر والمراجع
٣٣٥ فهرس المصطلحات والمفاهيم المنطقية يجذرهما اللغوي .

التمهيد

إن المنطق آيات دالات وشواهد قائمة على الأسس الفلسفية والفكرية والعلمية المحصلة بالجهد العقلي، وهو موسوم بآثارها ومعالم تديرها وتجلي تراكيبها وتواري خلقياتها. وهذه الأسس على اعترافها بالحاجة إلى المنطق وافتقارها إليه تتباين بتباين العصور والثقافات. فالمنطق والنشاط العقلي صنوان لا يفترقان، يمتان على البنية الذهنية والفكرية. والأرجح أن المنطق يلبس لبوس المذهب الفلسفي، ويصنع في المعرفة صنيع الأعمدة والقوالب في البنيان، إذ تجد فيه برد اليقين وصواب التسليم وإصابة الهدف وانطلاقة المنهج. وإن لم يكن كذلك فهو رموز ودلائل مجردة تنبئ عن العقلية، لا يفتأ التحليل يكشف عن أبعادها وعمقها المعرفي، بعد ردها إلى مسلمات نسقها الصوري وتحليل هذه المسلمات. وأبرز ما في الأمر، أن نتائج المنطق وسيلة لتأييد الفلسفات التي منها انطلق المنطق وعلى أبعادها اعتمد. فكيف يستقيم أن يكون المنطق مطلوباً لعملية التفكير الفلسفي، وفي الوقت نفسه، نتيجة مترتبة على نوع التفكير؟ هنا تكمن صعوبة هذا العلم وفعالته في التعبير عن نمط الفكر ووظيفته فيه معاً. ولم يكن غريباً أن ينبري كثيرون من مفكري الإسلام إلى معارضة المنطق الأرسطوي وتسفيهه. ولا سيّما أن المنطق الأرسطوي صورة صادقة عن الفلسفة والعلم اليونانيين، صدر عن العقلية اليونانية وحمل سماتها، وتميز بميزتها، وخصوصاً في نظرتها إلى الوجود والمعرفة، بمجموعة الانبئات والتصورات الفكرية المتسقة المستقلة. مثلاً تشتم العقلية الإسلامية بنمط تفكيرها أيضاً، وصورة لغتها وانبئاتها الفكرية والإيمانية.

وقف الغزالي حيال هذه المشكلة وتجاه تحديات معرفية جمّة كادت أن تعصف بالنشاط الفكري الإسلامي وقفة المسائل : فكيف يمكن استبعاد الثقافة الأجنبية المغايرة للذات ؟ على أنها تُجْنُ كثيراً من الفعالية وعناصر التأثير في وجوه النشاط العقلية المستجدة آنذاك ؟ ! .. علماً بأن هذه الثقافة تسربت في العقلية الإسلامية وامتزجت بالتأججات الفكرية . وأتى للأصول والنصوص أن تحيا ، في لحظة تاريخية - بعد خمسة قرون من الهجرة - تتطلب المزيد من النشاط الفكري ، نحت وطأة تطوّر الحياة والعلم وتغيّر المجتمع ؟

إن عهد الغزالي (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) والعصر الإسلامي في القرن الأول من الهجرة على قدر من التباين . ولا تقتصر الصعوبات على هذا التباين ، بل تتعداه ، فنصرف إلى كيفية تمثّل الثقافة الأجنبية اليونانية في العقلية الإسلامية . هل كان الأمر افتناناً وتوفيقية قسرية ؟ أم تبنياً تاماً لآراء الآخرين ؟ وهل يمكن أن يتمّ هذا كلّ من دون تطّبعه بالسماة الإسلامية الخاصة تفكيراً ومعرفة ؟ ولعلّ الغزالي الرافض للفلسفة اليونانية في «التهافت» وغيره ، والمعدول بالشكّ عن باب اليقين ، خير معبر عن عملية ذلك التمثّل في منطق الذي قدّمه لنا ، وتركه حسيباً وميزاناً . وقد كان منطق الغزالي مختلفاً عن منطق مشائيه «الفارابي وابن سينا» . فالأخيران استوعبا المنطق الأرسطوي وإضافاته اليونانية ، وتأثراً بذلك كلّ ونفلاه . ثمّ عبّرا عنه باللغة العربية ، فاكسب نتاجها بعض سماته ، سالكاً بعداً اسماً في سياقه العامّ . بينما اختصر الغزالي بتمثّل المنطق المشائي وتسخيره وتطبيعهم بالمعاني الإسلامية . وبهذا فقد المنطق اليوناني على يديه كثيراً من المعاني ، وبرز في حلّة إسلامية ، فبدت الأبعاد المعرفية والبنى العقلية للضافتين أشدّ اختلافاً وتبايناً .

وما كان مسوغاً في تلك الحقبة الوسيطة من عصر الإنسانية ، بسمتها الميتافيزيقية والإيمانية ، غداً غير مقبول في عصرنا الراهن . إنها مسألة جمود وتجميد وانغلاق على علوم العصر بمعانيه واكتشافاته . كيف يمكن أن نجعل اللحظة الماضية منطلقاً كينونياً وجودياً ابيستمولوجياً معرفياً ، أي منطلق الحلول للحاضر والمستقبل ؟ فربّما اجتاز الغزالي المعبّر بتمثّل رائع أسقط منه ما يخالف المعاني الإسلامية ، مُحَوِّراً العناصر المنطقية الأخرى . إذا تبنّى الصورية والبنية السلجسية ، مطوِّعاً الحدّ الأوسط في

إطار العلة الأصولية بأبعادها الدينية. ثم إنه طرح البعد المفهومي الماهويّ خلال تصوّره للعملية المنطقية، باستثناء فكرة الله التي تحلّ في الموجودات. فكان الأصل، وهو كلام الله، المعنى الوحيد الذي يطلق على الأفراد والحدود ويحلّ فيهم حلولاً منطقيّاً. بينما تتخلّلت الأبعاد المنطقية الباقية في إطار الماصدق والمفردات المعينة المشخّصة، يجمعها جامع اللغة والتصور الاسميّ. والقول المحمل إن الغزالي ابتعد عن الكليّ والنوع العقليّ المجرّد بقدر كونها مفاهيم يونانية.

لم يكن نتاج الإمام المنطقيّ عملاً توفيقياً متعارضاً في أساسه، وإنما خرج أعمودجاً لكيفية تمثّل المنطق في البنية الإسلامية وتطّبعه بعناصرها. وكان المنطق لديه أصيلاً نابعاً من أبعاد الخصوصية الذاتية الفلسفية، وفي الوقت نفسه معياراً وأداة في نتائجه تجعل المعرفة الإسلامية منضبطة محدّدة من دون شطط في الاجتهاد والقياس. فهل نستطيع في الحقبة التي نحياها أن نعبّر ما اجتازه الغزالي في العصر الوسيط؟ على أن القضية أخذت شقاً أعمق، فتباعد التراث عن العلم والمعرفة العصريّين تباعداً أفضياً وعمودياً معاً. وحسبنا أن نطلّع على مجال النظرة إلى الوجود لنكتشف الكثير من المعاني الجديدة في حقل الطبيعة والطبّ والمجتمع. وننتقل إلى المجال المعرفي، فنلني مجموعة من المناهج والنظرات المغايرة والمستجدة واكبت العلم والكشف. وولتفت إلى اللغة العربية، فنقع فيها على تلك الصيغ والبنى الشكلية المبنوية التي تطوّرت بتطور المعاني لدى العربيّ، فكانت دلالة على مدلولات العلم وعلى الحقل القرآنيّ بكلّ معانيه، وما رافقها من تفسير وبحث وجهد عقليّ وكلاميّ. كما كانت صورة لمعانة وانفعالات العربيّ الجاهليّ تُجَاه تجاربه في الميدان الطبيعيّ والصحراويّ قديماً. ثم توقّفت هذه اللغة في دلالاتها بينما نمت مفرداتها وتعدّدت صيغاً وأشكالاً، واتخذت نحوها بعداً صورياً منتظماً في قواعد وضوابط. وبهذا شكّلت بنيتها نسقاً شكلياً مطلقاً ابتعد تدريجياً عن عالم المعاني المتحرّك، لتضوب الفكر والإبداع طيلة القرون المعجاف من عصر الانحطاط. وفجأة تقف هذه اللغة حيزي أمام المعاني المستجدة في العلم الجديد، ومجالي التقنية، تحدّها أطر المعاني الإسلامية وتحتويها. كما تخضع لتشعب المفردات، أفضياً، بكلّ ما فيها من أبعاد لاواعية ترمز إلى بنية العربيّ الذهنية والعقلية، ونظّرت إلى الوجود. ولاسيّما أنّ هذه البنية تمتدّ متداخلة مع بنية الحضارات السامية القديمة بضافتها ونتاجاتها.

كلّ هذه الصعاب تقف عقبة حيال تمثّل العلم في إطار التراث والثقافة الغابرتين. وقد جهدت النزعات الفلسفيّة الحديثة في الفكر الإسلاميّ لحلّ المعضلة، وتشبّثت تياراتها. فيها ما حاول اتّخاذ موقف القطع المعرفيّ مع التراث وتبني الثقافة والعلم الغربيين، منقطعاً ونتائج عمليّة. وارتدّ آخرون إلى التراث والتقيّد بمحدوده ومعانيه، ولم يتجاوزوه، فركدوا في السلفيّة، ولم يتعدّ تفكيرهم الحاضر إطار الماضي. وسرى تيار العقدين الأخيرين يحاول وسّم النبيّ الفوقيّة الإسلاميّة بمسيم المادّيّة، ويُضني عليها جدليّة تاريخيّة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، فكان في ذلك يلبس التراث لبوساً توكيدياً خارجاً عن معطياته، وغرضه تسويغ توجيه الحاضر نحو أغراض سياسيّة طارئة. ولم تكن هذه التشبّثات في توجيه الدراسة التراثيّة والنظر إلى مسألة المنطق والمعرفة إلّا لتزيد المسألة تعقيداً. ولم تستطع جميعها حلّ المسألة، ولاسيّما أنّها أبقت على تلك المعرفة المنفصمة لدى الفرد المسلم، إذ حوّله نحو الانقطاع عن انبئاته الثقافيّة الخاصّة تارة، وجعلته يفترب عن حاضره المعاصر طوراً آخر. إنّنا إذ نقف أمام هذا التصنيف الوصفيّ للمشكلة لا ندعيّ حلاً لها أو اتّجهاً جديداً في الدراسة ينطلق من منطق الغزالي، إنّما نحصر عملنا في وعي المسألة وفي عرض ما نهجناه واستتجناه.

ومن ثمّ تتطلب عمليّة انفكك الحاضر من قيود الماضي لبناء مشروعيّة المستقبل وعياً لكثير من عناصر مكوّنات الذهنيّة العربيّة والإسلاميّة. وتُثير هذا الوعي بعض أدوات التفكير المعاصر واكتشافاته إفصاحاً عن مكامن الذات الجماعيّة وتشريحها، وتمخّوقاً من إسقاط المناهج عليها، كي لا تفقد الدراسة والبحث موضوعيّتها، يلي هذه المرحلة حذف العناصر غير المتوافقة مع الحدائث، وإبقاء العناصر التي تتلاءم مع معطيات التحديث والنمو. ولا عجب أنّ نسقط الكثير من المعاني الجامدة. وليس من الضروري أن يتمّ الإسقاط بالهدم، فيكتفي إهمالها حتى تتلاشى وتخلّ مكانها المفاهيم الأخرى، بعيداً عن الاستكراه والإكراه. وربّما كان الأمر كذلك في عالم اللغة الذي يحتاج إلى عمليّن مهمّين متكاملين: أحدهما مرهون بحلول معان جديدة وما يرافقها من نشاط عقليّ وإبداع ذاتيّ. والآخر قائم على دراسة بنية المبنى اللغويّة وتحديدّها وتطوير اشتقاقاتها، بشكل مترابط جدليّ مع عمليّة إبداع الفكر وبزوغ المعاني الجديدة.

وأخلص إلى القول إننا أمام ثلاث مشاكل مهمّة : المعرفة الميتافيزيقية والدينية ، والمعرفة الوجودية والاجتماعية ، ومناهج المعرفة . واقترحنا بصراً على ثبات المعرفة الميتافيزيقية الدينية وديمومتها ، متمثلة بالإيمان المطلق والتسليم بالله الواحد ، خالق الكون ، وبرئته وأبيائه . يُضاف إلى ذلك كلّ العبادات الروحية التي تقرّ بها نفس الفرد وترضي ضميره ، بما يتلاءم ورغبته وعلاقته مع ربه . أمّا مسألتنا المنطق وتنظيم الوجود والمعرفة ، فلا بدّ من تغيير النظرة إليهما وتطويرها تمثيلاً مع كلّ المتغيّرات التي لا يمكن رفضها وإنكارها . ويكون ذلك باستلهاام العناصر الفاعلة الموجبة في التراث ، واستبعاد العناصر الجامدة تمهيداً لاندثارها . وكلّ ذلك متاح لمن شاء أن يسهم في المستقبل في إبداع فكريّ متساوق مع عالمة العصر .

مقدمة في المنطق

أُفِرِدَتْ هذه المقدمة مدخلاً يُطلَع من خلاله على المسألة المنطقية. تلك التي تبلورت على يد أرسطو، وانتقلت من ثم إلى أيدي شراحه وبعض المدارس اليونانية الهيلينية، فأضافوا وهدكوا فيها. ولم يلبث المنطق أن نقل إلى العربية فترجم بأقلام العرب والمسلمين، وانتقل من عالم إلى عالم حتى بلغ الغزالي عبر ابن سينا. وكان الغزالي قد أخذ عنه المسألة المنطقية وتأثر بشروحه.

وبجمل القول إننا ابتغيينا بالمقدمة إطلاقة معرفية ومدخلاً نُمَهِّدُ به لأبحاث الغزالي:

١. هيأ الجدول (الديالكتيك)^١ عند مفكرَي اليونان الأوائل بمن فيهم السوفسطائية لظهور المنطق فثأ أو علماء^٢. وكان أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٨ ق. م) قد خطا خطوات مهمة في تعميق الأسس المنهجية العقلية، وتحديداً في جدله المساعد والمهابط وفي القسمة الثنائية والتقابل بين الوحدة والكترة^٣. ورأى أيضاً، في أواخر أيامه، أن هناك قوانين تنظّم مجالات الاستدلال^٤، فهدت هذه الأبحاث إلى صنيع

١. دياكتيك: كلمة يونانية تعني بالربية الجدول. ولخص مفهومها يمكن مراجعة ص ١٧ من:

Blanché, R, La logique et son histoire, d'Aristote à Russell, Paris, Lib. Colin, 1970.

ثم أخذت هذه الكلمة دلالتها الفلسفية بمعنى الحفاقة من الحكمة، وطرح المواضيع المضادة للخصم والدفاع عنها طريقة استيعاب حججه، بحيث تُشَد المعاني وصولاً للمعنى الجديد، ص ١٨، من المرجع نفسه.

^٢. Ibid., p. 19.

^٣. Ibid., p. 22.

^٤. Ibid., p. 21.

أرسطو، تلميذ أفلاطون، فيما بعد. وقد أسسَ أرسطو علم المنطق على قواعد محدودة وأبحاث واضحة منفصلة عن أبحاث الوجود والمعرفة. ميّز فيها بين التعليل المنطقي والتعليل التحليلي، لكنّه لم يستعمل كلمة منطق (لوجيكا) (Logique) (Logic) للدلالة على أبحاثه المنطقية التي جمعت وعُرفت فيما بعد بالأورغانون. وتذكر دائرة المعارف^٥ أن الأورغانون بمعنى علم المنطق درج استخدامه، كما يرجّح الباحثون، منذ بداية القرن الأوّل قبل الميلاد. يوم جمع أندرو نيكوس الروديسي ما انتهى إليه من آثار أرسطو. ثم تذكّر أنّ الترادف بين الأورغانون وعلم المنطق كان قد أصبح تقليداً معروفاً في أيام الاسكندر الأفروديسي الذي بصرّح في شرحه لكتاب الجدل برأيه في المسلك المنطقي، وأنه من الفلسفة بمترلة الآلة. ويذكر الأستاذ يوسف كرم ما يقرب من هذا، فيقول إن الأبحاث المنطقية جاءت:

«في عصر شيشرون بمعنى الجدل، إلى أن استعمله - أي علم المنطق - الاسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق^٦. ويورد أيضاً، أن أرسطو ذكر العلم التحليلي ليدلّل على الطريقة التي تحلّل العلم إلى مبادئه وأصوله. وقد جاء في معجم (لاند) أنه: «لا يُعلم بالتحديد مَنْ استعمل لفظ المنطق وفي أية حقبة. وقد افترض (برنتل) (Prantl) بكتابه تاريخ المنطق في الغرب (ص ٥٣٥ - ٥٣٦)، تبعاً لإشارة بوسبيوس، أنّ الكلمة ربّما وُجدت على أيدي نقاد أرسطو، وضعوها ليقابلوا بين أورغانون هذا الأخير ودبالكتيك الرواقين...»

... وفي كلّ الأحوال استُخدمت الكلمة على يد شيشرون... وبدلَ استخدامها عند الاسكندر الأفروديسي وجالينوس على كونها شاعت في عصرهم^٧. نكتفي بهذه

٥. أنظر جبر (فريد): «الأورغانون»، دائرة المعارف، بإدارة د. فؤاد افزام البستاني، مجلد ١٠، بيروت، ١٩٧١، ص ١١٩.

٦. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٦، ص ١١٩.

٧. Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 10^{éd.} Paris. P.U.F. 1968, p. 572.

الآراء لنقول : إن أبحاث أرسطو المنطقية عُرفت وجمعت على يد شرّاحه ، وسميت الأورغانون . ثم عبّر عنها على يد الشرّاح الآخرين بلفظة المنطق المرادفة للأورغانون . تضم أبحاث أرسطو المنطقية الكتب التالية :

Les Catégories	: المقولات	قاطيغورياس
De l'interprétation	: العبارة	باري أرمينياس
Les premiers analytiques	: تحليل القياس أو التحليلي الأول	أنالوطيقا الأولى
Les seconds analytiques	: أبو دقتيما ، أو البرهان ، التحليل الثاني	أنالوطيقا الثاني
Topiques	: المسائل ^٨	طويقا
Des réfutations sophistiques	: الأغاليط ، الجدل السوفسطالي	سوفسطيكا

شكّلت هذه المجموعة ما سُمّي بالأورغانون . أضيف عليها في ما بعد كتابا : ريطوريقا (الخطابة) ، وأبو طيقا (الشعر) .

وقد وضع أرسطو في شابه كتاب المقولات وكتاب الجدل ، ثم المقالة في الردّ على السوفسطائيين . وكان آنذاك يتلمذ لأفلاطون^٩ ، فن الطبيعي أن يتأثر به . وإننا لنجد في كتاب المقولات أبحاثاً تتعدى المسألة المنطقية . تبع هذه الفترة مرحلة الرجولة وفيها تنقل أرسطو بين مقدونية وآسية الصغرى ، حيث وضع خلال هذه الحقبة كتاب العبارة ، فالمقالة الثانية من التحليلي الثاني^{١٠} . ويشكّل كتاب العبارة بداية التحوّل في المسألة المنطقية ، بمعلما عملاً خاصاً مجرداً . يتجلى ذلك بوضع أسس تركيب القضية ونوعي حمل الحدود فيها . وقد اكتمل العمل المنطقيّ عند أرسطو في مرحلة الكهولة ، بعد استقراره في أثينا . إذ ألّف التحليلي الأول والمقالة الأولى من التحليلي الثاني^{١١} .

٨ . وردت هذه الكلمة بمعنى طويقا ، ص ٤٢٣ ، من البستاني ، دائرة المعارف ، مجلد ٩ .

٩ . أنظر جبر ، فريد : الأورغانون ، دائرة المعارف ، مجلد ١٠ ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

١٠ . المرجع نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

١١ . المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .

لم يربط أرسطو بين كتبه المنطقية، ولم يشر فيها إلى زمن تأليفها وتسلسله. وإذا أحصنا النظر فيها ألفينا كتب المقولات والعبارة والتحليلي الأول تبحث في مبادئ التصور والاستدلال، وفي كيفية اعتماد النسق القياسي^{١٢}. ويمكن القول إن طابع هذه الكتب العام، صوري وشكلي. بينما تبحث مقالنا التحليلي الثاني والمسائل في طرق البرهان. وتبحث مقالة الجدل السوفسطائي في صحة النتائج، إذ تناول اليقين ومادة البرهان. والجانب الصوري من منطق أرسطو يجتمع في ثلاثة أبحاث رئيسة: الحد والقضية والقياس السلجستي^{١٣}. ولقد ألحق أرسطو في مبحث الحد مجموعة من الحدود العليا، سماها المقولات العشر. وهي تناول اعتبارات وجودية ماورائية، أكثر من تناولها الاعتبارات المنطقية. ويمكن أن توصف بأنها تمة لتصورات عالم المثل الأفلاطوني. وربما كانت محاولة لتقريب بعض المثل من الواقع وجعلها تدخل في البناء المنهجي وفي أسس التصور، وسنعالج كلاً من الحد والقضية والقياس بشيء من الإيجاز، بحسب ما وردت في كتب أرسطو.

الحد:

اعتنى أرسطو بالحد، ودرسه استناداً إلى اللفظ والمعنى. وأشار في بداية كتاب المقولات إلى أنواع الأسماء، والتي تلاها بعرض موجز لأنواع مضامين الحدود، فميز بينها وجعلها تتصنف أنواعاً وأجناساً تدرج بعضها ضمن بعض. ثم درس الحد في كونه ينقسم إلى قسمين: ذاتي وعرضي. وقد فصل في هذه المضامين والتقسيمات خلال كتاب العبارة، الذي يعتبر المتمم الأساسي لنظرية التصور المنطقية بالإضافة إلى كتاب المقولات.

يتناول أرسطو في بداية المقولات دلالة الأسماء على المعاني، فيذكر ثلاثة أنواع

منها:

١. الأسماء المتصقة Homonymes: الأسماء المتصقة هي الأشياء التي اسمها وحده مشترك ويدل بتصوره على معانٍ مختلفة، أي حدود مختلفة. فلفظة إنسان تدل

Blanché, La logique et son histoire, p. 27.

١٢

١٣. نذكر كلمة السلجستي تعبيراً عن Syllogisme ولتمييزه عن معنى قس بيس، أي استدلال على

القرع بالأصل.

عند أرسطو مثلاً، على الإنسان الحقيقي - الناطق - وعلى الإنسان المصور^{١٤}، ونستوق مثلاً على ذلك من اللغة العربية للتوضيح: لفظة (العين)، التي تعني الباصرة، أي أداة الإبصار، وبنوع الماء، والجاسوس^{١٥}. وهكذا نرى أن أرسطو قصد بها التمهيد لتمييز الحدود ماهوياً. فوضع بذلك أسس اندراج الحدود بعضها فوق بعض أو ضمن بعض من حيث الماهية وليس الشكل (اللغة)، ومن حيث كونها تنحلّ بمفهومية معينة (الناطقية) المفهومة بالجواهر.

٢. الأسماء المتواطئة Synonymes : يقصد بها الأشياء التي لها اسم واحد بعينه، ويبدل على حدّ له معنى واحد بجوهره، من حيث التصور والفهم، ومن حيث انصواؤها تحت جنس أو نوع. فكلمة حيوان مقول على الإنسان والبقرة. وبالرغم من اختلاف الإنسان والبقرة يظلّ إطلاق الحيوان صادقاً عليها كليهما بمعنى واحد^{١٦}. وهكذا نجد أرسطو يدخل في مسألة تصنيف المعاني والحدود من خلال تفصيله أنواع الأسماء الملتصقة بالتصورات الذهنية المفهومة بالعقل.

٣. الأسماء المشتقة Paronymes : وتختلف هذه الأسماء فيما بينها بالإعراب والتصريف، مثالها، نحوي من نحو، وشجاع من الشجاعة^{١٧}. ويذكر أرسطو في هذه الفقرة أيضاً نوعين من الأقوال: أقوالاً مؤلفة (الثور يغلب)، وأقوالاً غير مؤلفة (الإنسان، الثور، يغلب)^{١٨}. فيمهد بهذا التمييز بين الأقوال، لتركيب الجملة، أي لتركيب القضية المنطقية التي ستبلور خلال كتاب العبارة.

وينتقل بعدها إلى عرض نوعين من الحدود، هما: الحدّ الذاتي والحدّ العرضي. فيدخل خلال ذلك في مسألتي الكليات وتصنيف الموجودات إلى أنواع وأجناس. ثم يكرّر نظرنه هذه خلال مقولة الجوهر معقياً عليها في مقولة الأضداد أيضاً. ويعتبر

١٤. Aristotle, Organon I, Catégories, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. philos., 1946, p. 1.

١٥. والأرجح أن نطلق على هذه الحال وضعيّة الأسماء المشتركة التي عرضها اللغة العربية ونحنت عنها مناطقها.

Ibid., p. 2.

Ibid., p. 2.

Ibid., p. 3.

موقفه من الكلّيات وتصنيف الموجودات حجر الزاوية في بناء نظرية التصوّر الأرسطوية وملخصها مؤداه ، إنّ الموجودات أربعة أنواع :

١ . موجودات تُقال على موضوع وليست في موضوع^{١٩} . وقصد أرسطو بذلك الكلّي الذهنيّ المجرد ، الذي لا يتشخص في الواقع . مثلاً ، يحمل الإنسان على زيد . ويتحقّق لفظ الإنسان في الذهن دون تحقّقه موضوعاً محسوساً .

٢ . موجودات في موضوع ولا تُقال على موضوع^{٢٠} . وأراد أرسطو بذلك الكلّي العرضيّ ، الذي يحلّ في الموضوع دون أن يشكّل ماهيته أو جنسه الذي يشملّه . مثلاً زيد أبيض ، فالبياض يحلّ في زيد ، دون أن يكون المجرد الأعمّ الذي يشمل زيداً وغيره من الأفراد ، كما هو شأن الإنسان في المثال الأوّل ، وبهذا يتضح الفرق جلياً بين الكلّي الذاتيّ في المثال الأوّل والكلّي العرضيّ في المثال الثاني .

٣ . موجودات في موضوع وتقال على موضوع^{٢١} . وعنى أرسطو بذلك ، الحدود الكلية التي تشكّل ماهية وجنساً للموضوع ، وتتحقّق في الواقع أيضاً . فتشكّل مفهوماً يحلّ في الموضوع ويجعله أحد أجزائه (العلم والكتابة) .

٤ . موجودات لا تقال على موضوع وليست في موضوع^{٢٢} . وهي الجواهر المفردة المشخصة ، مثل زيد من الناس . إذ لا يشمل زيد أفراداً ضمنه ، ولا يشكّل ماهية ذاتية أو عرضية تحلّ في الموضوع . فهو لا يتجزأ ، بل جوهر أوّل^{٢٣} . ولم يكن هذا الجوهر ذاتياً كلياً ، فهو لا يحتوي أفراداً ضمنه أو تحته . كما لم يكن حداً عرضياً يحلّ في الموضوع مثل حلول البياض في المثال الثاني . إنّما الجوهر الأوّل موجود قائم ليس بكلّي أو عرضيّ ، ولن يكون محمولاً ، بل موضوعاً في القضية المنطقية . نظر أرسطو إليه من بُعدّي المفهوم والماصدق . ولم يتصوّره صفةً محمولة ، تُطلق ، أو تُقال ، فتحلّ في الموضوع . مثلاً لم يتصوّره حملاً يُقال على عدّة أفراد فيشملها . وعندما نقول الحلول نقصد المفهوم ، ونقصد بالشمول الماصدق .

Ibid., p. 3.

.١٩

Ibid., p. 3.

.٢٠

Ibid., p. 3.

.٢١

Ibid., p. 4.

.٢٢

Ibid., p. 7.

.٢٣

نختزل عرض أرسطو السابق لأنواع الموجودات فنقول ، إنه مَيَّز بين الكلّي الماهويّ والكلّي العرضيّ . وطفى على تمييزه البعد المنطقيّ ، المبرّر عن انطلاقة المفهوميّة ، مع ما داخلها من تصنيفيّة ماصدقيّة . ولاسيّما إنه كرّر تعبير ، يوجد في موضوع ، أيّ يحمل في الموضوع . وهذا الحلول يصبّر تفكير أرسطو الذي يرى المقول الكلّيّ مثلاً يحمل في الموضوع ، بحيث يستغرق الموضوع جزئياً أو كلياً بهذا المفهوم أو المحمول المقال . ويوحى قولاً أرسطو (ما يقال على ...) (وما يوجد في) بتصوره المفهوميّ الماهويّ الذي ينظر إلى الموجودات من خلال استراقها بالكلّي أو حلول الكلّي فيها . ومن دون أن يعني ذلك عدم وجود البعد الماصدقيّ ، الذي يظهر في تفسيراته . إذ يقول مثلاً : إنّ الإنسان يحمل على الموضوع ويشكّل كلياً له ، جاعلاً إياه أحد أفراده ^{٢٤} . - زيد إنسان - . وهذا بعد الشمول والعلاقة الماصدقيّة . وللبعد الماصدقي عند أرسطو دلالة صتّف على ضوتها الموجودات ، وربّها أجناساً وأنواعاً تدرج بعضها فوق بعض أو ضمن بعض . ويرتبط الجنس أو النوع منها بصفة ذاتيّة وعرضيّة . وقد ربّبت الأجناس مراتب عليا ودنيا ، فالإنسان محمول على زيد ، لكنّ الحيوان ، وهو أعلى من الإنسان محمول عليه ^{٢٥} . ويرى أرسطو أنّ فصول الحيوان نفسها فصول الإنسان ، لما بينها من علاقة اندراج ، ولما يمثله الفصل من صفات ذاتيّة للأعلى ومن ثمّ للأدنى . مثاله ، المشاء وذو الرجلين ، فصلان يخصّان الحيوان وهما نفسها يصحّان في الإنسان .

- إنطلق فورفوريوس فيما بعد ، من هذا الترتيب والتصميم لمراتب الموجودات وتصنيفها إلى أجناس وأنواع ، فوضع الكلّيّات الخمس استناداً إلى هذه الشروح الأساسيّة .

ولقد جعل أرسطو المحمولات نوعين : ذاتيّة وعرضيّة . فذكر مثلاً في استعراضه مقولة الجوهر ، إن الجوهر الأوّل المفرد المشخص يقبل نوعين من الحمل ^{٢٦} : محمولات ذاتيّة تخصّ الموضوع المشخص ، لأنّها من جنسه ، ومحمولات عرضيّة تكون فيه

Ibid. , p. 5, pp. 9 - 10.

Ibid. , pp. 4 - 5.

Ibid. , p. 9.

. ٢٤

. ٢٥

. ٢٦

كاللونية. ويتضح لنا، استنتاجاً، كيفية تصوّر أرسطو للحمل وجمعه للبعدين المنطقيين: المفهوم والمصدق. حيث يأخذ الموضوع الجوهر الفرد بالاستفراق، كون المحمول كامناً فيه حلوياً، وبكونه مأخوذاً بالاستفراق في مفهومية المحمول. وينظر إلى الموضوع «اشتمالاً»، كونه أحد أفراد المحمول. ويمكن اعتبار الجوهر الأول، نوع الأنواع، عند فورفوريوس^{٢٧}، لأنه أدنى الموجودات لا يقبل تحته أفراداً استناداً للبعد الماصدقي الشمولي. وتمتاز المحمولات إذاً بمشاركتها للموضوع إما بالمفهومية أو بالشمول. بينما لا يأتي الجوهر الأول محمولاً^{٢٨} للأسباب التي ذكرناها. وتناول أرسطو الجواهر الثواني إلى جانب الأولى، فرأى أنها تشكل أنواع الأولى وأجناسها. واستند في نظره إلى ماهية الموجودات، وكان قد اعتمد خلال استعراض علاقة التواطوه بين الألفاظ على اللفظ اللغوي لهذه الموجودات. وبهذا يتوحد التصور الأرسطوي للحدّ وتكتمل بنيته. إذ يصنّف أرسطو الموجودات مضموناً وشكلاً بالفهم نفسه، موحداً التحليل والهدف. ويمكن القول إنه لم يستطع عزل المعنى عن الاسم. وكان الحمل عنده نوعين: أولهما حمل بالمعنى والاسم؛ ثانيهما حمل بالاسم فقط.

والحمل الاسمي، هو المحمول الذي لا يشكل جنساً للموضوع أو صفة ذاتية له بل عرضية بينما الحمل الاسمي في اللغة العربية يختلف كما سنذكر فيما بعد. وللحدّ عند أرسطو خاصتان: سمي الأولى الخاصة الذاتية لأنها تخصّ كل جوهر، فزيد هو زيد.

والثانية عدم التناقض في تصوّر الموجودات، إذ لا يُقال الشيء موجود وغير موجود في آن معاً^{٢٩}. وتَصَوّر المعاني عبر الأسماء المفردة والمركبة. فتكلّم على الاسم المفرد مؤكداً أنّ لا معنى لأجزائه. ففي اسم سليمان مثلاً، لا معنى لـ (سلي) أو لـ (مان)^{٣٠} كلّ قسم على حدة. وهذا النوع من الأسماء سُمّي بالبيسط الذي لا

٢٧. أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة، المصرية، ١٩٥٧،

ج ٣، ص ١٠٣٠ - ١٠٣٤.

Aristote, *Op. cit.*, pp. 11 - 12.

٢٨.

٢٩. المرجع نفسه، ص ٦٧. ولم تتوسّع في هنا لتلقّف بمسائل فلسفية أفلاطونية.

٣٠. أورد الكتاب المثال، لأن أرسطو أورد اسماً باليونانية.

يتجزأ. أما الأسماء المركبة فساعد جزؤها في فهم الكل، من دون أن يعطي المعنى بانفراده. وما يقال على الاسم يقال على الفعل، لكن الفعل يُصَرَّفُ فيأتي بالماضي أو الحاضر. وقد مهّدت هذه الشروح لتركيب القضية وفصلت في أشكال الألفاظ تحديداً. كما تعرض أرسطو لسلب الاسم والفعل، وسَمَّى ذلك كلاماً غير محصل (لا إنسان) (لا صح) ٣١. وتعرض للعلاقة بين التصورات، ناحية المتقدّم وما يُقال له معاً. وتأتي أهمية العلاقة من كونها تضع البنود الأولى في نظرية العلاقات الصورية المنطقية. فتمدّدت أمثله عليها قائلاً: إن الواحد قبل الاثنين منطقياً ورياضياً، ولا يمكن أن تنتقل للثاني من دون الأوّل ٣٢. وبهذا لا يكون استنتاج واستدلال في المنطق قبل المقدمات. كما لا يجوز أن تتقدّم الحروف والمقدمات على العرض في الكتابة. وهذه العلاقة نفسها هي العلاقة بين الأنواع والأجناس. تكون الأنواع معاً، وتكون علاقة الجنس بالنوع على منوال علاقة الأوّل بالتالي لأنه متقدّم عليه ٣٣. نستنتج من ذلك توافق نظرة أرسطو المنطقية مع نظرياته الطبيعية والفلسفية، تلك التي تستند إلى وجود محدث لكل حدث طبيعي. وبهذا ترتب الموجودات تسلسلاً فيكون الواحد منها علّة لغيره ومعلولاً للذي قبله. ويكون الجنس علّة للنوع على المستوى المنطقي. يظهر كلّ ذلك في أمثلة أرسطو، إذ الطائر والمشاء والسابع أنواع تخضع لجنس واحد هو الحي. فالحيّ يشملها منطقياً، ويُشكّل علّتها طبيعياً كونه صنفاً لها. وإذا أخذنا الحيّ بمنظار مفهومي وجدناه محمولاً يحمل على الطائر والمشاء والسابع جاعلاً كلاً منها مأخوذاً بالاستفراق فيه. مما يؤدّي إلى إطلاق الحيّ وحمله على كلّ منها. وإذا عمّقنا الرؤية وجدنا هذه المحمولات بمعنى المثل التي تحلّ في العالم الواقعي أفلاطونياً، فهي علّة الأشياء ومصدرها. وقد كان لتزاوج الفهم بين المنطق والنظرة الفلسفية أثره الكبير على اختلاط أبحاث الحدود العليا بالمسائل الطبيعية والماورائية في مقولات أرسطو. والتي لن نتعرض لها بالشرح، إذ نكتفي بذكرها مع توضيح المهمّ منها منطقياً في الحاشية، ثمّ تنتقل إلى بحث القضية.

Aristote, Organon II, de l'interprétation, pp. 79 - 84.

٣١

Ibid., pp. 69 - 71.

٣٢

Ibid., p. 72.

٣٣

والمقولات هي: الجوهر، والكم^{٣٤}، والإضافة^{٣٥}، والكيف أو الكيفية^{٣٦}، والفعل، والانفعال، والوضع، والمكان، والزمان، والملك أو له^{٣٧}.

القضية:

تقابل القضية المنطقية الجملة في اللغة. وكان معظم بحث أرسطو في كتاب العبارة دائراً ضمن القضية المنطقية، التي اعتبرها عنصراً أساسياً في الاستدلال، فعبها يمكن الانتقال إلى الحكم والاستنتاج. وبهذا يُشكّل الحدّ العنصر الأول في السياق المنطقي، وتليه القضية مكتملة العنصر الآخر، بحيث تكمل أسس الاستدلال السلجستي.

تكوّن القضية المنطقية من موضوع ومحمول، يُعتبر كلٌّ منها حداً منطقياً. ويرى أرسطو ضرورة استعراض عناصر القضية، فيعرف الاسم والكلمة. ثمّ ينطلق في دراستها منذ خروجها النفسي من الفكر البشري. ويعتبر أن كلّ كلمة لها معنى نفسيّ وكلّ كتابة ترمز لهذه الكلمة، مع ضرورة التمييز بين اختلاف الأسماء والكتابة عند

٣٤. تشكّل على الأرجح آراء أرسطو في الكم العناصر الأساسية لبناء النسق الرياضي وتصور أسسه هندسياً وجبرياً فيها بعد.

٣٥. ربّما وضع أرسطو في الإضافة البذور الأولى لمجموعة النظريات المنطقية والرياضية والفلسفية الحديثة. ولقد تكلم على نوع من الملاحة الصورية، أصبحت فيما بعد الملاحة الرياضية على يد المهندسين. يراجع (اليعوي: المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٣، ص ٢٥٠ - ٢٦٢). و(رسل، برتراند: أصول الرياضيات، ترجمة مرسي وأحمد والأهواني، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ج١، ص ١٦٥ - ١٧٥، ج٣، ص ٣٢ - ٤٢، ج٤ ص ١٤٨) وكانت الإضافة أيضاً، البداية الأولى للنظرية النسبية حديثاً. أنظر

(Lalande, *Vocabulaire de la phil.*, pp. 914 - 915)

وشكّلت اللاتزانة الأولى التي اكتملت في النظرة العلية الصورية حديثاً. إذ يرى ديفيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦م. أنّها مجموعة تعاقبات متكررة مرتبطة بعلاقة تداعي فيها بنها. (الفندي، محمد ثابت: الفلسفة الحديثة، بيروت، كريدية، ١٩٧١، ص ٣٥).

٣٦. أضاف أرسطو على هذه المقولة مجموعة من الآراء النسبية التي تتعلّق بكيفية حدوث الإحساس ودوره في المعرفة مميّزاً بين الإحساس والانفعال. واتضح رأيه في كتاب النفس.

Anstote, *De l'âme*, Paris. Lib. Philos., Vrin. 1934.

٣٧. إستخدم هذا التعبير ابن رشد. وكان قد شرح كتاب المقولات وعقّب عليه

Averroès, *Talkhiç Kitab Al-Maqoulat*, publié par M. Bouyges Imp. Catholique, 1932, pp. 90 - 121.

البشر^{٣٨}. كما يشير إلى اختلاف الأصوات واللغات وتباين استعمالها شعراً وخطابةً وتورية. وما نلبث أن نحصل من تركيب الأسماء على الحكم المنطقي. فنقول هذا الإنسان أبيض. وإذا أردنا تحليل الحكم أو القضية المنطقية وجدناها تتألف من كلمتي الإنسان والأبيض. إذ يستتر بينهما فعل يثبت المحمول على الموضوع أو يربط بينهما، الإنسان (هو) أبيض. ويسمى فعل الكينونة^{٣٩}. الخاصة، (Être). وينحني هذا الفعل بالمرية مكوناً الضمير المستتر.

يتألف القول الأرسطوي من اسمين أو من اسم وفعل. يتج من تأليفها الحكم. ويُعبّر عنه في العربية بالإخبار. والقول عادة قسمان: جملة خبرية وجملة إنشائية. ويرى أرسطو أنّ الجمل الإنشائية تفيد الدعاء والنداء، ولا تحمل معنى الحكم^{٤٠}. كونها لا تفيد الصدق أو الكذب. لذا يستحي الجملة الإنشائية حاصراً القضية المنطقية في الجملة الخبرية، لأنها تحتمل الصدق والكذب.

يتجه الحكم المنطقي نحو إيقاع شيء آخر، أو انتزاع شيء من شيء آخر^{٤١}. ويدعو أرسطو هذا الإيقاع بالإثبات الذي يظهر في القضية الموجبة، ويسمى الانتزاع بالنفي، إذ يظهر في القضية السالبة.

ينتقل أرسطو مستعرضاً أنواع القضايا، بعد أن أختتم تكوين العبارة المنطقية. مُميزاً بين الأسماء نفسها، وبينها وبين الأفعال، شارحاً معنى الحكم ومعنى السلب والإيجاب. وتنقسم القضية عنده إلى قسمين: القضايا الحملية، والقضايا ذات الجهة.

تُلخص القضية الحملية بأنها تلك التي تتألف من موضوع ومحمول، ويُحمل المحمول فيها على الموضوع إثباتاً أو نفيّاً. (الإنسان عادل) (ليس الإنسان بعادل). وتُختصر القضية ذات الجهة بأنها التي تتألف من موضوع ومحمول، لكنّها تحمل معنى الإمكان أو الاحتمال أو الوجود أو الامتناع. لن نتعرض لهذه القضايا، إنّها نقول فيها

Aristote, Organon II, pp. 77 - 78.

٣٨

Blanché, La logique et son histoire, p. 30.

٣٩

Ibid., p. 83.

٤٠

Ibid., pp. 84 - 85.

٤١

إنها تفيد الاحتمالات، وتعبّر عن المسائل المنطقية المرتبطة بالنظرية الفلسفية الأرسطوية المسمّاة (القوة والفعل)^{٤٢}.

لم يتناول أرسطو القضايا الشرطية. ويُعلّل أبو البركات البغداديّ (متوفى ٥٤٧ هـ / ١١٧٠ م) إهماله لها بسببين: أولها قلة فائدة الشرطيات في العلوم، وما يُشكّله عرضها من تطويل. ثانيها اعتقاد أرسطو على قوّة الأذهان التي عرفت الحمليات، إذ تنتهي منها إلى الشرطيات فتعرفها بما عرفته من الحمليات^{٤٣}.

ويني البغداديّ تخمين بعض الشراح القائل: إنّ أرسطو صنّف في القضايا الشرطية كتاباً خاصاً.

نعمّق أرسطو في دراسة القضية الحملية، وجعلها تنقسم بدورها إلى ما يلي:

- قضية موجبة، قضية سالبة، والاختلاف بينها في الكيف.
- قضية جزئية، قضية كلية، والاختلاف بينها في الكمّ.

تتميّز الحملية إيجاباً وسلباً بحسب إثبات الحكم أو نفيه. بينما تختلف القضية الحملية عن الحملية الجزئية بالسور. ويشمل سور القضية أفراد الموضوع أو بعضهم. (كلّ، بعض، ليس كلّ). ولقد أعطى أرسطو هذا السور أهمية، فذكر أنه يقع في مقدّمة القضية، يحدّد كمّها بالرغم من كون موضوعها حدّاً كلياً شاملاً. وكان مثاله: الإنسان، الذي يشمل أفراداً عدّة، إذ وضعه في قضية من دون سور، ليؤكد أنّه لا يستطيع جعل القضية حكماً كلياً بالرغم من كونها ذات معنى كليّ، (الإنسان هو أبيض)، ولا بدّ في هذه القضية من القول (كلّ إنسان هو أبيض)^{٤٤}. وكلّ قضية غير محدّدة السور تأتي مبهمّة، وتعطي معنى الجزئية.

نستخلص من تقسيم أرسطو السابق أربعة أنواع من القضايا:

٤٢. تراجع لهذه النظرية كتاب:

Aristote, La métaphysique, 2^{ème} éd., Paris, Lib. Philon., 1932.

٤٣. البغداديّ، أبو البركات: المعبر في الحكمة، حيدرآباد الأيمن، إدارة جمعية دائرة المعارف النجافية،

ج ١، ص ١٥٥.

Aristote, Organon II, pp. 88 - 89.

- الكليّة الموجبة : كلّ إنسان أبيض
- الكليّة السالبة : لا إنسان أبيض
- الجزئية الموجبة : بعض الإنسان أبيض
- الجزئية السالبة : ليس كلّ إنسان أبيض^{٤٥}

ينتقل أرسطو بعد بحثه في أنواع القضايا وأصنافها ليعالج تقابلها، مركزاً على الصدق والكذب في القضيتين المتقابلتين. ووضع في سبيل ذلك مجموعة من القواعد والأحكام الثابتة. فنمت الاستعادة منها بالجدال والردود على الخصم، ووضعت على ضوئها قواعد فنّ المناقشة^{٤٦}، ومنهج السياق المنطقي. ممّا غدّى الحجاج الناشط في عصره. ودارت معالجته في تقابل القضايا حول محور مهم يتّين من خلاله البعد المنطقي، ومؤداه انقسام القضية الحملية إلى نوعين: حملية بالاسم والمعنى، وحملية بالاسم فقط. وكان أرسطو قد مهّد للتقابل والتضاد، فلذكر أنّ حدّ الصحة ليس مضاداً لحدّ المرض، وكذلك الفضيلة والرذيلة. ولا يعني ذلك أنّه لم يعقد فصلاً في تضاد الحدود، فقد عقده وبيّن تضادها. إنّما الذي يعيننا هنا تأكيداً على أحكام الصدق والكذب في القضايا المتقابلة وليس في الحدود^{٤٧}. واشترط أرسطو في القضيتين المتقابلتين وجود الموضوع نفسه والمحمول نفسه، (كل إنسان أبيض) (لا إنسان أبيض). فقصده معنى الموضوع نفسه واسمه نفسه. والحال ذاتها بالنسبة للمحمول. وقد قطع الطريق بهذا على إمكانية استعمال اسم سالب أو مقابل للاسم في المقدمة. فإذا استعملنا مثلاً في المقدمة (العدل) محمولاً، وقلنا: كل إنسان عادل، وقابلناها بكلّ إنسان جائر، عوضاً عن، لا إنسان عادل، نكون قد أدّينا المعنى فقط. ولكننا أبدلنا الجائر بالعدل ففتّرنا الاسم، رفض أرسطو هذا النوع من التقابل واعتبره يحتمل الشبهة^{٤٨}. ومرّد ذلك إصراره على تقابل القضايا بالمعنى والاسم معاً. وقد خشى من تغيير الحدود بين القضايا المتقابلة، ممّا يؤدّي إلى وقوع اللغة في تشابك

Ibid., p. 93.

Blanché, la logique et son histoire, p. 40.

Aristote, Organon I, p. 64.

Aristote, Organon II, p. 94, pp. 139 - 140.

الأسماء ودلالاتها على المعنى. ويتيح المجال لاحتمال التأويل والمقدمات الجدلية الموهبة.

- ونشير إلى أن تقابل القضايا يرتبط مباشرة في الصدق والكذب وأحكامها، والتي وضعها أرسطو واستند فيها إلى خلفية ارتباط الحدود بعضها ببعض مفهوماً وما صدقاً. إذ لم يتمكن من ذكر محمول يشمل الموضوع في القضية الأولى من دون أن يذكره نفسه بشموله في القضية المقابلة. وان فعل غير ذلك أخلّ بالجنس الكلي الذي تندرج فيه الأفراد والأنواع. واسم هذا الجنس المجرّد الواحد ومعناه الواحد هما اللذان يراعيان التقابل السلم بين القضيتين. وتنطبق الحال نفسها على المحمول الذي يشكل صفة ماهية للموضوع، إذ لا بدّ من ذكرها نفسها في القضية المقابلة. وإذا نظرنا في المسألة من جانبها المفهومي وجدنا ضرورة وحدة المعنى والاسم في كلّ من الموضوع والمحمول وعلى امتداد القضيتين المتقابلتين. وحتى لا نقع بحلّول مفهوميين مختلفين في الموضوع الواحد، أو نأخذ موضوعين مختلفين بالاستفراق في المحمول. وأكد أرسطو وحدة المعنى والاسم لحديّ القضايا المتقابلة محصلة كانت أو غير محصلة. ومثل الأخيرة: (لا إنسان عدل)، سلبها (ليس لا إنسان عدلاً)^{١٩}. وبهذا جعل الحدّ الواحد (لا إنسان). فارتدى التقابل صورته الشكلية، بغضّ النظر عن صحته الواقعية في وجود الاسم على مسمّى ما أو عدم وجوده. وقد أتاح هذا وضع مجموعة من الأحكام للقضايا المتقابلة، أي كانت هذه القضايا وحدودها، محصلة أو غير محصلة.

ذكر أرسطو أربعة أنواع من القضايا المتقابلة في مجمل عرضه وهي:

- التقابل بالتضاد : يقع بين الكلية الموجبة والكلية السالبة.
- التقابل بالتناقض : يقع بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو بين الكلية السالبة والجزئية الموجبة.
- التقابل تحت التضاد : يقع بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.
- التقابل بالتداخل : يقع بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة أو بين الكلية والجزئية السالبتين.

ملخص أحكامها : المتقابلتان بالتضاد لا تصدقان معاً وقد تكذبان ، وتحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان^{٥٠} . والمتقابلتان بالتناقض لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً .

المتقابلتان بالتداخل : إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية وإذا كذبت الكلية فالجزئية غير معروفة . إذا كذبت الكلية فالجزئية غير معروفة وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية .

ونورد أخيراً أنّ كتاب العبارة يعتبر المرحلة الثانية في سياق التأليف المنطقيّ الأرسطويّ . ولاسيّما أنّه يدور بمجمله حول الحكم ، بعد أن كان البحث في كتاب المقولات على التصوّر . وهنا تبيّأ النظرية الأرسطوية الأساسية في الاستدلال السلجستي ، عقب اكتمال التصوّر والحكم واستنادهما إلى بُعديّ المفهوم والمصدق وتداخل الأجناس والأنواع . إذ نجد أمامنا كتاب التحليلات الأولى .

القياس :

ينقسم بحث أرسطو في القياس إلى مقالتين : يعرض في الأولى إلى القياس وتفصيلاته . وتتناول الثانية شكل الاستنتاج وبعض الأقيسة الشبيهة بالسلجستي . وتشكّل القضية العنصر المهمّ في تركيب القياس ، وهي بحدّ ذاتها تحلّ إلى حدّين . وترد على أنواع ، منها البرهانيّ ومنها الجدليّ ومنها المحليّ القياسيّ . ويسمّى القياس قياساً كاملاً إذا لم يحتاج إلى زيادة على المقدّمات التي ألفَ منها^{٥١} .

وقد تناول أرسطو في التحليلات الأولى عكس القضايا قبل تناوله مسائل القياس ، تمهيداً لردّ أشكال القياس إلى الشكل الأوّل ، وبلورة لخلفية المفهوم والمصدق في الاستدلال . فذكر أنّ القضايا بأنواعها الأربعة تنعكس بعد جعل موضوعها محمولاً ومحمولها موضوعاً ، منها ما يصحّ ومنها ما لا يصحّ عكسه^{٥٢} ، وملخصها ما يلي :

^{٥٠} Ibid., pp. 90 - 91.

^{٥١} Aristote, Organon III, Les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1971, p. 5.

^{٥٢} Ibid., pp. 6 - 9.

الكليّة السالبة تنعكس إلى كليّة سالبة: لا شيء من اللذة خير، لا شيء من الخير لذة.

الكليّة الموجبة تنعكس إلى جزئية موجبة: كلّ لذة خير، بعض الخير لذة.
الجزئية الموجبة تنعكس إلى جزئية موجبة: بعض اللذة خير، بعض الخير لذة.
الجزئية السالبة لا عكس لها.

استندت عمليّة العكس السابقة إلى أخذ الموضوع والمحمول بالاستفراق. نجد مثلاً أن موضوع الكليّة المعكوسة (بعض الخير) مأخوذ بالاستفراق في اللذة، بينما هو غير مأخوذ في الكليّة الموجبة من المقدّمة، لأنّه كان محمولاً. ونزولاً عند ذلك عكست الكليّة الموجبة إلى جزئية موجبة. وكما لا نجعل حدّاً مستغرقاً في النتيجة وغير مستغرق في المقدّمة.

إنّقل أرسطو بعدها، فعدّد أنواع القياس الحملّيّ وذات الجهة، والذي يمكن تمييزه تبعاً لنوع مقدّماته حمليّة كانت أو ذات جهات.

تقوم العلاقة البنيويّة في القياس على عمليّة التداخل أو التضمّن بين حدود المقدّمات. ويقول أرسطو: «عندما توجد ثلاثة حدود لها علاقة بعضها ببعض، بحيث يكون أصغرهما موجوداً في كلّ الأوساط والأوسط موجوداً في كلّ الأكبر أو غير موجود في شيء منه، فعليه يوجد ضرورة بينها لتشكيل قياس كامل»^{٥٣}. وقد استند في تداخل الحدود وتضمّنها على بعد الماصدق. إذ جعل الحدّ الأكبر بمثابة الجنس الذي يشمل الأوساط، ومن ثمّ الأصغر. ولم تقتصر العلاقة في القياس على التضمّن والشمول، بل استندت أيضاً على الاستفراق وكمون المفهوم في الموضوع^{٥٤}، إذ يكون الأخير مستغرقاً بالمحمول.

تتلخّص شروط تركيب القياس الحملّيّ بما يلي:

١. أن يتألّف القياس من مقلّمتين ونتيجة^{٥٥}.

Ibid., p. 13.

٥٣

Ibid., pp. 20 - 21.

٥٤

Ibid., pp. 126 - 129.

٥٥

٢. أن يتألف القياس من ثلاثة حدود^{٥٦}، أصغر وأوسط وأكبر، ويكون الأوسط مُكْرَرًا في المقدمتين.
 ٣. لا نتاج من جزئيتين وإذا كانت إحدى المقدمات جزئية فقد تكون النتيجة جزئية^{٥٧}.
 ٤. لا نتاج من سالتين وإذا كانت إحدى المقدمات سالبة فقد تكون النتيجة سالبة^{٥٨}.
 ٥. يجب أن يؤخذ الحد الأوسط بالاستفراق مرّة على الأقل في إحدى المقدمتين.
 ٦. يجب أن لا يؤخذ حدّ بالاستفراق ضمن النتيجة ما لم يكن مأخوذاً بالاستفراق في المقدمة.
- يُعتبر أخذ الحد الأوسط بالاستفراق مرّة على الأقل في إحدى المقدمتين الدليل الواضح على تصوّر أرسطو كيفية ربط الحدّين الآخرين، استناداً إلى المفهوم. ونشير تلخيصاً إلى قواعد الاستفراق المستخلصة حتى تُضغ المسألة، حسب المسطح التالي:

نوع القضية	الموضوع	المحمول
الكليّة الموجبة	مستغرق	غير مستغرق
الكليّة السالبة	مستغرق	مستغرق
الجزئية الموجبة	غير مستغرق	غير مستغرق
الجزئية السالبة	غير مستغرق	مستغرق

إختلاف المناطق في تفسير لتضمّن أرسطو الحدود واستفراقها : فمنهم من اعتبر أن الاستفراق يُنظر إليه من خلال تضمّن الجنس الأشمل لنوعه، والأخير أحد أفراده. بحيث يدخل النوع استفراقاً في الجنس. ومنهم من نظر إلى المسألة أنها بالعكس،

Ibid., pp. 126 - 127.

٥٦

Ibid., pp. 18 - 19, pp. 123 - 125.

٥٧

Ibid., pp. 18 - 19, pp. 123 - 125.

٥٨

فيؤخذ الشيء بالاستفراق أي تحلّ الصفة أو المفهوم في الشيء. واستعملنا نحن الاستفراق تعبيراً عن المفهوم (Compréhension)، والتضمّن والشمول تعبيراً عن الماصدق (Extension)، كما لا يمكن الجزم في خلفيّة أرسطو مفهوميّة كانت أو ماصدقيّة. لكنّ اليّن تماماً في عرضه للشكل الأوّل وجود الخلفيّتين. فهو يتحدث تارة عن ارتباط الحدّ بالحدّ الآخر من خلال كون أحدهما مأخوذاً بالاستفراق في الصفة والماهيّة، وعن تضمّن الحدّ للحدّ الآخر وشموله له تارة أخرى^{٥٩}. وعندما تكلم في الشكل الثاني وفي طبيعة السلب كان عرضه يوحى تماماً بتزج الصفة والماهيّة. ولم يترك مجالاً لتفسير الترابط على أساس التضمّن والأفراد المندرجة، بل على أساس حمل الماهيّات ونزوعها^{٦٠}. والأخذ بالاستفراق في حال القضايا الموجبة، إنما يكون حينما يستحيل وجود جزء من الموضوع لا تحمّل عليه الصفة. بينما يكون في حال السلب، حين يقال ليس المحمول مقالاً على أي جزء أو كلّ من الموضوع. ويمكن صياغة هذه المسألة العويصة في ما يلي: صفة الصفة صفة للشيء نفسه، ورفع الصفة رفعها عن الشيء نفسه. والمحمول على الكلّ محمول على البعض نفسه، وغير المحمول على الكلّ غير محمول على البعض. ويوحى الكلام الأخير بهذا الالتباس الذي اختلط فيه الأمر على الباحث^{٦١}، كيف يكون هناك إطلاق صفة، وكيف نحكم بهذا الإطلاق على الجزء والبعض؟. لذلك نقول بوجود البعدين عند أرسطو.

وكان أن عرض قياسه على ثلاثة أشكال رئيسة، لكلّ منها شروطه الخاصّة. لكنّها تخضع لقواعد القياس كلّها، وتتميّز بعضها عن البعض بحسب موقع الحدّ الأوسط فيها.

وضع أرسطو الأشكال الثلاثة تبعاً للترتيب التالي:

^{٥٩} Ibid., pp. 13 - 14.

^{٦٠} Ibid., p. 21.

^{٦١} الشارح، علي سامي، المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى مصورنا الحاضرة، القاهرة، دار المعارف.

الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث ^{٦٢}
أكبر أوسط أوسط أصغر أكبر أصغر	أوسط أكبر أوسط أصغر أكبر أصغر	أكبر أوسط أصغر أوسط أكبر بعض الأصغر

لكن هذا الترتيب^{٦٣} ما لبث أن عدل المنطقة عنه واتبعوا الترتيب الذي سنعرضه لاحقاً.

وسأعطي مثلاً عن الشكل الأول لتوضيح الترتيب: متنفس خاصة الحيوان، الحيوان خاصة الإنسان، فالمتنفس خاصة الإنسان. ويمكن أن يتعجب دارس المنطق من هذا الترتيب، لكن هذه الأشكال تعبر عن حقيقة ما ورد عند أرسطو في عرضه لكل شكل، قبل الدخول في شروط كل منها. ويظهر لنا هذا الترتيب الجانب الاستفراقي، بحيث يحل الأكبر في الأوسط والأوسط في الأصغر. مما يؤدي بالنتيجة إلى حلول الأكبر، أي الماهية والصفة، في الأصغر، بحسب الشكل الأول. بينا رتب المدرسيون الأشكال الثلاثة على الطريقة التالية، والتي شاعت فيما بعد. وهي تستند إلى تضمن الأوسط في الأكبر والأصغر في الأوسط، وبالتالي في الأكبر نتيجة. ولأنهم فهموا المنظر من المنظار الماصدمي:

الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث
أوسط أكبر أصغر أوسط أصغر أكبر	أكبر أوسط أصغر أوسط أصغر أكبر	أوسط أكبر أوسط أصغر أصغر أكبر

ويصبح المثال الذي أعطيناه : الحيوان متنفس ، الإنسان حيوان ، فالإنسان متنفس .

يشترط أرسطو في تركيب الشكل الأوّل شرطين :

١ . أن تكون المقدمة الصفري موجبة^{١٤} .

٢ . أن تكون المقدمة الكبرى كلية^{١٥} .

أما سبب الشرط الأوّل فهو التالي ، إذا لم تكن الصفري موجبة لكانت سالبة ، ممّا يعطي نتيجة سالبة . ونعلم أنّ محمول القضايا السالبة يكون مستغرقاً حسب المسطح الذي عرضناه والذي يلخص قواعد الاستغراق . بينا يكون هذا المحمول في المقدمة غير مستغرق ، بحسب المسطح ، لأنّه محمول لقضية موجبة . فلا يمكن استغراق حدّ بالنتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدمة . وتفصح شروط أرسطو هذه وشروحها^{١٦} ، المجال للتفسير الماصدقيّ . ومؤداه أنّه لا يمكن جعل حدّ يشمل ويتضمّن الآخر بدون أن يكون شاملاً أيضاً بالمقدمة . وحتى لا يحكم على الكلّ بالنتيجة بدون الحكم على الكلّ في المقدمة .

وسبب الشرط الثاني ، أنّ المقدمة الكبرى إن لم تكن كلية فهي جزئية . وإذا عدنا لمسطح قواعد الاستغراق فلنأنا نجد ، محمول القضايا الموجبة غير مستغرق ، وهو الأوسط في الصفري - نتيجة الشرط السابق والقاضي بالإيجاب الصفري - . والقضايا الجزئية موضوعها غير مستغرق أيضاً ، وكنا قد فرضنا الكبرى جزئية . فهذا لم يكن الأوسط مستغرقاً لا في الكبرى ولا في الصفري ، ممّا يؤدي إلى خلل في تركيب القياس استناداً إلى القواعد المستخلصة والمعروفة . وتبيح شروح أرسطو أيضاً النظر للسؤال من خلال الماصدق ، إذ لا يقوم الأوسط بدور الربط بين الحدّين ، أي بفعل التضمّن والدخول الشموليّ مرّة على الأقلّ في أحد الحدود لربطه بالآخر .

ينتج الشكل الأوّل أربعة أضرب : الكليّ والجزئيّ في حاتّي الإيجاب والسلب ، لذا يسمّى شكلاً كاملاً^{١٧} .

Ibid., p. 17.

Ibid., pp. 16 - 17.

Ibid., pp. 15 - 20.

Ibid., p. 16.

يشترط أرسطو في تركيب الشكل الثاني شرطين^{١٨} :

١. أن تكون إحدى المقدمتين سالبة^{١٩}.

٢. أن تكون المقدمّة الكبرى كَلْبَةً^{٢٠}.

وضع أرسطو الشرط الأوّل لأنّ المقدمتين إن كانتا كلتاهما موجبتين فإنّ الأوسط وهو محمول فيها معاً سيكون غير مستغرق بحسب المسطّح - القضايا الموجبة لا يكون محمولها مستغرقاً -.

وأخذ بالثاني لأنّه : إذا كانت النتيجة سالبة ، لأنّ إحدى المقدمتين سالبة تبعاً للشرط الأوّل ، فإنّ الحدّ الأكبر فيها مستغرق. بينما يكون الأكبر موضوعاً في المقدمّة الكبرى ، مما يستلزم كَلْبَتِهَا ، كون القضايا الكَلْبَةُ موضوعها مستغرق بحسب المسطّح. وهذا الشكل لا ينتج سوى النتائج السالبة ، وله أربعة أضرب .

وقد اشترط أرسطو في تركيب الشكل الثالث شرطين أيضاً :

١. إيجاب المقدمّة الصغرى .

٢. أن تكون النتيجة جزئية^{٢١}.

اعتمد أرسطو الأوّل مستنداً إلى مراعاة الاستفراق ، والذي تكلمنا عنه في الشكل الأوّل. وأراد الثاني بناء على ما يلي : لمّا كانت الصغرى موجبة ، فإنّ الحدّ الأصغر محمولها^{٢٢} غير مستغرق بحسب المسطّح. ولا يجوز أن يكون مستغرقاً في النتيجة . لأنّه كيف يؤخذ الموضوع كلياً في النتيجة ؟ وهو غير ذلك في المقدمّة . لذا ينحتم أن تكون النتيجة جزئية لأنها تلك الوحيدة فقط التي لا يكون موضوعها مستغرقاً ، وهو الحدّ الأصغر هنا . لا ينتج هذا الشكل سوى النتائج الجزئية ، وهو غير تام^{٢٣} . ولم يُشِرْ أو يعترف أرسطو بشكل رابع للقياس . لكنّه قال بإمكانية الاستتاج

Ibid., pp. 22 - 29.

.٦٨

Ibid., p. 23.

.٦٩

Ibid., pp. 26 - 27.

.٧٠

Ibid., pp. 32 - 37.

.٧١

.٧٢ أنظر موقعه في الشكل.

Ibid., p. 38

.٧٣

من الشكل الأول بطريق غير مباشر. وهذا ما سماه الأشكال غير المباشرة للقياس^{٧٤}. وقال بإمكانية الاستنتاج من الشكلين الآخرين. لكن الاستنتاج من الأول وحده يُغيّر موقع الحد الأوسط. بينما يبقى الأوسط نفسه في الاستنتاج من الشكلين الآخرين. وقد يتم الاستنتاج من الأول بعكس النتيجة عكساً مستوياً، أو بعكسها عكساً مستوياً مع وضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى، فينتج من ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأول. ولم يعرف الشكل الرابع حتى جالينوس، الذي اقترن باسمه. ويقال إن ثيوفراستوس، تلميذ أرسطو، تحدّث عن الشكل الرابع واعتبره قلباً للأول أو غير مباشر له^{٧٥}.

ولم يضع أرسطو ما سبق ذكره من ترتيبات وأشكال مختصرة ومكثفة، كما لم يحدّد خلقيات الاستفراق. إنّما كان عرضه في التحليلي الأول بطريقة إعطاء المثل، ثم يحدّ بعدها إلى إثبات صحة المثال أو عدمها، مستعملاً كلّ أنواع القضايا من ناحية الكم والكيف في كلّ شكل. فيخرج بمصر الأشكال الصحيحة، ويستخرج من جاء بعده الشروط. وقد ردّ أرسطو أشكال القياس إلى الشكل الأول، وذلك بالانعكاس، أو بالخلف، أو بردّ نتائج كلّ شكل إلى إحدى نتائج الشكل الأول^{٧٦}، كون الأخير ينتج كلّ أنواع القضايا. وذكر القياسات ذوات الجهة في التحليلي الأول، وهي المؤلفة من مقدمات ذوات جهات. وفيها يعرّض إلى تأليف الوجودي والاضطراري والممكن، وعلى امتداد أشكال القياس الثلاثة^{٧٧}. وتطرّق للقسمه، وهي قياس ضعيف، إذا رأى أنّ القسمه تأخذ الحد الأوسط على أنّه أكبر. ولقد أكّد في نهاية مقاله الأولى، التي عالج فيها بنية القياس، على مجموعة ضوابط، حدّد فيها القياس وحصره. ثم ردّ كلّ التحليلات إلى أشكال القياس، وأشار بوضوح إلى ردّ معظم أقيسة الشكلين الثاني والثالث إلى الضريين الأولين من الشكل الأول^{٧٨}. ونذكر أهمّ تعديدهات وضوابطه على الشكل التالي:

Ibid., pp. 39 - 42.

٧٤

Blanché, *La logique et son histoire*, p. 57.

٧٥

Aristote, *Organon III*, pp. 40 - 42.

٧٦

Ibid., pp. 23 - 43.

٧٧

Ibid., pp. 189 - 190.

٧٨

- يجب فحص المقلمة الكبرى والصغرى والانتباه لحذف أو إضمار إحداهما^{٧٩}.
- تعتبر المقدمتان حجراً أساسياً في ردّ الأقيسة إلى أشكالها، ومنها تبيين موقع الحدّ الأوسط وشكل القياس.
- يجب أن يُراعى الكمّ في المقدمات، حتى لا تكون الحدود متوهمة وموهمة.
- يجب أن يكون الحدّ الأوسط واحداً في المقدمتين، حتى لا تكون لدينا أربعة حدود.
- يجب أن يحدّد نوع الحمل، بمعنى أن نلاحظ إذا كانت المقدمّة حملية أم ذات جهة.
- لا يمكن التعميم في النتيجة، إذا لم تكن الحال هكذا في المقدمّة. - هذا ما يُقال عنه، إنه لا يجوز أن نقول شيئاً مقولاً على الآخر في النتيجة ما لم يكن مقولاً على هذا الكلّ في المقدمّة^{٨٠}. - أي لا يجوز أن تتجاوز حدود النتيجة حدود المقدمتين.
- يلور بحث أرسطو في المقالة الثانية من التحليلي الأول حول محورين.
- أولهما: نتائج القياس صدقاً أو كذباً.
- ثانيهما: بعض أنواع الأقيسة والتعليلات القريبة من القياس السلجستي.
- ستعرض للمحور الأول في البداية، ولما قاله من كذب المقدمات الذي ينتج صدق النتيجة أو العكس، لنبيّن صورتيه السلجستي.
- الصدق والكذب في الشكل الأول:
- لا ينتج من مقدمات صادقة نتيجة كاذبة.
- يمكن أن نستنتج من مقدمتين كاذبتين نتيجة صادقة بالواقع فقط^{٨١}.
- إذا كانت المقدمّة الثانية كاذبة استناداً إلى قضيتها المقابلة الصادقة، فالنتيجة صادقة^{٨٢}. وتكون النتيجة هكذا، في حالتي ورود القضية الثانية كلية أو جزئية.
- وحتى يتبلور الأمر ويتضح سنضع مسطّحاً يبيّن أحكام الصدق والكذب في

Ibid., p. 164.

٧٩

Ibid., p. 183.

٨٠

Ibid., p. 211.

٨١

Ibid., p. 212.

٨٢

القضايا المتخابلة ؛ لما يعكسه ذلك من أثر وتبسيط في إدراك الصدق والكذب بالقياس .

التقابل تحت التضاد

ج م	ج س
كاذبة	صادقة
صادقة	غير معروفة

التقابل بالتضاد

ك م	ك س
صادقة	كاذبة
كاذبة	غير معروفة

التقابل بالتناقض

ك م	ج س	ك س	ج م
صادقة	كاذبة	صادقة	كاذبة
كاذبة	صادقة	كاذبة	صادقة

التقابل بالتداخل

ك م ←	ج م ←
ك س ←	ج س ←
صادقة	صادقة
كاذبة	غير معروفة
كاذبة	كاذبة
غير معروفة	صادقة

ينطلق أرسطو من هذه الأحكام ليثبت صدق النتائج في القياس أو كذبها ، تبعاً لما ذكرناه سابقاً . وسنورد توضيحاً لبعض الأمثلة :

آب مقدمة كبرى كلها كذب
 آج صادقة
 آح النتيجة كاذبة .

نُرجع ذلك إلى السبب التحليلي التالي : إنَّ (آب) كاذبة و (ليس آب صادقة ، كما هو مبين بالتضاد. فتغلو النتيجة (ليس آج). بينما النتيجة (آج) ، كاذبة إذاً. وبمعنى آخر كل صدق لسلب الأكبر عن الأوسط يؤدي إلى كذب إثبات الأكبر على الأصغر في النتيجة. لهذا قلنا عندما تكذب الكبرى تكذب النتيجة^{٨٣}. وتستند هذه الأحكام إلى مسطح التقابل.

مثل آخر: إذا كانت آب صادقة.

ب ج	كاذبة ،
آ ج	صادقة

لأنه إذا أخذت (آ) في كلِّ (ب) و (ب) في بعض (ج) فالنتيجة (آ) في بعض (ج) صادقة. إذ يقابل كذب الجزئية ، بحسب المسطح السابق ، كلية معروفة. وربما صدق الحكم في النتيجة على البعض ، من غير البعض الذي ارتبط في مقدّمة (ب ج) الكاذبة. ويمكننا أن نختصر لوحة للشكل الأوّل في هذه الطريقة :

النتيجة	المقدّمة الصغرى	المقدّمة الكبرى
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ص	ك	ص

لن نكرّر الأمر في الشكل الثاني^{٨٤} ، بل سنعطي النتيجة مختصرة في هذا المسطح .
والأمر نفسه في الشكل الثالث^{٨٥}.

Ibid., p. 212.

Ibid., p. 216.

Ibid., pp. 220 - 221.

٨٣

٨٤

٨٥

الثالث

النتيجة	الصغرى	الكبرى
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ص	ك	ص
ص	ص	ك

الثاني

النتيجة	الصغرى	الكبرى
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ص	ص	ك
ص	ك	ص

نستخلص مما سبق وجود الاتجاه الشكلي في القياس الأرسطوي، وقلة اهتمامه بالصدق الواقعي المادي التجريبي. ولهذا أطلق على القياس السلجستي القياس الصوري، فهمة كان التوافق مع ذاته الممثل بالقواعد الصورية. وقد استند المسلمون إلى هذه الأبعاد، واعتبروا هذا القياس آلة شكلية تصمم الذهن عن الخطأ، أو معياراً للعلم، بالإضافة إلى أبعادهم الخاصة التي سنها لاحقاً عند الغزالي.

وسنطالع في المحور الثاني من المقالة الثانية على البرهان الدوري والقياس بالخلف والتعليلات القريبة من القياس. وكان أرسطو قد عرضها جميعها في التحليلي الأول. يجعل البرهان الدوري نتيجة القياس مقدّمة في قياس جديد معدّ للبرهنة. ويشبه قياس الخلف البرهان السابق نسبياً. إذ يتركّب من وضع نقيض نتيجة القياس القديم مقدّمة، يضاف إليها مقدّمة ثانية^{٨٦} للحصول على نتيجة قياس جديد. ويختلف قياس الخلف عن البرهان الدوري في كونه لا يأخذ بنتيجة القياس الذي تمّ قبله، مثلما يفعل البرهان الدوري^{٨٧}.

Ibid., p. 258.

.٨٦

Ibid., p. 258.

.٨٧

يستخدم هذا القياس عند المتكلمين لمهاجمة الخصم والدفاع عن العقيدة. ويمكن مراجعة عدّة مصادر في علم الكلام للتأكد من تبني هذا القياس. وأشهرها: الملل والنحل ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني. ومقالات الإسلاميين لأشعري. والفرق بين الفرق للبخاردي. وشمس الإسلام لأحمد أمين. وقد وردت هذه المراجع في القائمة بالفهارس.

تنقسم التعليلات القريبة من القياس إلى قسمين : قسم يقبله أرسطو وقسم يرفضه . يبحث القسم المرفوض في مجموعة الأقيسة التي لم تراعى فيها قواعد القياس السلسلجتي ، إن كان لجهة طبيعة المقدمات والحدود وكيفية التداخل ، أو لجهة عدم مراعاة الكيف والكم . أمّا ما قبله أرسطو من الأقيسة فأهمته : الاستقراء والبرهان بالمثال .

أمّا الاستقراء : فيلخصه أرسطو بأنه الحكم على الكلّي بما يوجد في جزئياته من دون الوساطة^{٨٨} . بينما يحتاج القياس السلسلجتي إلى واسطة تربط بين الأصغر والأكبر من حدوده ، بعكس الاستقراء الذي ينتج الأكبر فيه من الأصغر^{٨٩} .

وأما البرهان بالمثال : فهو قياس جزئيّ على جزئيّ ، إذ يرتبط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر بواسطة حدّ شبيه للأصغر . وأعطى أرسطو مثلاً عليه قائلاً : « إن قتال المتأخمين مذموم ، مثل قتال أهل ثيبا لأهل فوقيا المذموم ، ولأنّ قتال المتأخمين مذموم ، فقتال أهل أثينا لأهل ثيبا هو قتال المتأخمين ، فإذاً هو مذموم »^{٩٠} . استخدام المسلمون قياس التمثيل ، ولاسيما في الأقيسة الفقهيّة ، وفي الأحكام المشابهة .

البرهان واليقين :

تدور كتب أرسطو المنطقيّة الباقيّة حول طبيعة المقدمات ، فهي تناول اليقين المنطقيّ . ويقرّر أرسطو في التحليلي الثاني ، أنّ لكلّ علم معرفة متقدّمة ، أي لكلّ علم مسلّمات ومعطيات ينتج عنها نتائج معيّنة . وتُسمّى هذه المسلّمات بالمسلّمات الموضوعية وضاعاً (Thèse) ، وتُسمّى أكسيوما ، أي بديهيّ ومتعارف^{٩١} .

يُعالج أرسطو القياس الجدليّ في كتاب الطوييقا . ويعتبره منتجاً لقضايا تتقدّمها مقدمات مزبّقة^{٩٢} . وتنحصر المعالجة في كتاب السوفسطيقا بأنواع الكلام ، الذي

٨٨. Aristote, Organon III, pp. 312- 313.

٨٩. عرف المسلمون الاستقراء ، واستعملوا الجزئيات الجزئية - ابن تيمية وعلي سامي النشار .

٩٠. Aristote, Op. cit., pp. 314 - 315.

٩١. أرسطو : منطق أرسطو ، التحليلات الثانية ، تحفيق عبد الرحمن بدوي ، الجزء الثاني ، القاهرة ،

الهيئة المصريّة ، ١٩٤٩ ، ص ٣١٥ .

٩٢. المرجع نفسه ، ص ٤٦٩ .

ينقسم بدوره إلى تعليمي وجدليّ وامتحانيّ ومباحك^{٩٣}. ثمّ يشنّ أرسطو هجوماً على السفسطة في آخر الأمر، معتبراً المشتغل بها كاذباً أو ضعيف الاعتماد^{٩٤}.

وبهذه اللمحة المقتضبة التي ركّزنا فيها على أسس المنطق والقياس السلجستي الصوريّ تحتّم الكلام في منطق أرسطو. وقد شكّل هذا المنطق بناءً شامخاً وقاعدة منطقيّة على مرّ العصور. فتأثّر به المسلمون، بل الشعوب والحضارات جميعاً. وخصوصاً تلك التي تعاطت بالفكر والفلسفة والرياضيات. وتجدر الإشارة إلى أن المنطق كان قد مرّ في مراحل عدّة، فأضيفت عليه الشروح والتحليلات إلى أن وصل العالم الإسلاميّ.

٢. تناول المنطق بعد أرسطو تلامذته، وأشهرهم:

ثيوفراسطوس: (القرن الثالث ق. م) حمل راية المذهب بعد أستاذه، وسعى في نشره وبسطه. وكان ثيوفراسطوس أوّل مَنْ أَلْحَقَ التلّفيق بأرسطو، ثمّ استمرّت المحاولة بشكل واسع فيها بعد^{٩٥}. فقد أكمل ما قاله معلّمه في المسائل المنطقيّة شارحاً، وأضاف إليه القضايا الشرطيّة^{٩٦}، ولاسيّما المنفصلة منها. وإنّ أوّل مَنْ ظهرت على أيديها هذه القضايا كانا ثيوفراسطوس وزميله أديموس (القرن الثالث ق. م)^{٩٧}.

وسنوضح الشرطيّ بالمثالين التاليين:

القضيّة الشرطيّة المتصلة: إذا كانت الشمس طالعة فالتهار موجود.

القضيّة الشرطيّة المنفصلة: إمّا أن يكون العدد شفعاً أو وترّاً. (أي مزدوجاً أو

مفرداً).

٩٣. المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ٧٤٨.

٩٤. المرجع نفسه، ص ٧٤٩.

٩٥. البستاني: دائرة المعارف، المجلد ٩، ص ٤٣٤.

Blanché, La logique et son histoire, p. 83.

٩٦.

وأيضاً النشار، علي سامي، المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص ٤٤٧.

٩٧. المرجع نفسه، ص ٤٤٨.

ويتركب القياس الشرطيّ من مقدّمة شرطية ومقدّمة حملية ، أو من مقدّمتين شرطيتين . وقد عنى ثيوفراسطوس بكتاب العبارة وركز على ، وقبس عن أرسطو تمييزه للقضايا بين محدّدة وغير محدّدة . واعتبر أن القضايا ذات الموضوع الجزئيّ والقضايا المهملّة فهي غير المهملّة^{٩٨} . وقد أعطى المسلمون مثلاً مشهوراً عن المهملّة (إنّ الإنسان لني خسر) . أكملت أعمال ثيوفراسطوس منطق أرسطو ، وخصوصاً تلك التي قدّمت القياس الشرطيّ والذي شكّل مع الحملّيّ بناء متكاملأً لنظرية القياس كلاً موحداً^{٩٩} .

الإسكندر الأفروديسي (٢٠٠ م) : وتسلّم الإسكندر المجموعة الأرسطية على ذلك النقط من التلفيق ، وكان الرجل آخر عظماء المشائين ... وأصائله الأرسطية لم تمنعه من أن يلتبس عليه المذهب الأرسطيّ الصحيح . فغيّر الكثير في ما خلفه أمامه من تراث فكريّ . وهو الذي شقّ الطريق بنوع خاصّ إلى ما ذهب إليه العرب^{١٠٠} . لم تعطِ أعمال الإسكندر أهمية في الترجمات العالميّة ، لكنّ الأرجح أنّه تناول مسائل القياس ، واعتنى بالشرطيّ منها ، كما أدخل الرمزية غالباً مكان الحدود والألفاظ في القضية . واستعمل للحدّ رمزاً وللقضية رمزاً . وظهرت لديه ثلاثة رموز ، ثالثها بدأه : بأنّ النتيجة إذا كذا . وهكذا انتقل القياس أو حساب القضايا من كلام قوانين إلى كلام رمزيّ للاستدلال^{١٠١} .

فورفورديوس السوريّ (٢٩٨ م) : إتجه اتّجاه أفلوطين (٢٧٠ م) حاملاً النزعة الماورائية الروحانية . واستند كلاهما إلى ما شاب آراء أرسطو والتلفيق الذي لحقه من شراحه ومدرسته . وسُمّي هذا : «فلسفة وساطية قائمة على رواسب المذاهب المتضاربة»^{١٠٢} ، وأطلق على ما أخرجه أفلوطين وفورفورديوس من تعاليم وأفكار اسم الأفلاطونية المحدثه ، لما خالط أعمالهما من مزج أرسطويّ أفلاطونيّ .

Blanché, *Op. cit.*, p. 84.

٩٨

Ibid., p. 89.

٩٩

١٠٠ البستاني ، دائرة المعارف ، المجلد ٩ ، ص ٤٣٥ .

Blanché, *Op. cit.*, p. 88.

١٠١

١٠٢ البستاني ، دائرة المعارف ، المجلد ٩ ، ص ٤٣٤ .

وضع فورفوربوس كتاب الإيساغوجي أو المدخل. وكان الكتاب «مدخلاً إلى كتاب المقولات المنحول لأرسطو، ثم إنَّ له شروحاً في شتى كتب المجموعة الأرسطية، ولاسيما في كلِّ كتب الأورغانون الذي كان هو الواضع لتنظيمه كلاً منطقياً»^{١٠٣}.

وعرِّف المدخل إسلامياً فذكره القفطي (٥٦٨ هـ / ١١٩٠ م) بأنَّه «المدخل إلى القياسات الحملية»^{١٠٤}. وقد شكَّلت أعمال فورفوربوس المنطقية تيمة لجهود نيوفراسطوس.

قسَّم فورفوربوس المقولات إلى: (الجنس، النوع، الفصل، الخاصّة، العرض). وألحقت كليّات فورفوربوس الخمس هذه بأرسطو، ونسب إليه تلفيقاً. وسنطوي لمحة عن كلِّ مقولة حسبما وردت عند فورفوربوس. وكان العرب والمسلمون قد أخذوا بهذه الكليّات الخمس وتأثروا بها في شروحهم المنطقية.

١. الجنس: هو مبدأ ما للأنواع التي تحته وهو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع^{١٠٥}.

٢. النوع: يقال للمرئب تحت الجنس (فالإنسان نوع للحي) «استرعى انتباه فورفوربوس الاختلاط والتعدّد بين الأجناس والأنواع، ممّا دفعه إلى أن يذكر جنس الأجناس ونوع الأنواع، وما بينها من حالة التوسّط. وقد شكّل جنس الأجناس أعلى الأجناس كلّها وليس له نسبة إلى شيء قبله»^{١٠٦}، أما نوع الأنواع فليس له نسبة إلى ما دونه، كونه نوعاً للأشخاص والأفراد. وتقع بين الاثنين حال التوسّط حلاًّ للتعدّد والاختلاط، إذ قال فورفوربوس عنها: «والتوسّطات للطرفين يسمّونها أجناساً بعضها تحت بعض، ويحملون كلّ واحد منها نوعاً وجنباً بالقياس إذا نسبوها إلى أشياء مختلفة»^{١٠٨}. واعتبر مقولات أرسطو العشر أجناساً، فصنّف كلّ

١٠٣. المرجع نفسه، ص ٤٣٤.

١٠٤. القفطي، علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، لبيخ، ١٩٠٣، (هرة فورفوربوس).

١٠٥. أرسطو، منطق أرسطو، ج ٣، ص ١٠٢٤.

١٠٦. المرجع نفسه، ص ١٠٢٧.

١٠٧. المرجع نفسه، ١٠٣٤.

١٠٨. المرجع نفسه، ص ١٠٣٠.

منها جنس أجناس. كان طابع نظرنه العامّ ماصديقاً. ونرجح أنّ تسلسل الأجناس العليا عنده انبنى على أساس اندراج الأصناف بعضها فوق بعض، بطريقة يشمل أعلاها ما تحته. مثلاً يضمّ الحيّ: النبات والحيوان والإنسان. ويضمّ الحيوان أنواع الحيوانات والإنسان. بينما يختلف الأمر عند أرسطو، الذي خالط تصنيفه للمقولات النظرة المفهومية إضافةً إلى الماصدق. وكنا قد ذكرنا ذلك سابقاً، وركزنا على طبيعة حمل المفهوم الأعلى على الأدنى، بحيث يكون الأخير مستغرقاً به.

ويرى بعضهم أنّ شرّاح أرسطو ومنهم فورفوروريوس والمشائفة الإسلامية سارت جميعها على المنهج الارسطويّ معتمدة الجانب الماصدقيّ، وتابعهم في العصور الحديثة هاملان^{١١٩}.

٣. الفصل: صفة ذاتية تميّز الأشياء من غيرها. ويُقال في الشيء أنّه يخالف غيره بفصل خاص^{١٢٠}.

ويذكر فورفوروريوس أمثلة توضيحية للفصل: (التنفّس، الحساس، الناطق). فيعتبر التنفّس والإحساس من الفصول الموقّمة لجوهر الحيّ، وهناك فصول متممة للأنواع. بحيث يتقسم الحيّ مثلاً للناطق وغير الناطق، فيختصّ الناطق بالإنسان ويقوم^{١٢١}.

٤. الخاصّة: صفة عرضية للنوع، تشكّل خاصّة هذا النوع. ويمثّل فورفوروريوس عليها بعدة أمثلة، منها (ذو الرجلين، والضحك) للإنسان^{١٢٢}.

٥. العرض: يقول فورفوروريوس فيه، ما يكون ويبطل من غير فساد الموضوع له^{١٢٣}. وللعرض مزية الصفة العامة لعدّة أنواع. وهو مغاير للفصل والخاصّة. كما أنّه ليس نوعاً، لأنّه صفة عرضية.

نختصر رأي فورفوروريوس: بأنّ الجنس يُحمل على أكثر مما يحمل عليه النوع

١٠٩. النشار، المطلق السوريّ، ص ٣٦٩.

١١٠. أرسطو، منطق أرسطو، ج٣، ص ١٠٣٦.

١١١. أرسطو، منطق أرسطو، ج٣، ص ١٠٤١.

١١٢. المرجع نفسه، ص ١٠٤٩.

١١٣. المرجع نفسه، ص ١٠٥٠.

والفصل والخاصة والمرض. كما أن الجنس سابق على النوع، أما الأمراض فلاحقة على الأنواع.

آثرت المدرسة الرواقية في المنطق وتميزت عن الشراح ببعض الجديد والمستحدث إلى جانب شرحها للمنطق الأرسطوي.

المدرسة الرواقية :

إشتهرت المدرسة الرواقية في أثينا. وكان قد أسسها زينون (٣٢٦ - ٢٦٤ ق.م). رفع الرواقيون لواء مذهب أخلاقي اشتهر بالفضيلة والطبيعة. وأخذ فلاسفة هذا التيار بالجهات منطوية مختلفة عن أرسطو في بعضها. ففهموا المنطق بمعناه الشامل، وأضافوا إليه الشعر والحطابة ثم توسعوا في الشروح اللغوية^{١١٤}.

يتكوّن العلم عند الرواقين « من دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات »^{١١٥}. ونادت الرواقية، انطلاقاً من هذا، بالحدّ اللفظي، فأصبح موضوع القضية عندها جزءاً مشخّصاً يُشار إليه بالبتان^{١١٦}. ويمكن القول إن هذه المدرسة جعلت من القضية نسبة بين شيئين ومعنيين، وليس بين ماهيتين. واعتبرت أوّل مَنْ أنشأ حساب القضايا. وقد اعتمدت بالقياس الاستثنائي، والذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة تتضمن نسبة بين حدثين، يُعبّر عن كلّ حدث منها بقضية حملية^{١١٧}.

وقد ذهب بروشارد، حديثاً، أبعد من ذلك، فبرهن على أن الرواقية، لم تتبن المنطق الأرسطوي. بل أنشأت منطقاً خاصاً بها ومشهوراً. ومما يمسك الخلاف بين المنطقيين صورة الخلاف بين الفيلسوفين الرواقية والأرسطوية. فبينما تعتمد الفلسفة الأرسطوية مسألتي الجوهر والماهية منطقاً ووجوداً، نجد الفلسفة الرواقية تعنى بالأفراد والوجودات المشخّصة. بحيث يشكّل المنطق تكاملاً معها في اتجاهه الاسمي، وفي

Blanché, La logique et son histoire, p. 91.

١١٤.

١١٥. كرم، بوسن، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٤.

١١٦. المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

١١٧. المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

تَبَيَّنَ للحدِّ اللفظي البعيد كلَّ البعد عن الجنس والماهية والكلِّيات. عندها يَتَمَيَّز الموجود عن الآخر من غير طريق اشتراكه بالماهية، إمَّا في كونه فرداً مشحواً لا يشبه الآخر^{١١٨}. ثمَّ يضيف: سلَّمت الرواقية بأنَّ الأفكار العامة - أي التصورات - ليست إلَّا أسماء، فلا يوجد في الواقع إلَّا الأفراد، أما الكلِّي فلا يوجد على الإطلاق^{١١٩}.

وأضافت الرواقية على المنطق ظاهرة أخرى، تجلَّت في استعمالها الأعداد رمزاً للقضايا بدل الحدود - المستخدمة عند أرسطو وتلامذته - . ومثالها في الأقيسة الشرطيَّة ما يلي :

١. إذا كان الأوَّل فالثاني، ولكن الأوَّل فالثاني إذاً.
 ٢. إذا كان الأوَّل فالثاني، ولكن الثاني فليس الأول إذاً.
 ٣. ليس في الوقت نفسه الأول والثاني، ولكن الأول فليس الثاني إذاً.
 ٤. إمَّا الأول وإمَّا الثاني، ولكن الأول فليس الثاني إذاً.
 ٥. إمَّا الأول وإمَّا الثاني، ولكن ليس الثاني فالأول إذاً^{١٢٠}.
- لقد استخدمت الرواقية الأعداد راميةً إلى القضايا الشرطيَّة، وجعلت القضايا هذه تتركَّب تارة من المتصلة وتارة من المنفصلة وطوراً من كلِّية مركَّبة فيها التضاد أو التناقض أو المفاضلة. هذا باختصار ما أسداه هذا المذهب، فأثار تياراً جديداً. ويقال إنَّ علماء أصول الفقه الإسلامي تأثروا به وتبنوا الحدَّ اللفظي خلال تقديم لمنطق أرسطو^{١٢١}. وقيل أيضاً إنَّ الرواقية وضعت البذور الأولى للمنطق الرياضي، يظهر ذلك من دعوتها إلى الأخذ بالعدد وبالحدِّ اللفظي، إلى جانب وضعها حساب

Blanché, *Op. cit.*, p. 94.

١١٨. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكرَي الإسلام، مصر، دار المعارف، ١٩٦٦،

ص ٤١. ويمكن مراجعة بعض المراجع التالية للتوسُّع :

- Hamelin, Octave, *Sur la logique des stoïciens*, l'année philosophique XII, 1901.

- Brochard, V., *La logique des stoïciens*, 2e étude, reproduit dans les études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris, Vrin, 1912.

Blanché, *Op. cit.*, p. 116.

١٢١. تقي الدِّين بن تيميَّة أحدهم. (القرن السابع الهجري) وراجع النشار السابق الذكر.

القضايا. «فرسل» مثلاً، يعلن في القرن العشرين أنّ الحدّ الحقيقيّ هو الحدّ اللفظي^{١٢٢}.

نتقل بعد هذا العرض لشرح أرسطو وللرواقية إلى ذكر كيفية وصول المنطق الأيدي العربيّة والإسلاميّة.

امتدّ تأثير الأفلاطونيّة المهدّدة إلى أئينا، وأشهر من مثلها هناك ابروقلس (٤٢٠ - ٤٨٥ م)، الذي شرح أفلاطون وأقليدس وضاع جزء من كتبه^{١٢٣}. وبلغ تأثيرها سورية أيضاً على يد بمبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م)، تلميذ فورفوروس. بينما استمرت في الاسكندرية، نقطة انطلاقها، حتى القرن السابع الميلاديّ، تاريخ دخول المسلمين إلى مصر.

وقد لحص الفارابي هذه الحقبة وما تلاها، وكيفية تشعب الفلسفة فقال: «انتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الاسكندرية إلى أنطاكية وبقى بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلّم واحد، فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعها الكتب. فكان أحدهما من أهل حرّان^{١٢٤}. والآخر من أهل مرو^{١٢٥}.

وأما الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي والآخر يوحنا ابن حيلان. وتعلّم من الحرّاني إسرائيل الأسقف وقويري وسارا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنا بن حيلان فأنّه تشاغل أيضاً بدينه. وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام فيها، وتعلّم من المروزي متى بن يونان وتعلّم^{١٢٦} من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه آخر كتاب البرهان^{١٢٧}.

وانتشرت إلى جانب مدرسة أنطاكية القريبة من بلاد فارس مدرستا: الرّها

١٢٢. رسل، برتراند، أصول الرياضيات، جدول، ص ١٢ وص ١٨.

١٢٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ١٩ - ٢١.

وأيضاً أوبريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام ج ١، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٠، ص ٥٩.

١٢٤. تقع شمال شرقيّ سورية وشمال غربيّ العراق على الحدود التركيّة بين دجلة والفرات.

١٢٥. وكانت مرو هذه عاصمة خراسان.

١٢٦. أي الفارابي.

١٢٧. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبعة القاهرة، ١٨٨٢، ج ١، ص ١٣٥.

ونصّيين في القرن الخامس الميلاديّ. إذ شكّلتنا محطّة للفكر اليونانيّ أيضاً. وسُمّي علماءها بالنساطرة والبعاقيّة، وقد سعوا في نقل التراث اليونانيّ إلى السريانيّة. إرتحل العلماء عن هذه المدرسة إلى بغداد. فظهر الفكر اليونانيّ باللغة السريانيّة من آثار الرّها وأنطاكية وحرّان، وانتقل امتداداً إلى العالم الإسلاميّ. مثلما دخل الفكر اليونانيّ، من آثار مرو بشوائب فارسيّة، العالم الإسلاميّ. وقد ترجم الأورغانون بالسريانيّة عام (٤٥٠ م)^{١٢٨}. «وكان هؤلاء السريانيّون ينقلون العلوم اليونانيّة بدقّة وأمانة، فيما لم يمسّ الدين المسيحيّ كالنطق والطبيعة والطب والرياضة»^{١٢٩}. ويمقب أحمد أمين على الأعمال السريانيّة وتأثيرها بالعربيّة فيما بعد، مشيراً إلى التزاوج بين الحضارات، معطياً المسألة فهماً متجرداً فيقول: «الآن نستطيع أن نفهم أنّ الثقافة اليونانيّة كانت منتشرة في العراق والشام والإسكندرية، وأنّ المدارس انتشرت على يد السريانيّين، وأنّ هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين... فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم في الملكة الإسلاميّة وتزاوجت العقول المختلفة، كما تزاوجت الأجناس المختلفة، فتج من هذا التزاوج الثقافة العربيّة والإسلاميّة...»^{١٣٠}.

١٢٨. البستاني، دائرة المعارف، المجلد ٩، ص ٤٣٧.

١٢٩. أمين، أحمد، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٤، ص ١٣١.

١٣٠. المرجع نفسه، ص ١٣١.

الباب الأول

استعراض الحدّ والقضية والقياس في كتب الغزالي المنطقية

شيد هذا الباب إطلالة على منطق الغزالي وشرحاً لأبحاثه. ولم يتطرق بالتحليل إلى خلفيات المنطق استيفاءً لما ورد عند الغزالي أولاً. فتم تصوير الوقائع القائمة في كتبه تمهيداً إلى ذلك التحليل.

وطوي الباب على ثلاثة فصول، وعلى الخط نفسه في التقسيم الكلاسيكي للمنطق: الحد والقضية والقياس. علماً أن كتب الغزالي المنطقية تطورت بتطور حياته، وتبدلت مع ميله الإسلامي والصوفي المتعمق. لذا فإن تغير مضامين كتبه يقترن ويتساق مع تطور نظره المعرفية، إبان شكّه وبقينه وخلال مراحل حياته جميعاً.

توطئة: الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٩ - ١١١١ م).

ولد الإمام أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي في طوس، في خراسان. فهو فارسي الأصل والمولد. وكان لطوس في تلك الحقبة مكانة في نفوس الناس. ففيها قبر هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ / ٧٨٦ - ٨٠٩ م)، وقبر الإمام الرضا (توفي ٢٠٢ هـ / ٨٢٣ م). وكانت تصل المدينة رياح التيارات الفكرية المتعددة، فنشطت بها حركات التصوف وزوايا التعليم.

كان والد الإمام قد حرص على تعليمه مع أخيه. ولما حضرته الوفاة عهد بها إلى صديق له من المتصوفة. فوفى بالعهد: أمانة توجيه الصبيان وتعليمها. وما لبث أن أرشدهما للالتحاق بالمدسة النظامية، التي أنشأها نظام الملك (توفي ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م) بعد أن ضاقت الأحوال بهذا المتصوف والمربي الوفي. فتابع الإمام تعليمه

١. نذكر المصادر والمراجع هنا مقتضبة نظراً لكثرتها، على أن فصلها كاملة في نيت المصادر والمراجع. طبقات الشافعية ج ٦ ص ١٩١، شذرات الذهب ج ٤ ص ١٠، وفيات الأعيان ج ٣ ص ٣٥٣، البداية والنهاية ج ١٢ ص ١٧٣، الكامل لابن الأثير ج ١٠ ص ١٧٣، تاريخ ابن الوردي ج ٢ ص ٢١، المنصر لأبي الفداء ج ٢ ص ٢٣٧، النجوم الزاهرة ج ٩ ص ١٦٨، الوافي بالوفيات ج ١ ص ٢٧٤، تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٧٥، كما يعتبر كتاب المنقذ من الضلال سجلاً لحياة الإمام العلمية. بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٧.

في النظامية، وتوجه بعدها إلى جرجان طلباً للاستزادة من العلم. ثم عاد بعدها إلى طوس يتمثل ما تلقاه ويفيد منه. وانتقل في عام (٤٧٠ هـ / ١٠٧٨ م) إلى نيسابور حيث التحق فيها إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ هـ / ١٠٢٩ - ١٠٨٦ م) وفي هذه الأثناء تلقى الأصول.

درس الإمام الحكمة والفلسفة والمنطق والجدل وفهم المسائل العلمية المختلفة وقصد بعدها نظام الملك في معسكره، فأعجب به وزير الدولة وقدمه وولاه التدريس في النظامية ببغداد عام ٤٨٣ هـ. وخرج بعدها عام ٤٨٨ هـ قاصداً الحج في الحجاز، بعد أن استتاب أخاه للتدريس فيها.

لم تكن غايته الحج فقط، إنما أراد في رحلته متنقلاً بعد أن عصفت به أزمة الشككية، وأدت به إلى التنقل والترحال زهاء عشر سنوات. ويقول بروكلمان عن هذه المرحلة من عمر الغزالي: «تخيّط برهة في دياجير شكوكية حادة، ظهر استعداده لها منذ شبابه الأول. - يؤيد هذا تأصل الشك في نفسية الغزالي وصولاً لليقين التام - وفيها هو يجوز هذه الأزمة الروحية، تمت له تجربة دنيبة حاسمة. فكما تحرك النبي لأداء رسالته بدافع الخوف من الحساب المرتقب يوم الحشر، هكذا عصفت بالغزالي أعاصير من الأسئلة حول الآخرة والبعث، فلما كانت سنة ١٠٩٥ م اعتزل منصبه السامي ببغداد وطلق يتنقل في البلاد...^٢. فقصد دمشق أولاً وأقام فيها، وما لبث أن انتقل إلى بيت المقدس فالحجاز. ثم أخذ يرحل ما بين دمشق وطوس، إلى أن استقر في بغداد مجددًا. فقد فيها مجالس علمية مختلفة متحدثاً عن كتابه: (إحياء علوم الدين). واستبدت رغبة العودة إلى الأهل والديار، فعاد إلى أسرته معتزلاً الحياة الاجتماعية. لكن الوزير فخر الدين بن نظام الملك قصده يرغب إليه التدريس في نظامية نيسابور. وألح عليه بعد انتشار صيته وعلو مكانته. فاستجاب الغزالي إلى ذلك، ولكن إلى حين. فقد آثر الرجوع إلى وطنه، وهناك ابنتى مدرسة قرب بيته لطلبة العلم، وحنانها للصوفية، ووافته المنية عام (٥٠٥ هـ / ١١١١ م) وهو في تمام رجولته.

٢. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة طرس والبطيحي، بيروت، دار العلم للملايين،

وصفه أستاذه أبو المعالي الجويني بأنه بحر مغدق لسعة معرفته . وقال عنه السبكي في الطبقات : « لا يعرف قدر الشخص في العلم إلا مَنْ ساواه في رتبته في نفسه . قال ، وإنما يُعرف قدره ، بمقدار ما أوتيته هو... »^٣ .

وقد شغل الغزالي أرباب الاستشراق فتحذثوا عنه . ومنهم مكدونالد الأميركي ، وكارادفو الفرنسي ، وأوبرمان الألماني ، وبلاسيوس الإسباني ، ورشيزر الإنكليزي ، وكذلك اهتم به نيكلسون وغولد زيهير . قال مكدونالد مقوماً إيّاه : « لا يسعنا إلا أن نقول ، إن الغزالي كان فقيهاً عظيماً ومتكلماً عظيماً وسياسياً عظيماً ، وأظنه رجلاً واحداً في ثلاثة ، مثلما لعب دوراً مهماً في المطلق »^٤ .

لُتسم عصر الغزالي بحياة سياسية واجتماعية مضطربة ، وبانحلال عسكري استولت فيه العناصر التركية على الحكم والجيش ، فأصبح الخليفة العوية بأيدي السلاجقة ، ومن قبلهم البويهيون . وكان السلاجقة سنة ، مما أثر في تقرب الغزالي من وزيرهم نظام الملك . وقابل هذا الحكم السلجوقي السني حكم الفاطميين الإسماعيلي في مصر ، وبه تحققت آمال الإسماعيلية بقيام مملكة^٥ . كما وانتشر الدرّوز ، وهم الأخوان الذين تفرّخوا عن الإسماعيلية^٦ ، في جبال لبنان وسورية^٧ .

نمت الخلافة في عهد نظام الملك بشيء من الرخاء ، وقد لاقى العلماء والفقهاء كلّ العطف من نظام الملك ، فنال الغزالي قسطاً وثيراً منه . ونشأت آنذاك النظاميات التي درّس فيها الغزالي . وقد أدّى مقتل نظام الملك بيد أحد أتباع الباطنية إلى أن يقف الغزالي من الباطنية موقف الردّ والتسفيه ودحض الآراء إلى جانب عوامل أخرى باعثة على موقفه منها . - إكتنفت زمن الغزالي مجموعة من التيارات والمذاهب المختلفة

٣ . السبكي ، ناج الدين ، عبد الوهاب ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٤ هـ ، ج ٦ ، ص ١٩١ .

٤ . Macdonald, Development of muslim theology jurisprudence and constitutional theory, New York, 1903, p. 4.

٥ . كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مرّوة وحسن قيسي ، ط ٢ ، بيروت ، هويدات ، ١٩٧٧ ، ص ١٣٥ .

٦ . المرجع نفسه ، ص ١٣٦ .

٧ . بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

والمضاربة أحياناً، فتأثر بها جميعاً: فمنها ما اعتنقها ومنها ما رفضها أو دفعها محاجاً. وتعتبر بعض كتبه سجلاً في الرد على الفرق وكشف زيفهم. وكانت قد امتشرت الفرق الباطنية إبان هذه الحقبة، وأظهرت عنفاً وتطرفاً كان من نتيجته التمزق السياسي وانفصال مضر عن الخلافة السنية كما ذكرنا. واتخذ غلاة الباطنية أسلوب الاغتيال السياسي ضد كل خصم للإمام المعصوم. وتوج الباطنيون تطرفهم بظهور الحشاشين فرقة من الفرق الإسماعيلية، تزعمها الحسن بن الصباح، - (زار مصر وتأثر بالدعوة الفاطمية وما لبث أن عاد إلى فارس (٤٨٢ هـ / ١٠٩٠ م) ينشر دعوته) - الذي تمركز في قلعة «الموت» قرب بحر قزوين اليوم^٨. وقد جعل ابن الصباح أتباعه: «درجات منهم المقربون ومنهم ما دون ذلك، وبيننا كان أفراد الطبقة الأكثر اتصالاً بحيون حياة إباحية، لا يحدّ منها أيّ من قيود الأخلاق أو الدين، كان أتباعهم ينشأون على أشدّ التعصّب وأغلظه...»^٩.

بينما اعتبر البعض فرقة قلعة الموت ظاهرة إصلاح في الحركة الإسماعيلية، ووجد كوربان في الحسن بن الصباح شخصية قوية شوّبتها النصوص المختلفة. ورأى أن هذا الرجل لعب دوراً عظيماً في تنظيم الفرق الإسماعيلية في إيران^{١٠}. إنعتقد الغزالي هذه الفرق وطرقها بشدة، حتى صنّفه البعض بحجة الإسلام المدافع عن السنة، وأحد دعاة الحكم السياسي السلجوقي ومفكره وأنصاره. وكانت السنة قبل الخلافة الفاطمية مذهب الحكّام السياسيين تقريباً، وانحاز إليها الأتراك لما تمثّل من معتد واضح ورسين «بتلام وعقولهم البسيطة، فأقبلوا عليها واعتنقوها»^{١١}. أثر في الغزالي أيضاً تيار الفلاسفة والتكلميين. قآراه ابن سينا كانت تموج في فارس وفي أرجاء الأمبراطورية الإسلامية قاطبة، يتداولها المثقفون والمفكرون. ونجد أن الفرق بين وفاة ابن سينا ومولد الإمام لا يتجاوز عشرين عاماً. وقد شكّل ابن سينا، والفارابي قبله، تياراً فلسفياً قوياً تبنّى الأرسطوية المزوجة بالأفلاطونية

٨. تقع ناحية رودبار على سافة ٥٠٠ كلم تقريباً إلى الشمال من قزوين.

٩. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٨٢.

١٠. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٥٨.

١١. بروكلمان، تاريخ الشعوب، ص ٢٧٢. وربّما قصد المترجم بالبسيطة مستحبة الرأي وحرمة اللدب

المهتمة ، وأطلق عليه تيار المشائبة الإسلامية . واكمل في عصر الغزالي تيار التيار الكلامي بعد أن ظهرت معظم آراء المعتزلة وشروحهم وحجاجهم الجدلي . وللمعتزلة مذهب في الحرية العقلية وفي قدرة العبد على الفعل . وقد هدأ الموقف الكلامي لتلقي الآراء والأفكار الدخيلة على الإسلام ، بعد أن أقر باستقلالية العقل ، وسار خطوات في تخليص التفكير من التباسه الدغماتي ، وتسليمه الإيماني المطلق . فخلق هذا روحاً نقدية ونظراً متجدداً ، كان لها الأثر القوي في دفع الفرد نحو الاختيار والانطلاق طلباً للرزق وسعياً في الإنتاج ، بدلاً من التوكل والحمول^{١٢} . ولا عجب في أن نرى عصر الغزالي يشهد نشاطاً تجارياً وعمرايياً بالرغم من الصراع والتمزق السياسيين . ولم يمتنع الغزالي مذهب الاعتزال كلياً ، بل وقف وسطاً بينه وبين الجبرية السنية متبنياً المذهب الأشعري الذي أنشأه : « أبو الحسن علي الأشعري - (توفي ٣٠٢ هـ / ٩٣٥ م) - غني بالتوفيق بين منهج المعتزلة الكلامي وبين تفكير السنة ، نجد نظام الملك يشجع هذه النزعة ... ويؤيدها...^{١٣} . ولعب هذا التشجيع دوراً مؤثراً في تبني الغزالي الأشعرية ، التي آلف فيها واعتبر أحد أقطابها . نادى الأشاعرة بنظرية الكسب الإنساني ، ومؤداهما رفض موقف السلف الذي يرى : أن الله يخلق كل أفعال العبد ، ورفض موقف المعتزلة القائل : أن العبد يخلق أفعاله . ومن ثم القول إن الفعل مخلوق لله الحر ، وإن العبد يكتسبه مختاراً بين مجموعة من الممكنات^{١٤} .

١٢ . تقابل روح الحمول روح التجارة والمغامرة وطلب السفر والعناء . وقد ظهرت بدورها قبل عصر الغزالي وفي أثنائه . ويمثّل كتاب البخلاء بصورة من طبقة مائة نشطة ومدخرة . كما تصوّر حكايات السندباد البحري رمزاً من المغامرات التجارية ، ولاسيما بين البصرة والمدن الأخرى . وذكر ، عبد العزيز الدوري : في كتابه مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، ط أول ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٩ ، ص ٣٧ وما بعد ، عن اضطرابات أصحاب صناعة النسيج ، ما يشير إلى ظهور الحرف والصناعات بشكل أولي . وتوافق ذلك مع الحرية العقلية والجد والاجتهاد . إذ لعب التفكير العقلي الحر دوراً منشطاً ، اعتمد به الفرد على ذاته . وتقرن ذلك بدور البروتستانتية وبما قاله ماكس فيبر عن أثرها وفاعليتها في ظهور الرأسمالية بأوروبا . وقد ارتكزت آراء الدوري السابقة على إجماع المؤرخين وذكرهم لظهور الحرف والنسج ، استناداً إلى المتظم لابن قيم الجوزي ، والكمال لابن الأثير ، وتاريخ الوزراء للصاهي ، ونجارب الأمم لابن مسكويه ، مع إشارتها إلى الأنظمة الضريبية الخاصة بهذه الحرف .

١٣ . بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٢٧٥ .

١٤ . الشهرستاني ، أبو الفتح محمد ، نهاية الإقطام في علم الكلام ، أو كسفورد ، يونيفرسيتي برس ، ١٩٣١ ،

فعلت المذاهب الفقهيّة والأصوليّة السنيّة فعلها في آراء الغزالي، وخصوصاً مذهب الإمام الشافعيّ (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٩ - ٨٢٥ م). وقد تلقى الكثير من الفقه والأصول على يد الجويني كما ذكرنا. لكنّ تفصيله وتجديده الأصوليين تأثراً بمطالعته المنطقيّة، إضافة إلى رغبته العارمة في القضاء على روح الإنحراف، والتي تفشّت في عصره على أيدي قضاة الشرع الذين نزعوا إلى استغلال مناصبهم^{١٥}. فدفع ذلك الغزالي إلى أن يتشدّد في قواعد الفقه، ويقيدّها بطرق الاجتهاد الصارمة التي وضع لها الأسس والمناهج، رافضاً الاستحسان وكلّ استدلال يخرج على النسق المعباري المنطقي^{١٦}.

إنجذب الغزالي بالتيار الصوفيّ الذي نضج واكتمل على أيدي المحاسبي (توفي ٢٤٣ هـ / ٨٥٨ م) والبسطامي (٢٦١ هـ / ٨٧٤ م) والحلاج (٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م)^{١٧} وأبي طالب المكيّ (٣٨٦ هـ / ٩٩٧ م). وانتشرت التكايا والفرق الصوفيّة في عصره بشكل كبير، فاختلط سلوكها بمعارف صوفيّة وآراء فلسفيّة وكلاميّة. بل سلك بعضها طريقاً عملياً يعتمد (الدروشة) ويستخدم الوسائط من صياح ورقص وإنشاد: «والحق أنّ تعاطي المنهات كان فاشياً في الحلقات الصوفيّة...»^{١٨}. وقف الغزالي من كلّ هذه التيارات موقفاً وسطاً، باستثناء موقفه المعارض للباطنيّة. فقد توسّط السلف وعقليّ الإسلام. ووقف وسطاً بين الشيعة والسنة سياسياً و ضد غلاة الباطنيّة. وارتبط بموقف فكريّ وساطيّ بين الأدلّة الإيمانيّة المسلّمة تسليماً مطلقاً، وبين مناهج البحث والنظر المنطقيّة العقليّة. وهو يقول في ذلك: «فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد. لأنّ برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع ولا يهتدي إلى الصواب، ومثل العقل البصر السليم عن الآفات والإدواء. فالمرض عن العقل مكثفاً بنور القرآن كالمعرض لنور

١٥. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٨٠.

١٦. سفّصل ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني.

١٧. أفرد الغزالي كتاب مشكاة الأنوار للدفاع عن بعضهم.

١٨. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٨٢.

الشمس مغمضاً الأوجان»^{١٩}، وعلى الرغم من هذه الوساطية، فإن الغزالي تأثر بجملة التناقضات السياسية والفكرية وخاض غارها، قناعات ومعاناة في أثناء رحلته العلمية. ولعب هذا التعدد والتفرق دوراً مؤزماً في نفسه، إذ تواجهت الآراء السنية الملتزمة بالآراء الباطنية الرافضة والمعارضة. وتواجه الفقه المرتبط في النصوص بالمنهج العقلي المجرّد والآراء الفلسفية العقلية، كما تقابلت الجبرية بالحرة المختارة اختياراً تاماً، والزهد المرتبط في الدين بالتصوّف المرتبط في التجربة الذوقية والمكاشفة الإلهية.

وقد ترك الغزالي كيباً في شتى هذه العلوم، وحلّ الكثير من معضلات المواجهة بالموقف الوساطي الذي تحدّثنا عنه. والذي يعيننا هنا مؤلفاته المنطقية، وهي بحسب تسلسل تأليفها التاريخي ما يلي:

أولاً - مقاصد الفلاسفة: تناول فيه آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا. ويعتبره بعضهم مقدّمة لكتاب نهافت الفلاسفة الذي ردّ فيه الإمام على دعاوى الفلاسفة من دون التعرّض لمسائلهم المنطقية.

ثانياً - معيار العلم: عرضت فيه آراء منطقية مختلفة، خالطها ميل إلى إيراد بعض المصطلحات والأمثلة الإسلامية.

ثالثاً - محكّ النظر: برزت فيه الآراء المنطقية أيضاً، لكنّ الغزالي طواها على آراء إسلامية، قالباً المصطلحات والأمثلة إلى مصطلحات وأمثلة أصولية تماماً.

رابعاً - القسطاس المستقيم: جعل الغزالي المنطق فيه مستمداً من منهج القرآن ودليل آياته. فاستخرج القياس من القرآن، واستعمل مصطلحات جديدة تفهيماً للمسلم وصهراً للمنطق في بوتقة إسلامية.

خامساً - المستصفى من علم الأصول: وفيه مقدّمة منطقية عرضت فيها قواعد المنطق وأبوابه، بما يتشابه مع ما كان في المحكّ. وشكّل ذلك مدخلاً لعلم الأصول الذي شرّحه الإمام في بقية الكتاب، متناولاً الجوانب الأصولية كافة، مركزاً على المعايير العقلية، وفيها تفصيل وتجديد وتأثر بالمنطق العقلي.

خرجت كتب الغزالي تبعاً خلال حقب حياته المختلفة. وتطوّرت من نقل للمنطق إلى تحويل له، وجعله أداة إسلامية، يستعان بها في الفقه والاجتهاد. وقد بدأ الغزالي ناقلاً منطق أرسطو عبر ابن سينا، وتدرّج إلى موقف بين المنطق والعلوم الإسلامية، حتى بلغ شأوه، فجعل المنطق علماً إسلامياً: منهجاً ومصطلحاً، وطبعه بسمات العقلية العربية والإسلامية. بحيث أطلقنا على هذه العملية اسم محاولة تطعيم المنطق بأصول الفقه.

كتب الغزالي مقاصد الفلاسفة في أثناء تلقّيه العلم، وفي طور التدريب في بغداد. وتنبأ للردّ على الفلاسفة نتيجة خطرهم على عقول الناس وإزاعتهم للمقيدة. لم يُميّز في المقاصد بين الحقّ والباطل، إنّها قصد فيه التزهيم^{٢٠}، وعرض النظريات تمهيداً لدحضها في كتاب آخر.

وجد الإمام نفسه محتاجاً إلى منهج عقليّ ومعياريّ فكريّ يدعم فيه الأصول الفقهيّة والتفكير الإيمانيّ، بعد أن تفهّم المنطق وسرده سرداً عاماً في مقاصد الفلاسفة. فكان له ما شاء، إذ عزل المنطق عن الأبحاث الفلسفيّة وأقرّه علماً معيارياً مزوجاً ببعض الخصوصيّات الإسلاميّة، جامعاً كلّ ذلك في كتاب سمّاه، معيار العلم. وتتابعت لديه عملية المزج فأكملت بكتاب محكّ النظر، وفيه إلباس المنطق حلّة إسلاميّة كاملة، بحيث حدثت عملية التطعيم تماماً. كان ذلك إبان تدريسه في بغداد وقيل ارتحاله عنها عام (٤٨٨ هـ / ١٠٩٦ م)^{٢١}.

رافقت أزمة الغزالي الشكّيّة النسبيّة، أزمة معرفيّة حاول أن يحلّها فيها كلّ تناقض بين عقيدتين أو موقفين تلقّاهما. فأبطل ما يخالف الدين على المستوى الطبيعيّ والإلهيّ، وهذّب ما استطاع من المنطق. ووجد أنّ اعتناقاً مزدوجاً للفلسفة العقلية وللدين يؤديّ بالفرد إلى الاضطراب المعرفيّ والنفسانيّ. فخرج بعدها بكتاب إسلاميّ الشكل والبنى والمعنى والاستعمال، هو القسطاس المستقيم^{٢٢}. وفيه تهذيب المنطق

٢٠. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصر، دار المعارف، ١٩٦١، ص ٣١.

٢١. يمكن مراجعة مقمّة الأب فكتور شلحت البسوي لكتاب القسطاس المستقيم، في الحاشية ص

١٥، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٩.

٢٢. المصدر نفسه، ص ١٥.

خلال الرد على الباطنية ودحض مقدماتهم الجدلية. وقد كتبه الإمام عام (٤٩٧ هـ / ١١٠٤ م) عقب تعمقه في المسألة المنطقية، واعتصار فكره فيها، موثقاً بينها وبين الدين الذي استخرج منه المنهج. كل ذلك إرضاءً للقارئ المؤمن وتفهماً له. ويعتبر موقت ظهور القسطاس موقت هدوه واستقرار معرفتي عند الشيخ. إذ كان قد وصل حينذاك إلى شيء من اليقين وثبات المعارف، مجتازاً المراحل الشكبية السابقة وتضارب الاتجاهات في ذهنه.

أفرد الإمام بعدها مصنفه المشهور المستصفي من علم الأصول، الذي ظهر عام (٥٠٣ هـ / ١١٠٩ م)^{٢٣}. وفيه أرسل أصول الفقه ناضجة، بعد أن تحرر من كل تأثير أصولي سابق. وعمل على مزج الاجتهاد بالمنطق، فظهرت آراؤه عقلية محضاً، تستند على نسق قياسي واستدلالي واضح. وقد جدّد وابتكر في الكثير من المسائل وكان أن مهّد لهذا الكتاب بمقدمة منطقية وضعها قبل عرض الأصول وجعلها مدخلاً له. بل جعلها مقدمة للعلوم كلها فقال:

«ولست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً...»^{٢٤}. ويُعتبر المستصفي نموذجاً للمرجعية، يقول فيه: «إن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»^{٢٥}. وتجدر الإشارة إلى أن الغزالي ألف في الفقه قبل ذلك (المنخول وشفاء الغليل)، لكن المنخول ليس سوى عرض لآراء فقهيّة وأصوليّة، أخذ معظمها عن إمام الحرمين الجويني فقال: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفصول وتحقيق كل مسألة بماهيّة العقول، مع الإقلاع عن التلويل والتزام ما فيه شفاء الغليل. والاقتران على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل...»^{٢٦}.

٢٣. المصدر نفسه، ص ١٥.

٢٤. الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ط أولى، مصر، المكتبة التجارية، ج ١، ص ٧.

٢٥. المصدر نفسه، ص ٣.

٢٦. الغزالي، المنخول من تطبيقات الأصول، تحقيق محمد جيتو، دمشق، ١٩٧٠، ص ٥٠٤.

إذا اقتصر الفقه على النقل قبل المستصفي ، وقد صرح بذلك الإمام قائلًا :
«والمختار إنّه لا يحتجّ به لأنّ العقل لا يحيل ذلك في المقولات ، والشبهة محتلجة
والقلوب مائلة إلى التقليد واتباع الرجل المرموق فيه ، إذا قال قولاً . هذا ممّا اختاره
الإمام رحمه الله»^{٢٧} .

والقول المحمل : إنّ المسألة النهجيّة اكتملت أكثر فأكثر بعد المرحلة الشكّية
ويتجلّى ذلك في المستصفي الذي جمع بين الرأي والسمع وبين المنطق والفقه . فظهر
تأثر المنطق بالأصول والمعاني الإسلاميّة وتأثر الأصول بالمنطق .

مبحث الحدّ في كتب الغزالي المنطقيّة

سَيَدْرَسُ مَبْحَثُ الْحَدِّ فِي كُلِّ كِتَابٍ مِنْ كِتَابِ الْإِمَامِ الْمُنْطَقِيَّةِ بِالتَّفْصِيلِ مِنْ عِدَّةِ نَوَاحٍ ، وَلا سِيَّامَا الشَّكْلَ وَالْمَضْمُونِ ، وَالتَّرَكِيبَ اللُّغَوِيَّ . وَالتَّمَتُّعَ فِي اسْتِعْرَاضِ الْكُتُبِ تَسْلُسُلَهَا التَّارِيخِيَّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ سَابِقاً .

وَسَيُرَدُّ كَشْفُ الْمَصْطَلِحَاتِ ، بِحَسَبِ كُلِّ كِتَابٍ ، نَعُودُ إِلَيْهِ لِنَقَارِنَ وَنُوضِحَ تَغْيِيرَاتِ الْإِصْطِلَاحِ فِي كِتَابِهِ وَفِي الْمَبْحَثِ الْوَاحِدِ . فَندرك معطيات ذلك وخلفيات الإمام ، ودوافعه في محاولته تزويج المنطق بالأصول .

أولاً: تدور دراسة الحدّ في كتاب «مقاصد الفلاسفة» ضمن فئتين:

أولهما: يبحث في دلالة الألفاظ على المعاني، وانقسام الألفاظ في ما بينها.
 ثانيهما: يبحث في علاقة المعاني بعضها ببعض، وانقسام الموجودات إلى ذاتية وعرضية، مع عرض للتعريف بالحدّ ومشارت اللفظ في التعريفات.
 تسيّر علاقة الألفاظ بالمعاني في ثلاثة أفلاك: المطابقة والتضمّن والالتزام.
 وينقسم الحدّ أو اللفظ إلى: جزئيّ وكليّ، ومفرد ومركّب، واسم فعل وحرف.
 وتتشعب الألفاظ إلى: مترادفة ومتواطئة ومتباينة ومتزايلة ومشتركة ومتحققة.

مقاصد التلازمة	معيار العلم	محلّ النظر	المستصلى	التقاسم المطبق
المطابقة	المطابقة	المطابقة	المطابقة	
التضامن	التضامن	التضامن	التضامن	
الالتزام	الالتزام	الالتزام	الالتزام	
الجزئي	الجزئي	العين	العين	
الكلي	الكلي	المطلق	المطلق	
المشتركة	المشتركة	المشتركة	المشتركة	
الترادفة	الترادفة	الترادفة	الترادفة	
التواطئة	التواطئة	التواطئة	التواطئة	
الترايلة أو المتباينة	الترايلة أو المتباينة	الترايلة أو المتباينة	الترايلة أو المتباينة	
العالم	العالم	العالم	العالم	
الخاص	الخاص	الخاص	الخاص	
الذاتي	الذاتي	الذاتي	الذاتي	
العرضي	العرضي	العرضي	العرضي	
اللازم	اللازم	اللازم	اللازم	
الحدّ	الحدّ	الحدّ	الحدّ	
التصور	التصور	المعرفة	المعرفة	
التصديق	التصديق	العلم	العلم	
الجنس	الجنس	الجنس	الجنس	
النوع	النوع	النوع	النوع	
الفصل	الفصل	الفصل والفصول	الفصل والفصول	
الخاصة	الخاصة	الخاصة والخواص	الخاصة والخواص	
الرسم	الرسم	الرسم	الرسم	
الماهية	الماهية	الماهية	الماهية	
الموضوع	الموضوع	المحكوم عليه	المحكوم عليه	
المسؤول	المسؤول	الحكم	الحكم	
القضية الشخصية	القضية الشخصية	القضية المعينة	القضية المعينة	
القضية الكليّة	القضية الكليّة	القضية المطلقة العامة	القضية المطلقة العامة	
القضية الجزئية	القضية الجزئية	القضية المطلقة الخاصة	القضية المطلقة الخاصة	
القضية المهملة	القضية المهملة	القضية المهملة	القضية المهملة	

مفاهيم الفلاسفة	معياري العلم	مهلك النظر	المستصلى	الصفات المستطعم
إيجاب	إيجاب وموجبة	إثبات ومثبتة	إثبات ومثبتة	إثبات ومثبتة
سلب	سلب وسالبة	نفي ونافية	نفي ونافية	نفي ونافية
القياس	القياس	القياس	القياس	الميزان
الحلقة الأوسط	الحلقة الأوسط	العقدة	العقدة	الصمود
الشرطي المتصل	الشرطي المتصل	التلازم	التلازم	التلازم
الشرطي المنفصل	الشرطي المنفصل	التعاقد	التعاقد	التعاقد
الشكل	الشكل	النظم	النظم	النظم
المادة	المادة	المادة	المادة	مادة المقدمات
الصورة	الصورة	الصورة	الصورة	*
اليقين	اليقين	اليقين	اليقين	اليقين
الظن	الظن	الظن	الظن	الظن
البرهان	البرهان	البرهان	البرهان	البرهان
المقدمة	المقدمة	الأصل	الأصل	الأصل
النتيجة	النتيجة	الفرع	الفرع	الفرع
الإحساس	الإحساس	الإحساس	الإحساس	الإحساس
التجربة	التجربة	التجربة	التجربة	التجربة
التواتر	التواتر	التواتر	التواتر	التواتر
بدئية العقل	بدئية العقل	الأوليات	أوليات	الأوليات
التمييز	التمييز	—	—	—
التعريف	التعريف	—	—	—
الإمكان	الإمكان	الإمكان	المباح والمنسحب	المباح
المتنع	المتنع	الاستحالة	المكروه	المكروه
الوجوب	الوجوب	الوجوب	المحظور	الحرام
—	—	—	الواجب	الحلال
—	—	—	الإجماع	—
—	—	—	الإسقاط	—
—	—	—	السر	—
—	—	—	التقسيم	—

تندرج علاقة المعاني بعضها ببعض تحت موضوعين: الذاتي والعرضي. ويتفرع العرضي إلى لازم ومفارق. وينقسم الذاتي إلى جنس ونوع، فيستعرض الغزالي من خلاله الكليات الخمس والتعريف بالحدّ وشروطه.

يلاحظ في التركيب الشكلي السابق عدم اختلاف الغزالي عن ابن سينا في كتبه المنطقية، من ناحية التبويب والمصطلحات والمواضيع. ويوجز الإمام الغزالي القول في المنطق، فنشر وكأنه يهدف إلى عرضه أو نقله للقارئ ملخصاً كما ورد عن ابن سينا والغاربي دونما تغيير. وطبعاً يتعلّق الكلام هنا بمقاصد الفلاسفة، إذ لا يلبث التحول والتطبيع الإسلاميان يفعلان فعلهما في الكتب الباقية.

ثانياً: ينتقل الإمام خطوة أخرى في «المعيار»، فيميل إلى إدخال الألفاظ الإسلامية، وإلى التمهيد لإدخال المنطق بالتفكير الإسلامي. لكنّ طابع الكتاب العام بتبويه وفصوله ومضامينه إنّما هو استمرار لاتجاه عرض المنطق الأرسطويّ بحلته المشائية الإسلامية وبالتحديد مثلما عرضه ابن سينا. ويعترف الغزالي بطابع الكتاب الفلسفيّ المشائي، لكنّه يهدف إلى عزل المنطق عن علوم الفلاسفة وجعله علماً معيارياً، يقول: إنّ غرض الكتاب هو «الأطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة، فإننا ناظرانهم بلقمتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطوا عليها في المنطق، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات»^٢.

أمّا الغاية فهي: «تفهيم طرق الفكر والنظر وتزوير مسالك الأقيسة والعبر. فإن العلوم النظرية..... لا محالة مستحصلة مطلوبة..... ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال. ربّنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار... وميزاناً للبحث والافتكار وصيقلاً للذهن ومشحداً لقوة الفكر والعقل. فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر»^٣. واسترعى الانتباه ورود كلمة الميزان في الفقرة الأخيرة والتي ستركّب من مضمونها ولفظها كتاب القسطاس المستقيم فيما بعد.

ويلاحظ أنّ الغزالي في هذا الكتاب بدأ يجعل المنطق علماً شكلياً قابلياً ينتج

٢. الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان ديبا، مصر، دار المعارف، ١٩٦١، ص ٢٦.

٣. المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

المعرفة، تتعلّق فيه العقول مثل تعلّق العرّوض بالشعر. والعرّوض علم يصلح لأية قضية، إذ يبيّن صحيح البيت من متزحقه فيها. وما يبيّنه الإمام يتلخّص في جمل المنطق معياراً، يبيّن صحيح الاستدلال من فاسده، ويكون دليل عقل لحسن الافتكار. تتوسّع أبحاث المنطق في المعيار وتطول شروحه. إن قارناه مع مقاصد الفلاسفة. ويجعل الغزالي مبحث الحدّ فيه ينقسم إلى قسمين: موضوع الألفاظ والمعاني، وموضوع الحدّ وأقسام الوجود وأحكامه^٤.

يتناول الموضوع الأوّل دلالة الألفاظ على المعاني من ثلاثة أوجه، مثلما نحا في المقاصد، وهي: دلالة اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه، - لكنه لا يختلف عن رأي ابن سينا الذي تكلم في الخصوص والعموم - ودلالة اللفظ من حيث الأفراد والتركيب، وعلاقة الأشتراك والتواطؤ والترادف. وكلّها وردت في المقاصد، لكنّ الغزالي يفصلها في المعيار أكثر. ثمّ يتحدث عن اللفظ الذي يطلق على مختلفات وينحو منحىً لفظياً^٥. كما يضيف دلالة الألفاظ على المعنى من حيث العموم والخصوص، ومن حيث الذاتي والعرضي مع عرض للكليات الخمس.

يجعل الغزالي الحدّ تعريفاً يفيد تحديده ماهية الشيء^٦، بعد أن تناول الحدّ من ناحية تصويره للاسم والمعنى^٧. ويفصل الإمام في مبحث الحدّ، مستخدماً مجموعة من الألفاظ المستعملة في الطبيعة. ثمّ ينتقل لذكر المقولات العشر وبعض لواحق المقولات، التي تضم آراء منطقية وماورائية. ولقد فصل المعيار بين موضوع الألفاظ والمعاني وبين موضوع الحدّ، فكان مبحث الحدّ في نهاية التوبيع وبعد فصل القضايا وفصل القياس. ويجدر التساؤل هنا، لماذا أصرّ الغزالي مبحث الحدّ إلى ما بعد مبحث القياس؟ هل للتمهيد لدراسة أقسام الوجود؟ يلمح الإمام إلى ذلك فيقول: - مع العلم بأنّه ليس من الضروري أن يكون ذلك سبب التأخير - . وقد سبق الفرق بين العوارض الذاتية والتي ليست بذاتية، ولواحق الشيء أعني

٤. المصدر نفسه، ص ٣٧.

٥. المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥١.

٦. المصدر نفسه، ص ١٧٠ وما بعد.

٧. تميّز اللغة الأجنبية الأوروبية بين الحدّ تصوراً لفظياً للمعنى (Terme) وبين الحدّ بمعنى التحديد (Définition).

محولاته ، تنقسم إلى ما يوجد شيء أخص منه ، وإلى ما لا يوجد شيء أخص منه وقد سبق الفرق بينها^٨. ثم يتابع : « إن هذه الأمور لا تلتحق الموجود لأمر أعم منه ، إذ لا أعم من الوجود...^٩. فكلية «سبق الفرق» ، تمهيد لربط أقسام الوجود بما سبقها. وربما ارتبط الأمر تقليداً لابن سينا في تبويبه كتاب النجاة وهو تلخيص للشفاء. إذ يفصل ابن سينا بين بحث الألفاظ والمعاني وبين بحث الحد والمقولات. وقد تابعه الغزالي في المعيار ، وفي المحك مثلاً سنرى لاحقاً. لكن ابن سينا لم يفصل في الإشارات والتنبيهات ، بل أعقب بحث الألفاظ والمعاني ببحث الحد. وسبق أن ذكرنا شيئاً من هذا في المقدمة وربما اختلط الأمر على المسلمين وابن سينا خصوصاً ، لأن أرسطو تكلم عن الحد في المقالة الثانية من البرهان ، فذكر شيئاً عن مطلب الحد وعلاقته بالعلة والأوسط.

يبقى الرأي السابق في كل الأحوال وملخصه أن الفرق في مضمون البحث ، أتاح للمسلمين فصل أبحاث الحد ، بين الحد الذي يفيد تصوير الاسم والمعنى ، وبين الحد الذي يفيد تحديد ماهية الموجود ويختص بالمضمون والمعنى.

نتقل من تركيب المعيار الشكلي ، لتناول مضامينه وموضوعاته ، مع العلم بأن موضوعات المعيار لم تتغير كلياً عن المقاصد ، بل بقي طابع ابن سينا والمنطق الأرسطوي الغالب عليهما.

الموضوع الأول : الألفاظ والمعاني

يبدأ الغزالي في المعيار حديثه محدداً معنى التصور والتصديق ، ودور الحد في التصور فيقول : « العلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك ، ويسمى هذا العلم تصوراً ، وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب. كذلك الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر ، فإنك تفهم الإنسان والحجر فهماً تصورياً لذاتها ، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له ، ويسمى هذا تصديقاً لأنه يتطرق إليه

٨. المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

٩. المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

التصديق والتكذيب»^{١٠}. ولا يختلف هذا عن ابن سينا الذي قال بالمعنى نفسه : «فالسلك الطلبي منا في العلوم ونحوها إما أن يتجه إلى تصوّر يستحصل ، وإما أن يتجه إلى تصديق يستحصل . وقد جرت العادة بأن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصوّر المطلوب ، «قولاً شارحاً» ، فنه حدّ ومنه رسم ونحوه ، وإن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب ، «حجّة» فنه قياس ومنها استقراء»^{١١}. يضمّ بحث التصوّر في المعيار كما في المقاصد موضوعين : الأوّل يتعلّق بالألفاظ ، والثاني بالحدود. ويتفق هذا مع التخصيص الشكليّ والتبويب العام الوارد في عرض المسألة عند الفارابي وابن سينا .

وقد اعتنى الغزالي في دراسة الألفاظ والمعاني ، مكتملاً طريق ابن سينا ، مضيفاً بالمعيار شروحاً تفصيلية وتوضيحية . ونعتقد ترجيحاً ، أنّ مردّ تعمّقه في الدراسة المنطقية اللغوية كان رغبته الجارحة في دراسة الحدّ اللفظي ، والذي يشكّل المحور الأساسي في حلّ مسائل الاستنباط والاجتهاد الفقهي . وبقي هذا الاتجاه المتعمّق أولاً في المعيار وضمن حدود المنطق الأرسطويّ وخصوصيات اللغة العربية . لذا نقول إنّه جمع بين طابع المنطق عند العرب والمتعلّ في دراسة الألفاظ بما تحمله من خلفيات ودلالات ، وبين حدود المعاني التي وردت عند أرسطو .

وتنقسم دراسة الألفاظ والمعاني في المعيار إلى قسمين :

١ - دلالة الألفاظ على المعاني .

٢ - علاقة المعاني في ما بينها .

تدور الأبحاث اللفظية حول العلاقة بين الشكل والمضمون منطقيّاً . وترتدي أهمية نفسية ، إذ تتناول أبحاثها مدى تعبير الحرف والكلمة عن المدركات النفسية المنعكسة بالإحساس بالموجودات . ولم يعر المسلمون طبعاً هذه المفاهيم في تلك المرحلة ، لكنّ نشاطهم اقتصر على تعداد أشكال العلاقات ، إبرازاً لأهمية اللفظ وحسن أدائه ، ولكي يعبر فيه عن المعنى بوضوح .

وتدلّ الألفاظ على المعاني من نواحٍ ثلاث :

١٠ . المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

١١ . ابن سينا ، الإشارات والنتيحات ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

أ - المطابقة : وقصد الغزالي في هذه الدلالة مطابقة اللفظ للمعنى ، بمثل مطابقة لفظ الحائط على معنى الحائط ، ولفظ الإنسان على الحيوان الناطق^{١٢} . ووردت المطابقة بالمعنى نفسه في كتب الإمام الأربعة : المقاصد والمعيار والمحك ومقدمة المستصفي^{١٣} وجاءت المطابقة في اللغة ، من طابق اللفظ المعنى ، أي ساواه من دون زيادة أو احتواء .

ب - التضمن : شرحه الغزالي ، بأنه دلالة كلّ لفظٍ أخصّصَ على الأعمّ الجوهري^{١٤} . وقال عنه ابن سينا بالمعنى نفسه : « أن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ »^{١٥} . ووضّح البغدادي^{١٦} العلاقة متأثراً بالاثنتين السابقتين فقال : « ويدلّ - أي اللفظ - على معنى هو في ضمنه ومن جملته »^{١٧} . وقد أعطى الغزالي مثلاً على هذه الدلالة ، لفظ اليت على الحائط ، ولفظ الإنسان على الحيوان . وكان مثال ابن سينا لفظ الشكل للدلالة على المثلث . وأجمع الإثنان على أنّ علاقة التضمن هي علاقة الجزء بالكلّ . وأخيراً حرّف أبو البقاء الكفوي التضمن قائلاً : « التضمن إيقاع لفظ موقع غيره لتضمنه لمعناه »^{١٨} . وهذا التفسير للتضمن يعطي البعد اللغوي المطلوب ، والذي على ضوءه شاهد المسلمون الدلالة والعلاقة المنطقية . وخصوصاً ، إنهم اعتنوا كثيراً بأبحاث اللغة وحدودها تفسيراً للقرآن . مثلاً نظروا للعلاقات المنطقية من خلال خلفيات تصوّرية ستاؤها في الباب الثاني .

ج - الالتزام : يقول الغزالي في هذه الدلالة إنّها استيعاب اللفظ للمعنى استيعاب الرقيق اللازم ، كالحائط للسقف . والالتزام من اللزوم ، لزم واستيع ، أي توافق . ووردت هذه العلاقة في كتب الإمام الأربعة : المقاصد والمعيار^{١٩} والمحك ومقدمة

١٢ . الغزالي ، المعيار ، ص ٣٨ - ٣٩ . والمقاصد ، ص ٣٩ .

١٣ . المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

١٤ . ابن سينا ، الإشارات والتهيهات ، ص ١٨٧ .

١٥ . أوحّد الزمان ، أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي ، اشتغل بالفلسفة بعد الغزالي ، وله آراء انتقادية في مذهب ابن سينا . وشكّل تمهيداً للانتقال من الفلسفة المشائية إلى طسفة السهرودي الإشرائية .

١٦ . البغدادي ، المنبر ، ج ١ ، ص ٨ .

١٧ . الكفوي ، أبو البقاء الحسيني ، كتاب الكليات ، القاهرة ، مطبعة بولاق ، ١٢٨١ هـ ، ص ١٠٨ .

١٨ . الغزالي ، المعيار ، ص ٣٩ .

المستصفي. وقال فيها الجرجاني: «إنّ اللازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء»^{١٩}.
 عرض الغزالي بعد ذلك أربع منازل في نسبة الألفاظ إلى المعاني، وقد وردت
 تسميتها نفسها في كسبه الأربعة. ويتميز فيها بالشرح والتفصيل متأثراً بالشفاء عند ابن
 سينا، ومؤثراً بالبغدادي فيما بعد، والذي ذكر شيئاً منها. لكنّه اعتبر الأبحاث اللفظية
 الدالة على المعاني تختصّ بعلم اللغات، وليس بعلم المنطق^{٢٠}. أمّا المنازل الأربع في
 نسبة الألفاظ إلى المعاني والواردة عند الغزالي فهي ما يلي:

أ - المشتركة: لفظ واحد يُطلق على معانٍ مختلفة بالحدّ والحقيقة، مثالها: لفظه
 العين التي تطلق على معانٍ عدّة في لغة العرب. إذ يقصد بها الباصرة، أداة الإبصار،
 وبنوع الماء، وقرص الشمس. وتقوم الدلالة والعلاقة هنا على أساس لغويّ يختصّ
 بالعربية، بينما اختلف الأمر عند أرسطو، فكانت العلاقة عنده على أساس ماهويّ
 وجودي. كما وضّحنا في فقرة الحدّ بمقدّمنا المنطقية.

وتنبر شروح الغزالي الأبعاد اللغوية التي تتميز بالدلالة اللفظية والإسمية، من دون
 أن يعني ذلك عدم إدراكه أبعاد المشترك من الألفاظ^{٢١}، التي وردت عند أرسطو،
 ولاسيما إنّ المعنى المشترك عند أرسطو وجه ما بين شيئين؛ مثل Etre يُقال على الله
 وعلى الإنسان. بينما الوجود يطلق على الله والإنسان بالاسم عند المسلمين ومن هذا
 المنظار قال الجرجاني عن الاشتراك في المعنى Analogue: «الاشتراك بين الشيئين
 إن كان بالنوع يُسمى ماثلة، كاشتراك زيد وعمرو في الإنسانية، وإن كان بالجنس
 يُسمى بجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية»^{٢٢}. وبهذا تكون دلالات المعنى
 مستمدة من أرسطو لكنّها انطبعت بالفكر الإسلاميّ وسمته اللغوية.

ب - المتواطئة: يرى الغزالي أنّ المتواطئة تدلّ على أعيان متعدّدة بمعنى واحد
 مشترك بينها، مثل دلالة إسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة إسم الحيوان على

١٩. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، مصر، الكعبي، ١٣٢١ هـ، ص ١٢٨.

٢٠. البغدادي، المعتبر، ج ١، ص ٨ - ٩.

٢١. اصطلاح البعض على جعل لفظ (Equivoque) يقابل الاسم المشترك.

٢٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦.

الإنسان والفرس والطير^{٢٣}. وتختلف المتواطئة عن المشتركة، فالمشتركة إسم واحد لمعانٍ هدة، أما المتواطئة فأعيان عدة لها أسماء عدة لمعنى واحد. والدلالة في المتواطئة ذات دور لغويّ ووجوديّ، إذ تستند على تراتب الموجودات، وربّما على الكليّات الخمس بتفصيلاتها إلى أجناس وأنواع.

ج - المترادفة: يقول فيها الغزالي: «هي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حدّ واحد»^{٢٤}. فالخمر والراح والعقار لها جميعها معنى واحد هو المسكر المتصر من العنب. وتشتهر اللغة العربيّة في كثرة استعمالها للمترادفات، نتيجة تعدّد الأسماء للمعنى الواحد. ويقول الجرجاني عن الترادف: «ما كان معناه واحداً وأسماءه كثيرة»^{٢٥}.

د - المتباينة أو المتزايلة: وهي الأسماء المختلفة في اللفظ والمعنى على السواء، مثل الأسد والفتح والسماء^{٢٦}. ونكرّر أنّ كلّ هذه الدلالات وردت متماثلة في كلّ كتب الغزالي المنطقية، وظهرت معانيها وشروحيها واحدة. نختصر القول إنّ الإمام فصلّ وتوسّع في شرح دلالات الألفاظ أكثر من جاء قبله. ومهدّ لدراسة تصوّر والحدّ. ويمكننا أن نرجّح أنّ ارتباط تصوّر اللفظ غير مفصول عن المعنى عنده، بالرغم من تشديده على الدلالات اللفظية والاسمية. ونسائل، هل مردّ ذلك التأثير بالمعاني الأرسطوية؟ وهل ترتبط المسألة بالتجريد عند مفكرّي الإسلام؟ أم بخصوصيات اللغة العربيّة التي يقوم الإسم فيها على المعنى المفرد المشخّص المحسوس غالباً؟ وستتوسّع في الأمر والإجابة لاحقاً. ينتقل الإمام إلى معالجة المعاني بعد شرحه دلالات الألفاظ. فيقسم المعنى إلى جزئيّ وكليّ، وذاتيّ وعرضيّ ولازم، تمهيداً لدراسة الكليّات الخمس. فيتعرّض في المعيار للجزئيّ. ويرى أنّ منه المفرد المشخّص، مثل زيد، ومنه الموجود المحدّد المشار إليه، مثل هذا الفرس. وتصورّ المفرد المشخّص والمشار إليه لا يؤدّيان إلى وقوع الشراكة فيها. بينما العكس في الكليّ، إذ يؤدّي

٢٣. الغزالي، للمعيار، ص ٤٧.

٢٤. المصدر نفسه، ص ٤٧.

٢٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٤.

٢٦. الغزالي، المعيار، ص ٥٧.

تصوّر معناه إلى وقوع الشركة فيه ، وينطبق هذا على أسماء الأجناس والأنواع . ويضيف الغزالي أن «أل» التعريف ، التي تدخل على اسم تجعل معناه كلياً^{٢٧} . وكان ابن سينا قد أورد شيئاً من هذا وذكر أن «أل» التعريف تفيد العموم ، وأن سور اللفظ يحدّد، تصوّره كلياً أو جزئياً^{٢٨} . وورد تعبير الكليّ والجزئيّ في مقاصد الفلاسفة قبل المعيار . وقد نبّه الغزالي على وجود ألفاظ تطلق على معانٍ مختلفة ، ولا يمكن تحديد خصوصها وعمومها أو جزئيتها وكليتها . مثل الاستعارة ، عندما نطلق لفظه «الأم» للدلالة على الأرض . ومثل الأسماء المنقولة كإطلاق لفظه الكافر أو الفاسق على فلان ، والحَيّ على الله تعالى ، وغيرها من أوجه المجاز والاستعارة المستعملة في اللغة العربيّة^{٢٩} .

ووسّع الإمام من دراسة المعاني ودلالاتها اللفظيّة ، فامتزجت شروحه بآراء فلسفيّة ونفسية ، سيراً على خطى ابن سينا وأرسطو . وقال إنّ : «الكتابة دالّة على اللفظ ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»^{٣٠} . ثمّ تابع تأثّره فيها بدراساته التي عاجلت الجانب المنطقيّ للاسم والمعنى . فذكر أنّ الاسم والفعل والحرف ألفاظ مختلفة ، يتميّز فيها الفعل في خضوعه للتصريف والزمن ، والحرف في كونه لا يؤدّي المعنى ، والاسم في انقسامه إلى اسم محصّل واسم غير محصّل مثل (لا إنسان)^{٣١} .

لكنّ الجانب المهمّ من دراسته للمعاني وألفاظها كان في شروحه للكليّ والجزئيّ نظراً لتعلّقها بالتصوّرات المنطقية . والجزء في اللغة : «ما يتركّب الشيء منه ، ومن غيره ، وعند علماء العروض عبارة عمّا من شأنه أن يكون الشعر مقطّعاً به»^{٣٢} . أمّا الجزء في المنطق ، فقال عنه الجرجاني هو عبارة : «عن كلّ أخصّ تحت الأعمّ كالإنسان بالنسبة للحيوان»^{٣٣} . وقد فهم الإمام وابن سينا الجزئيّ وتصور أنّه استنادا

٢٧ . الغزالي ، المعيار ، ص ٤٠ .

٢٨ . ابن سينا ، الإشارات والنتيحات ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

٢٩ . الغزالي ، المعيار ، ص ٥٢ .

٣٠ . المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

٣١ . المصدر نفسه ، ص ٤٥ - ٤٦ .

٣٢ . الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ٥١ .

٣٣ . المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

إلى تسلسل الأجناس والأنواع، واندراج النوع تحت الأعم، (الجنس)، بحيث يشكّل النوع خاصاً بالنسبة للعالم. والعام الذي قال عنه الغزالي بأنه الكليّ في المعيار ومقاصد الفلاسفة قصد به الأعم، بالنسبة للعلاقة السابقة، وهو يشمل الخاص. أمّا لغةً فإنّ «الكلّ هو المجموع الشامل للأفراد»^{٣٤}. وقال الجرجاني عن الكلّ هو: «إسم مجموع المعنى ولفظه واحد»^{٣٥}. ويجعلنا التحديد السابق ننظر إلى دلالة الكلّ على أنها لفظة تشمل عدّة معانٍ أو أفراد. ممّا يثبت ما ذهبنا إليه من كون اللغة تعتمد المعاني المفردة المشخّصة. وعندما توجد اللفظة التي تجمع هذه المعاني فعملية الجمع شمولية، وتبقى اسماً عاماً بدون أن تتجرّد إلى لفظ كليّ، ينسلخ عن الأفراد المحسوسة ليعطي مفهوماً مجرداً. وسنوسّع ذلك في الباب التالي.

يفرّع الغزالي اللفظ إلى مفرد ومركّب في المعيار. ويضيف على الألفاظ المركّبة، علاوة على الاسم المركّب (عبد الملك) و(معد يكرب)، المركّب التام، وهو اسم وفعل (كزيد يمشي)، والمركّب الناقص (زيد في)^{٣٦}. ويعتبر تفصيله توضيحاً للمعنى الواحد، ولو تألّف من اسم وفعل أو من اسم وحرف. وكان في هذا يعمل على بلورة الحد بخصوصيّة العربيّة. إذ ربّما عبّر عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ. ولاسيّما إنّ هذا المعنى الواحد سيأتي موضوعاً أو محمولاً في القضية المنطقيّة تبعاً لتركيب الجملة العربيّة: «يمشي زيد» «مسرّعاً».

ويفرّع الغزالي المعاني إلى عامّة وخاصّة، معقّباً على شرحه للكليّ والجزئيّ، ذاكرةً أنّ هذه المسألة تتعلّق بإدراك الكليّات. ونسأله، هل إدراك المعنى العام أو الكليّ عمليّة ذهنيّة تصوّريّة؟ أم لها وجود في الأعيان؟ ونجيب أنّ رأي الغزالي في الجزئيّ واضح، فالجزئيّات والأفراد المشخّصة لها وجود في الأعيان، - الواقع - ولها معنى منعكس في الذهن ندرکه بواسطة الحواس^{٣٧}. أمّا رأيه في الكليّ فنختصره: بأنّ للكليّ تحقّقاً في الأعيان، يتمثّل في ارتسام الحيوانيّة معنى كلياً في الذهن، يتحقّق في

٣٤. الكفوي، الكليّات، ص ٢٩٦.

٣٥. الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٥.

٣٦. الغزالي، المعيار، ص ٤٤.

٣٧. الغزالي، المعيار، ص ٥٧.

كل فرد بالواقع . ويقول : « إن الدينار الشخصي المعين يرتسم منه في النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصوّر له ، وذلك المثال يطابق ذلك الشخص ، وسائر أشخاص الدينار الموجودة والممكن وجودها ، فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكلّ دينار يفرض صورة كلّية لا شخصية ...^{٣٨} .

وللإمام تعقيب وتوضيح في أثناء بحثه بلواحق الوجود ، فقرة الكلّي ، سنفسره في فصل المفهوم والماصدق من الباب الثاني .

ويعطي ابن سينا الموقف نفسه في عرضه للكلّي الذي يتصوّر في الأذهان ، وتكون أجزاؤه متصوّرة حضوراً معه ، مثال الإنسان^{٣٩} . لكنّه يميّز الإنسانيّة من الإنسان الكلّي . فيرى أنّ لها وجوداً ذهنياً متصوّراً ، وليس لأجزائها وجود في الأعيان ، إنّما هي في نفسها حقيقة ما وماهية ما . « وليس أنّها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوماً لها بل مضافاً إليها^{٤٠} . وهذا الكلّي هو المعنى المفهومي الذي تضاف إليه الموجودات لغويّاً ، وتحلّ به منطقيّاً ، أي تؤخذ بالاستفراق فيه . فزيد مستفراق بالإنسانيّة ، وهي مفهوم ومثال يحمل على زيد وغيره . وسنفصل وعي الغزالي للبعد الكلّي المفهومي في الفصل الأوّل من الباب الثاني أيضاً . وقد شكّل العامّ والخاصّ مصطلحين أدخلهما إلى جانب الكلّي والجزئيّ في المعيار . واستخدم في شرحها المعين والتعيين^{٤١} بدلاً من المشخص والأفراد الجزئية . وهو في هذا التوجّه يميل ميلاً قوياً نحو تداول المصطلحات الفقهيّة والمعاني الإسلاميّة ، بادئاً الدخول في عملية مزج المنطق بالمفردات الإسلاميّة ، التي ستكتمل في المحكّ ومقدمة المستصفي .

ويتعرّض الغزالي في دلالات المعاني ونسبة بعضها إلى بعض لثلاث دلالات : الذاتيّ والعرضيّ واللازم . وقد شرح الذاتي^{٤٢} قائلاً : « الحيوانيّة ضروريّة للإنسان ، فإنّك إن لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان . بل مهما فهمت الإنسان حيواناً مخصوصاً ، فكانت الحيوانيّة داخلة في مفهومك بالضرورة . »

٣٨ . المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

٣٩ . ابن سينا ، الإشارات والتهيات ، ص ٢٠٢ .

٤٠ . المرجع نفسه ، ص ٢٠٢ .

٤١ . الغزالي ، المعيار ، ص ٥٧ .

٤٢ . المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز، وهو الذاتي المقوم. فالذاتي ما يقوم به المعنى ويكون مفهوماً له ملاصقاً. وأورد ابن سينا هذا الفهم عندما تكلم على الذاتي المقوم^{٤٣}. «أما اللازم فهو ذاتي غير مقوم أو عرضي لازم»، بحسب تسمية ابن سينا له. وجاء اللازم عند الغزالي على أنه غير المفارق، كالمولود بالنسبة للإنسان^{٤٤}. فهو صفة ترتبط بالمعنى وتختص به وتلازمه، لكنها لا تقومه أي لا تشكل مفهومه. وقد سمي المتكلمون اللوازم بتوابع الذات ليميزوها عن الجوهر. وربما تأثر كل من ابن سينا والغزالي في مفهوم اللازم هذا، وخصوصاً بالمعتزلة الذين نادوا بذلك ليفرقوا بين الحدوث وتوابع الحدوث. وكلها مسائل تتعلق بالخلق والفعل وجوهر الله، ونحن لسنا بمعرضها. وقال الجرجاني إن: «اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء»^{٤٥}. وترتبط علاقة اللازم بالقياس الأصولي، إذ للتلازم دور مهم في الأحكام الشرعية. ويستعمل التلازم للدلالة على تلازم العلة مع الحكم. فكلما ظهرت العلة وجد الحكم. ويقال بأن الوصف ملازم للعلة، كملازمة الرائحة المخصوصة للإسكار مثلاً. ويختلف العرضي عن اللازم لأنه يفارق الشيء، أي يرتبط بمعنى معين عرضياً، كارتباط البياض بالإنسان عندما نقول: الإنسان أبيض.

«فإن البياض يتصور أن يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً، فليس وجوده شرطاً لإنسانيته، ولنسم هذا عرضياً مفارقاً»^{٤٦}. وبالتالي فالعرضي يزول ولا يرتبط بالمعنى. مثال زوال الحمرة عن وجه الحجلول. وقد وردت هذه التميزات في علاقة المعاني عند ابن سينا^{٤٨}.

ويستعمل الغزالي في المعيار كلاً من اللازم والعرضي بالعرضي، أحدهما لازم والآخر مفارق. وينطلق من هذا التشعب في علاقة المعاني ليدخل مباشرة في تقسيم الكليات الخمس. فكل شيء يجب على ما هو... يعتبر ذاتياً مقوماً، أي الجنس

٤٣. ابن سينا، الإشارات والتبنيات، ص ٢٠٣ - ٢٠٥.

٤٤. المرجع نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٩.

٤٥. الغزالي، المعيار، ص ٥٨.

٤٦. الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ١٢٨.

٤٧. الغزالي، المعيار، ص ٥٨.

٤٨. ابن سينا، الإشارات، ص ٢١٢.

والنوع. وكلّ شيء يجيب على أيّ شيء هو... يسمّى فصلاً. ويقسم المرضي إلى خاصّة وعرض عامّ، وبهذا تكتمل الكليّات الخمس^{٤٩}: الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ. ويذهب أيضاً إلى وجود تراتب وأجناس متوسّطة بين الجنس والنوع. وهنا التوسّط أخصّ من الجنس وأعمّ من النوع. وقد قال بذلك ابن سينا، كما ذكرنا في المقدّمة.

ثمّ يذكر الغزالي الكليّات الخمس بالتفصيل ميّناً حمل الكليّ على الآخر ودور كلّ منها^{٥٠}. فالجنس يرسم بأنّه كليّ يحمل على أشياء مخطفة الذوات والحقائق. والنوع كليّ يحمل على أشياء تختلف بالعدد، ويدخل تحت الجنس. والفصل يوصف بأنّه كليّ يطلق على حقائق مختلفة. وتشير لنا الشروح بأنّ الغزالي لم يختلف عن ابن سينا في شيء، لا في الحمل ولا في دور كلّ كليّة وتراتبها. ويتعرّض بعدها الإمام إلى الأجناس العليا معدداً الكليّات أو المقولات العشر، ويقول إنّها أعلى الأجناس، «وإنّها عشرة واحد جوهر وتسعة أعراض»^{٥١}. وما ورد في المعيار كان هو نفسه مختصراً في المقاصد. فيمكن القول: إنّه تأثر بابن سينا كثيراً في مبحث المعاني وعلاقتها. بل كان منطقيّاً كبقية المناطق الذين نقلوا عن أرسطو وشراحه، وخصوصاً في بحث الأجناس والأنواع وعلاقة الكليّات وكيفية التصوّر.

الموضوع الثاني: الحدّ ولواحق المقولات

ينتقل الغزالي إلى معالجة الحدّ بحسب التوبيع الذي تحدّثنا عنه. ويرى أنّ التصوّر التام يتمّ بالحدّ^{٥٢}. والحدّ عنده يكون بذكر ماهية الشيء ومجموع ذاتياته. إذ يقول: «إعلم أنّ قول القائل في الشيء ما هو؟ طلب لماهية الشيء. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب. والماهية إنّما تتحقّق بمجموع الذاتيات الموقّمة للشيء حتّى يكون جيباً. وذلك بذكر حدّه. فلو ترك بعض الذاتيات لم يتمّ جوابه...»^{٥٣}. فما هي، إذاً

٤٩. الغزالي، المعيار، ص ٦٢.

٥٠. الغزالي، المعيار، ص ٦٨ - ٦٩.

٥١. المصدر نفسه، ص ٦٩.

٥٢. المصدر نفسه، ص ١٧٠.

٥٣. الغزالي، المعيار، ص ٦٥.

هذه الذاتيات التي يتحقق بها الحد؟ وكيف نجيب على السؤال ما هو الشيء؟ يجب الغزالي بأن تصور الحد هو بذكر جنسه القريب مع فصله الذاتي ومثاله: «أن لا نقول في حد الإنسان جسم ناطق مائت... بل نقول حيوان... فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم...»^{٥٤}. ولا نجد اختلافاً بينه وبين ابن سينا في فهم دور الحد، ويقول الأخير مثلاً: «الحد قول دال على ماهية الشيء... ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله»^{٥٥}. وقد كان الغزالي أكثر دقة في ذكر الجنس القريب خلال الأمثلة المعطاة من تعريفات الفقهاء. فمثاله عن الحمر ولوازمه وذاتياته هو «الشراب المسكر»^{٥٦}. كما كان أكثر تشديداً في إيراد الذاتيات وصولاً للتمييز التام. بحيث يشكل التجديد مطابقة للحد بدون نسيان أحد الفصول. وقال: «ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا سئل عن حد الحيوان، فقال جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالإرادة، فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد الحساس لكان التمييز حاصلًا به، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان بكامل ذاتياته. والحد عنوان المهدود فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى»^{٥٧}. يقترن هذا الشرح بما يُسمى التعريف بالحد، وقد ورد عند المناطق وعند ابن سينا^{٥٨}. وعرف الغزالي أيضاً التعريف بالرسم وذكره قائلاً، إنه لا يمكن استبدال التعريف بالرسم بالتعريف بالحد ف: «قد ينتفع به - أي الرسم - في بعض المواضع في زيادة الكشف والإيضاح. وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قاذح في كمال التصور... ولا ينبغي أن يجمد الإنسان على الرسم...»^{٥٩}. إذا، الرسم أدنى من الحد لأنه يقتصر على ذكر الجنس مع الخاصة، صفة لازمة لكنها عرضية. بينما الحد يضع الجنس مع الفصل، صفة ذاتية أساسية، وتمتد معرفة الغزالي بالرسم من ابن سينا

٥٤. المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٥٥. ابن سينا، الإشارات والنتيحات، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٥٦. الغزالي، المعيار، ص ١٧٢.

٥٧. المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٥٨. ابن سينا، الإشارات والنتيحات، ص ٢٥٢.

٥٩. الغزالي، المعيار، ص ١٧٣.

الذي صورّه واضحاً^{٦٠}. وتوسّع البغدادي، فيما بعد، بمعرفة الحدّ ذاكراً التعريف بالحدّ، والتعريف بالرسم جاعلاً طرق التعريف مترابطة. أوّلاً الحدّ وهو أتمّها، وثانيها الرسم. وأضاف بعد ذلك تعريفه ثالثاً هو التعريف بالتمثيل، بتعريف الشيء بنظائره وبمشابهه. وهو تنوير ذهنيّ بالألفاظ وتحديد لمعانيها يفيد المتعلّم^{٦١}. وكان أن عرّف الغزالي الحدّ اللفظيّ وقال عنه: «الحدّ الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه بل ربّما يكون مشكوكاً»^{٦٢}. ونستنتج أنّه يتعرّض لالتجاهين في تحديد الحدّ: اتّجاه يرى أنّ تحديد الشيء هو حقيقة، وآخر يرى أن تحديد الشيء بتفسير لفظه. وأنّ العلم يتصوّر أنّه إدراك العامّ للمعلوم بوساطة التعليم، الذي تحدّد معانيه من القرآن في القسطاس المستقيم. ويلعب التحديد اللفظيّ دوراً في شرح مفردات اللغة العربيّة، التي تنطلق من الفرد وعليه تعتمد في تعبيرها، كما سنرى لاحقاً. وقد تأصل علم الأصول في الكثير من جوانبه على التفسير اللغويّ، حلاً لتفسير غريب القرآن والحديث. وربّما بقي تأثير الغزالي بالالتجاهين محصوراً ضمن حدود النقل عن ابن سينا والفارابي، وفي حدود خصائص الفقه واللغة العربيّة. وكلّ ما ذكره في المعيار، إشارة للحدّ اللفظيّ، وليس مزجاً تاماً كما سيجري في الملكّ والمستصفيّ.

ويبقى السؤال المهمّ عن كيفية تحقّق الحدّ والحصول عليه. فالمعلوم أنّ المعرفة والعلم يتمّان بالبرهان أو بالعقل مباشرة. ويحتاج البرهان إلى توسّط لتنتقل إلى معرفة الشيء. ومعنى ذلك أنّنا نحتاج إلى وسط للتعرفّ على الحدّ. ويرى الغزالي في ذلك أنّ البرهان لا يوصلنا إلى الحدّ، ولا يمكن أن يحصل حدّ بالبرهان. لأنّ الحدّ يحتاج بدوره إلى حدّ آخر. فالوسط يتطلّب وسطاً آخر، وإلى ما لا نهاية^{٦٣}. ثمّ يطرح طريقاً بديلاً هو طريق العقل المباشر. ويربط كلّ مسألة منطقيّة في التصورّ بالنظرة النفسية والفلسفيّة، معتبراً أنّ هذه المعاني تتكوّن وتصبح تصوّراً بالحسّ والتخيّل والتعقّل. ويمرّ الإدراك بالحواس الظاهرة إلى القوّة المدركة عبر الخيال^{٦٤}. فيتّم إدراك

٦٠. ابن سينا، الإشارات، ص ٢٥٥.

٦١. البغدادي، المعيار، ج ١، ص ٤٧ - ٤٨.

٦٢. الغزالي، المعيار، ص ١٧٥.

٦٣. الغزالي، المعيار، ص ١٧٧.

٦٤. المصدر نفسه، ص ٥٣.

موجودات العالم الخارجي بواسطة الحواس الخمس : (إدراك الصور والألوان). ثم يلعب التخيل دوراً في تركيب المحسوسات وجمعها : « الخيال يتصرف في المحسوسات وأكثر تصرفه في المبصرات ، فيركب من المراتب أشكالاً مختلفة »^{٦٥} . ويتعرض الغزالي لمرحلة نقضية أرقى في تصور المعاني ، وفيها تخل عن الحس والخيال ، فأعرض عن الخيال رأساً وعول على مقتضى العقل فيه ، فقد ظهر لك انقسام الموجود إلى محسوس وغيره^{٦٦} .

وترتبط المسألة هنا بتصور العملية النفسية تنتقل من المحسوس إلى المعقول المجرد . فإدراك الأشياء يقوم بالعقل ، وطريق العقل منطقياً التركيب من الجنس والفصل ، إذ يقول : « طريقة التركيب ، وهو أن نأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده ، بحيث لا ينقسم . وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر ، فنأخذ جميع المقولات المقومة لها ، التي في ذلك الجنس . ولا يلتفت إلى العرض واللازم بل يقتصر على المقومات . ثم يحذف منها ما يتكرر ويقتصر من جملتها على الأخير القريب . ونضيف إليه الفصل ، فإن وجدناه مساوياً للحدود... فهو الحد... »^{٦٧} . وما يُستفاد من النص السابق نلخصه : بأن الحد يعرف بالطريقة التركيبية التي تذكر الجنس مع الفصل^{٦٨} . ويتم الحصول على الجنس بعملية إدراج هذا الحد ضمن جنسه ، ويفتس عن جنسه باستعراض المقولات العشر . حتى إذا وجدت هذه المقولة نأخذ بأجناسها العليا والدنيا ، - يقصد بالأجناس الدنيا والأنواع وأشخاص هذه الأنواع - تاركين الفصول والأعراض . ثم نميز بين هذه المقومات المقومة من الأجناس والأنواع ، فنحذف المتكرر والبعيد ليبقى الجنس الأقرب ، الذي نضيف إليه الفصل ، حصولاً على النطاق الماهوي بينه وبين الحد . وسأفرد هذا المثال تفسيراً حياً لما شرحناه : « إذا سئلنا عن حد الخمر فنشير إلى خمر معينة ، ونجمع صفاته الممهولة عليه فتراه أحمر يقذف بالزبد . فهذا عرضي ، فنطره ، ونراه ذا رائحة حادة ومرطبا للشرب . وهذا لازم ، فنطره ، ونراه جسماً أو مائعاً أو سيالاً وشراباً مسكراً ومعتصراً من

٦٥ . المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

٦٦ . المصدر نفسه ، ص ٥٤ .

٦٧ . الغزالي ، الميار ، ص ١٧٧ .

٦٨ . ليس هنا تكراراً لا سن . إنما هو تفصيل لكيفية معرفة الحد وطريقة اختاره .

الغيب، وهذه ذاتيات. فلا تقول جسم مائع سيّال شراب، لأنّ المائع يغني عن الجسم، فإنّه جسم مخصوص والمائع أخصّ منه. ولا تقول مائع لأنّ الشراب يغني عنه ويتضمّنه وهو أخصّ وأقرب. فتأخذ الجنس الأقرب المتضمّن لجميع الذاتيات العامة، وهو شراب، فتراه مساوياً لغيره من الأشربة، فتفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي، كقولنا مسكّر يحفظ في الدن...^{٦٩}، ويلاحظ أنّ طريقة الحصول على الحدّ تناولت عمليتين: الأولى تمّ فيها استعراض المحمولات العليا والأفراد المندرجة تحت بعض الأنواع. والثانية جرى فيها التمييز بين هذه المحمولات، واستثناء ما لا حاجة إليه.

فالعملية الأولى عملية استقرائية، والثانية عملية تقسيمية فرزية - الشيء إمّا هذا أو ذاك، لكنّه هذا فليس ذاك - يتمّ الحدف بعدها. ولم يتنبّه الغزالي لعملية المعرفة الباطنية التي عرضها في تركيب الحدّ، بل وأنكر أيّ طريق معرفي غير التركيب. لكنّ القاضي الساي^{٧٠}، (٥٠٤ - ٥٦٦ هـ / ١١١٠ - ١١٧٠ م) أدرك ذلك فذكر إمكانية التوصل للحدّ بالقسمة والاستقراء، مع تشديد على التركيب طبعاً. واعتبر أنّ القسمة نفيد طريق التركيب، فتدلّ على الأعمّ والأخصّ يجعل الجنس لما يليه، ثمّ يقسم الشيء قسمين ويختار أحدهما. ويتابعها الاستقراء بمحصره الجزئيات التابعة للجنس أو النوع^{٧١}. والأرجح لدينا أنّ الساي تأثر بابن سينا في آرائه المنطقية، وعرف منطق الغزالي. فإنّه يعرض مثلاً وفي غير فقرة لبعض تفصيلات الألفاظ والحدود، كما وردت عند الغزالي.

إذاً، انحصرت معرفة الحدّ بطريق تركيب الجنس والفصل من دون اثباع البرهان. وبناء على ذلك يرى الغزالي: أنّ الخطأ في الحدّ يقع من الجنس والفصل. أما أخطاء الجنس فهي التالية، مثلاً يذكرها:

١. إذا وضع الفصل بدل الجنس، مثلاً: العشق إفراط المحبة.
٢. أن توضع المادة مكان الجنس، مثلاً: السيف حديد يقطع.

٦٩. الغزالي، الميار، ص ١٧٨.

٧٠. عمر بن سهلان الساي، ولد بساوه بين الري وهمدان واشتغل بالفلسفة والمنطق.

٧١. الساي، البصائر النصرية، ط مصر، ١٨٩٧ م، ص ١٦٥ وما بعد.

٣. أن تؤخذ الهيولي مكان الجنس، مثلاً: الرماد خشب محترق.

٤. أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، مثلاً: العشرة خمسة وخمسة.

٥. أن يكون النوع بدل الجنس، مثلاً: الشرّ هو ظلم الناس.

ويتجّ الخطأ من الفصل: بوضع الجنس مكان الفصل، أو بوضع العرضيّ أو اللازم أو الخاصّ مكان الفصل^{٧٢}. ويرى أنّ هناك تعريفات خاطئة لا تصوّر الحدّ، ويسمّيها ما هو مشترك، وهي:

١. إذا عرف الشيء بأخفى منه، مثلاً: النار جسم شبيه بالنفس

٢. إذا عرف الشيء بضده، مثلاً: الزوج ما ليس بفرد

٣. إذا عرف الشيء بنفسه أو بأقلّ منه في الوجود، مثلاً: الشمس كوكب

يطلع بالنهار.

وذكر البغدادي، فيما بعد، شيئاً عن الفاسد من التعريف قائلاً: «ما يعرف الشيء بمساويه في المعرفة أو بما هو أعرف منه ومتأخّر عنه في المعرفة... أو يقدم الأخصّ فيها على الأعمّ أو غير الأعرف على الأعرف...»^{٧٣}.

وقد تأثر كلّ من الغزالي والبغدادي بموقف ابن سينا، الذي جعل الحدّ يفيد الماهية. ولذا نقول إنّ الثلاثة ومشائيّة الإسلام جميعاً تابعوا رأي أرسطو بالحدّ وبكيفية التوصل إليه. وعلى الرغم من هذا الاتباع إلا أنّ عمق بحثهم في الحدّ لم يركّز على الكلّي بمعنى التجريد العقليّ والخلاص من الشخصيات المحسوسة. ولاسيّما إنهم ارتبطوا باللغة العربيّة التي تعبّر بتركيبها النيبويّ عن الأفراد المستقلّين. فثلاً، نادى ابن سينا والغزالي بالعامّ ولم يتجاوزاه إلى الكلّي بالمفهوم المجرد، إلاّ نقلاً عن الفارابي وأرسطو. ونرجّح أنّ الغزالي عندما تحدّث عن الجنس نظر إليه على أنّه أعمّ من النوع فقط. وعندما ميّز بين الجنس البعيد والجنس القريب كانت رؤيته الأعمّ اللغويّ وليس الأعمّ العقليّ المجرد.

ويرتبط مبحث الحدّ في المعيار بمعالجة المقولات العشر. وقد اعتبرتها المدرسة

٧٢. الغزالي، المعيار، ص ١٧٩.

٧٣. البغدادي، المعيار، ج ١، ص ٥٩.

المشائية أبحاثاً ميثاقية. ولم يفرد لها مشائية الإسلام أبحاثاً مفصولة في كتاباتهم المنطقية، بل أحقوها بها. وصهرها ابن سينا في الاشارات مع عرضه المنطقي، كما أحقها الغزالي بمبحث الحد. ولم يشذ عن القاعدة سوى ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) الذي صنف كتاباً مشهوراً^{٧٤}، فسّر فيه مقولات أرسطو. ويذكر الغزالي في لواحق الحد، لواحق للمقولات تعرّض بجملتها لأبحاث وجودية وفلسفية؛ نحن بغنى عنها في استعراضنا للحد. ويتناول بعضها أبحاثاً كالجزئي والكلي، والعلة والمعلول، والمتقدم والمتأخر. وقد تضمنت آراء منطقية داخلتها بعض مسائل الواجب والممكن بالمعنى الوجودي. فمثلاً: «الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره... وأن كل ما هو واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته»^{٧٥}. وعلى الرغم من مزج هذه الموضوعات بالآراء الفلسفية إلا أن بعض أبحاث الحد المنطقي وخلفياته ظهرت عميقة، وأمدتنا بطبيعة تصورات الغزالي، وقد أجلنا البحث فيها لباب خلفيات الغزالي منعاً للتكرار. ويمكن القول أخيراً: إن الغزالي تأثر بابن سينا في مبحث الحد بالمعيار وبشروحه وتقسيماته. وبقيت روح الحد في المعيار امتداداً لما كان في كتاب مقاصد الفلاسفة، واستمراراً للاتجاه الأرسطوي. وحاول الإمام الإطالة في الشرح والتفصيل بحيث أضاف على ابن سينا، لكنه لم يخرج من دائرته. وإذا قيل إنه كان في المعيار متميزاً بالتأثر في الأمثلة الفقهية وفي بعض التعميرات اللغوية، إلا أن الطابع العام، مثلما لاحظنا، كان استمراراً للمنطق المشائي وتمهيداً للميل والاتجاه نحو الفقه والنظم الإسلامي. ولا يخفى على القارئ والمتعمق في مسائل المعيار، أن يجد تطوراً بسيطاً عن المقاصد، واختلافاً جزئياً. إذ ينتقل الإمام فيه نحو الشرح والمعاني الإسلامية. وكان في هذا يمثل طريقاً متوازياً مترافقاً مع تطوره المعرفي المتجلي بالتوفيق بين العقل والنقل، وبتطعيم الأصول بالأدلة العقلية. مع ما رافق هذا الطريق الطويل من شكوك ويقين، وهدم وبناء، وتخطُّ لمرحلة وتبنٍ لأخرى.

انتقل الغزالي إلى وضع كتاب محكّ النظر قبل ارتحاله عن بغداد، وربّما إبان

شكوكه الأولى بالمعرفة العقلية، وتعلقه أكثر بالأدلة الإيمانية. وكتاب محك النظر ليس إلا استمراراً للموضوع المنطقي عنده، لكن بينة إسلامية الآن.

ثالثاً: يدور بحث الحدّ في كتاب محك النظر، حول موضوعين أيضاً: أولهما: الألفاظ والمعاني. ثانيهما: الحدّ وامتحان صحته.

يجعل الغزالي من الألفاظ والمعاني بحثاً تمهيدياً للقياس فيقول: «النظر في الألفاظ ثمّ في المعاني ثمّ في تأليف مفردات المعاني، إلى أن تصير علماً تصديقياً يصلح أن يجعل مقدّمة»^{٧٦}. وقد كتب المحكّ عقب المعيار، كما ذكرنا وبعد ضجره من النظر الفلسفي. إذ قال: «تحرير محكّ النظر والافتكار ليعصمك عن مكامن الغلط في تمام مضايق الاعتبار... وبعث في نفسي داعية الانتهاض وحوالي إلى فن أطرحته بحكم السامة والضجر، فعدت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر»^{٧٧} والالتفاتة التي تكلم عنها هي: كتابا المقاصد والمعيار. وقد هجر موضوعاتها، لكنّه في نهاية المحكّ يعترف بسعة المعيار وتفصيلاته قائلاً: «إن أمعنت في تفهّم الكتاب، تشوّقت إلى مزيد إيضاح في بعض ما أجملته، واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه معيار العلوم...»^{٧٨}.

أما مبحث الحدّ في المحكّ فينقسم إلى موضوعين أساسيين يقعان ضمن قسمي الكتاب. فيحتلّ موضوع الألفاظ والمعاني جزءاً من القسم الأوّل، وموضوع الحدّ القسم الثاني كلّهُ. وبالشكل التالي من التبويب:

– الفن الأوّل: قسم القياس، وفيه يعالج الغزالي «النظر في الألفاظ ثمّ في المعاني ثمّ في تأليف مفردات المعاني...»^{٧٩}.

– الفن الثاني: قسم محكّ الحدّ، وفيه يعالج الإمام فئين: أولهما قوانين الحدّ، وثانيهما امتحان الحدّ.

ولعلّ تأجيل بحث الحدّ وتأخيره مردّه طبيعة هذا البحث الخارجيّة والغريبة عن

٧٦. الغزالي، محكّ النظر، مصر، المطبعة الأديّة، د.ت، ص ٨-٩.

٧٧. المصدر نفسه، ص ٢.

٧٨. المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٧٩. المصدر نفسه، ص ٨.

الفكر الإسلامي وعقليته. فالمسلمون لم يعوا الحدَّ إلَّا في دوره الاسميّ المميّز بين الألفاظ.

يتضمّن الفن الأوّل ثلاثة فصول تشكّل في مجموعها غرضاً في عمليّة الاستدلال؛ وتوصل إلى تركيب المقدّمة. ويتناول الفصل الأوّل، دلالة الألفاظ على المعاني وفيه ثلاثة أقسام:

أ - القسم الأوّل: دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة والتضمّن والالتزام.

ب - القسم الثاني: دلالة الألفاظ على نوعين: المعين والمطلق.

ج - القسم الثالث: الألفاظ أربعة أنواع: مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة.

ويتطرّق الفصل الثاني لعلاقة المعاني بعضها ببعض من خلال ألفاظها وفيه ثلاثة

تقسيمات:

أ - التقسيم الأوّل: تكون المعاني مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة إمّا مساوية أو أعمّ أو أخصّ.

ب - التقسيم الثاني: نجد المعنى إذا نُسب إلى معنى آخر، إمّا ذاتياً أو لازماً أو

عارضاً.

ج - التقسيم الثالث: تُدرك المعاني بثلاثة أسباب، بالحسّ أو التخيل أو

التعقل.

أمّا الفصل الثالث فيعالج تكوين القضية وتركيب المفردات، وستوجّل بحثه إلى

الفصل الثاني.

يضمّ القسم الثاني من الكتاب فئتين:

يحتوي الفنّ الأوّل: على ما يجري مجرى القوانين والأصول، ويضمّ ستّة قوانين:

أ - القانون الأوّل: يجب الحدّ عن سؤال الطالب، والمطالب أربعة.

١. مطلب (هل): هل الله موجود؟

٢. مطلب (ما): ما العقار؟

٣. مطلب (لِمَ): سؤال عن العلة.

٤. مطلب (أيّ): للتمييز.

ب - القانون الثاني: ينبغي أن يكون الحدّ بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية

واللازمة والعرضية.

ج - القانون الثالث : دور الحدّ في التعريف بالماهية .
 د - القانون الرابع : لا يحصل الحدّ بالبرهان .
 هـ - القانون الخامس : حصر مداخل الخلل في الحدود من جهة : الجنس
 والفصل والأمر المشترك .

و - القانون السادس : لا تحديد للمعنى الذي لا تركيب فيه .
 ويجمع الفنّ الثاني : جملة امتحانات للحدّ وعددها ثمانية ، وفيها تمييز الخطأ من
 الصواب :

الامتحان الأوّل : الحدّ بحقيقة الشيء أو باللفظ المفسّر .

الامتحان الثاني : الحدّ بإعطاء المثل المرادف .

الامتحان الثالث : حدّ العرض الذي لا يقوم بنفسه .

الامتحان الرابع : الحدّ بعكسه .

الامتحان الخامس : حدّ المتضادين .

الامتحان السادس : التفسير السطحيّ .

الامتحان السابع : إستدعاء الكلام المطوّل .

الامتحان الثامن : الاختلاف في لفظ الواجب والمباح ، بدون فهم المعنى .

يتبيّن من التركيب الشكليّ لكتاب المهكّ وجود نوع من التشابه بينه وبين المعيار .
 وخصوصاً في إفراده مبحثاً للحدّ بنهاية الكتاب ، وفي جعل مبحث الألفاظ والمعاني
 تمهيداً للقياس . ويلاحظ إسقاط بحث المقولات ولو احقها في المهكّ . وممّا يلفت
 النظر أيضاً اختصار المهكّ لبعض القضايا والتفصيلات . فهو لا يعالج على صعيد
 الألفاظ والمعاني النقاط التالية بشكل مفصّل ومنفرد .

أ - القسمة المتعلقة برتبة الألفاظ من مراتب الوجود ، وكون اللفظة مفردة
 ومركّبة^{٨٠} .

ب - الشروح المفصلة للتمييز بين المشتركة والمتواطئة والمتباينة .

ج - القسمة المتعلقة باعتبار الموجودات تخضع للتمييز أو لعدمه .

د - القسمة المحيية للسائل عن الماهية ، والمرتبطة ببحث المعاني ، وبالكماليات الخمس بشكلها المفصل والمعزول .

كما لم يتناول كتاب محكّ النظر على صعيد مبحث الحدّ، نسبةً للمعيار، الموضوعات التالية :

أ - مادة الحدّ وصورته .

ب - إستقصاء الحدّ على القوة البشرية .

ج - تعريفات الحدود، وفيه شرح لمجموعة حدود ومصطلحات فلسفية وطبيعية وردت بالمعيار ولم ترد في المحكّ .

ويقدم هذا التويب صورة واضحة عن المجانسة بين موضوع المحكّ والمعيار، نظراً للتشابه في الفصول وفي عناوين الموضوعات . ويتجلى ذلك في دراسة الألفاظ والمعاني وارتباطها بعضها ببعض ، وفي دور الحدّ وصحّته إلخ ... لكنّ التعمق في المضمون يلحظ الاختلاف البنيويّ بين الكتائين . وكيف تحوّل الغزالي من متأثر بابن سينا وناقل للمنطق الأرسطويّ نصّاً وروحاً إلى منطقيّ يأخذ القواعد والأسس ويحوّلها ليجعلها إسلامية التفكير والمصطلح والمعنى والدور الإجرائي . وستبيّن الملاحظات والشروح لمضمون المحكّ ، وجهة النظر هذه . على أنّنا سنكتفي بإيراد الجديد والمتغير المتميّز من المعيار، من دون تكرار لما سبق ، أو ذكر لما في المعيار من تطابق وتضمّن واشتراك وترادف : وقد وردت جميعها في المحكّ .

لقد اقتصر التوجّه بالمعيار نحو بعض الأمثلة الفقهيّة ، وكانت بمثابة التمهيد للمحكّ ، إذ يقول الغزالي : « رغبتنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهيّة فتشمل فائدته ، ونعمّ سائر الأصناف جدواه وفائدته . ولعلّ الناظر بالعين العوراء ، نظر الطعن والإزاء ، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليّات القطعيّة بالأمثلة الفقهيّة الظنيّة . فليكتفَ عن غلوائه في طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها . فإنّها لم تُوضع إلّا لتفهيم الأمر الحفيّ بما هو الأعرّف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس بجهوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقرّ المجهول في نفسه ... »^{٨١} .

فاقتصر غرضه على إعطاء الأمثلة الفقهيّة، لاستساغة الأمور العقليّة لا أكثر ويعترف بأنّه يقوم بصناعة فكريّة للذهن. بينما الأمر في «المحكّ» يختلف تماماً، فشمّة تجاف وتباعد عن غرض التقليد والاتباع، - قاصداً ألباع ابن سينا - واقتراب إلى الإبداع وتأليف المنطق الإسلاميّ الذي يرشد إليه نور الله والاستبصار المعرفيّ. «وما أحوج إلى هذا من ركب متن الخطر في الارتفاع عن حضيض التقليد، مع سلامة مغيبه إلى يفاع الأطلّاع والاستبصار، مع خطر عاقبه وتفاقم غائلته. فإن لم يره الحقّ حقاً، كان نظره كلّ هباء، وإن لم يوفقه للعمل بما علمه كان جهده كلّ عناء...»^{٨٢}. وبدل أن يُسمّي مبحث الحدّ تصوّراً يسمّيه في المحكّ المعرفة. ويصرّح بأنّ المعرفة متأتية من اللغة العربيّة. «ويقول النحاة أنّ المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد، إذ يقولت زيدا، والظنّ يتعدّى إلى مفعولين، إذ تقول ظننت زيدا عالماً. والعلم أيضاً يتعدّى إلى مفعولين...»^{٨٣}.

وعوضاً أن يكون التصوّر ينال بالحدّ، يصبح الأمر: «المطلوب من المعرفة لا يُقتنص إلا بالحدّ، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يُقتنص إلا بالحجّة والبرهان وهو القياس...»^{٨٤}.

إنّ المرجح أنّ الغزالي قصد في استعمال مصطلح المعرفة، إدراك الأسامي والمعاني المفردة. وكلمة معرفة من «عرف» و«معرفة»، ويشرح الجرجاني المعرف بأنّه: «وما يستلزم تصوّره اكتساب تصوّر الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كلّ ما عداه، فيتناول التعريف بالحدّ...»^{٨٥}. وهكذا يجعل للمعرف دورين: تصوّري وتمييزي. فيوصل الدور التصوّري لماهية الشيء وحقيقته، ويهدف الدور التمييزيّ تفريق اللفظ عمّا عداه. ولم يكن الأمر عند الغزالي في المحكّ غير هذا التوفيق بين الدورين الماهويّ واللفظيّ. والحال نفسها في المعيار وفي كلّ الاتجاه المنطقيّ الذي سنستعرضه لاحقاً. وتجدر الإشارة أنّ استخدام المصطلح بقي ضمن الأغراض المنطقيّة واللغويّة،

٨٢. الغزالي، المحكّ، ص ٣ - ٤.

٨٣. المصدر نفسه، ص ٥.

٨٤. المصدر نفسه، ص ٦.

٨٥. الجرجاني، التريفات، ص ١٥٠.

وربما ارتبط تعبير المعرفة «ابستمولوجياً» بنظرية العرفان الصوفي، التي بدأ يتأثر فيها الإمام إبان تأليفه المهكّ وبعده. بينما يوحى استعمال لفظة التصوّر في المعيار ذاك الإدراك الاسميّ والعقليّ لماهية الشيء. ويقول فيه الجرجاني مثلاً: التصوّر هو «حصول صورة الشيء بالعقل... وهو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنى أو إثبات»^{٨٦}.

وقد اصطلح الغزالي في موضوع الألفاظ والمعاني مجموعة مصطلحات وأمثلة مغايرة لما ورد في المعيار، وسنذكرها كما يلي:

- يُطلق الغزالي، تمثيلاً مع ابن سينا، على الجزئيّ والكليّ تعبيرَي الخاصّ والعامّ. وقد أشير إلى ارتباط هذه الألفاظ بالتصوّر اللغويّ العربيّ. لكنّ الأمر في المهكّ يتبدّل، فيستعمل الإمام المعين والمطلق^{٨٧}. واللذان وردا في المعيار. إنّها التعبيران هنا يجلّان نهائياً محلّ الخاصّ والعامّ. وقصد الغزالي بلفظة معين ما يدلّ على عين واحدة. وهذا هو دور الاسم أو اللفظ في اللغة العربيّة. والبيّن أنّ الفقه وعلماء العربيّة يستخدمون اللفظة للتمييز بين الأسماء. فلكلّ معنى لفظ معين محدّد. ويلعب المعين استناداً إلى ذلك دور المحدّد، الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلّا ذلك الواحد. ويقول الجرجاني: «التعيين ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره»^{٨٨}. وكنا قد ذكرنا معنى الجزئيّ ومدلوله. وكيف لم يجرّد المسلمون التصوّر إلى كليّ وجزئيّ. بل انحصروا في الخاصّ والعامّ، وكلّهما مدلولات عربيّة. أمّا هنا فالمصطلح مطابق للغة العربيّة ولدورها المعبر عن الأفراد وعن ذلك الواحد المشخص (هذا الإنسان). فاهكّ يذهب بالنطق إلى حدود الاندماج بالعربيّة وإخراج المعرفة أو التصوّر بقلب إسلاميّ وعربيّ. ويظهر الأمر جلياً في مدى تعبير المصطلح عن البعد الماصدقيّ، في الباب التالي. ومثلاً المعين كذلك المطلق، فقد استعمل الغزالي هذا المصطلح بالهكّ بديلاً للعامّ في المعيار والمقاصد.

وتحدّث ابن سينا عن المطلق مقابل الضروريّ في استعراضه للممكنات^{٨٩}. وقصد

٨٦. المرجع نفسه، ص ٤٠.

٨٧. الغزالي، المهكّ، ص ١٠ - ١١.

٨٨. الجرجاني، التريفات، ص ٥١.

٨٩. ابن سينا، الإشارات، ص ٣٠٨ - ٣١٧ و«شفا»، القياس، ص ٢٢.

بالمطلق بيان غير الضرورة، أمّا الضرورة فهي المشروطة بقانون وجودي طبيعي. وبقيت أحكام المطلق ضمن قوانين الطبيعة لديه ولدى الفارابي أيضاً. أمّا الغزالي فاستخدم تعبير المطلق ليدلّ على ما هو مغاير للمعيّن، بل وعكسه. ويحمل المطلق بمعناه العمومية وقد عرفه الجرجاني «إنّه ما يدلّ على واحد غير معيّن»^{٩٠}. ويقول عنه أبو البقاء: «المطلق هو الدالّ على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، والنكرة دالة على الوحدة ولا فرق بينها في اصطلاح الأصوليين»^{٩١}. ويرتكز المطلق عند المسلمين على منحى لغوي، يعتبر اللفظة معرفة وليست نكرة. واستعمل لفظ المطلق في الفقه ليشكّل نقيض المقيد. إذ يجري الحكم المطلق في الأصول على إطلاقه، إلّا إذا وقع تقييد، مثاله: «قوله تعالى، تحرير رقبة. والمقيد ما تعرض ذاتاً موصوفة بصفة، كقوله تعالى، تحرير رقبة مؤمنة»^{٩٢}.

والأرجح اتّجاه الإمام إلى التآثر بالعربية والأصول في تداوله المطلق في الحثّ، أكثر منه أتباعاً لابن سينا. ويزيد من ترجيحنا الافتتاح بأنّ مسائل البحث فقهيّة، وغرض الكتاب، كما صرح، تعليمي إسلامي. ولأنّ الغزالي بعيد هنا عن معالجة الأمور الطبيعية والوجودية. ويدلّ على ذلك أيضاً تلك الأمثلة التي أدخل عليها (أل) التعريف فاستحالت مطلقة. فإذا كان «هذا السواد» معيّنًا، أصبح تعبير «السواد» مطلقاً^{٩٣}. وكل هذا يدلّ على أثر اللغة العربية أو بالحريّ علم الأصول.

– يستخدم الغزالي جملة أمثلة في دلالة الألفاظ على المعاني، وجاء بعضها مغايراً للمعيار. وهي تتعدّد عن التمثّل بمفهوم الماهية واندرج الجنس والنوع، وتأخذ طابع مفردات اللغة العربية ومعاني الأمثلة الفقهيّة.

فيقدّم الغزالي أمثلة على الترادف: اللبث والأسد، والخمر والعقار. وعلى

٩٠. الجرجاني، التريفات، ص ١٤٩.

٩١. الجرجاني، التريفات، ص ١٤٩.

٩٢. الكفوي، الكليات، ص ٣٤١.

٩٣. الكفوي، الكليات، ص ٣٤٢.

٩٤. الغزالي، الحثّ، ص ١١.

المتواطئة : الرجل الذي يطلق على زيد وعمرو وبكر. وعلى المشتركة : اسم المشتري على قابل عقد البيع ، والكوكب الخ...^{٩١}

وإذا قارنا ما سبق مع ما ورد في المعيار ألفينا أمثلة الأخير تدور حول موضوعات تستند على^{٩٢} الماهية وتسلسل الأجناس والأنواع. وهي أقرب إلى التأثر بآبن سينا، فثله على المتواطئة : إطلاق الحيوان على الفرس والإنسان والطير. ومثال اللازم في المحكّ تلخص في : كون الأرض مخلوقة^{٩٣}، فمخلوقة وصف لازم للأرض، يتضح فيه المعنى القرآني. بينما مثال اللازم في المعيار صفة ذاتية غير مقومة : الولادة للطفل.

- تناول الغزالي بالمحكّ علاقة الذاتيّ بالمعاني. فبدل أن يعتبره تجريداً ومقوماً كلياً للنوع والجنس اعتبره صفة بالمعنى اللغوي. واستندنا على ذلك من خلال أمثله التي تنحصر في اللونية والجسمية، ومن تصريحه بأن الذاتيّ يسمّى صفة النفس^{٩٤}. وقد اختلفت الحال في المعيار، كما بيّنا في حينه.

- يتهرب الإمام في المحكّ من كلّ مثال يتعلّق بالماهية الأرسطوية، أو باندراج الأجناس والأنواع. وهو يذكر مجموعة أمثلة في المحكّ تتناول المساوي والأعمّ والأخصّ. وهي بحسب الترتيب : جسم متحرّز للمساوي. والوجود للجسم للأعمّ، والحركة للجسم للأخصّ^{٩٥}. بينما اختلفت الأمثلة في المعيار في هذه الموضوعات. فكان مثال المساوي : الحيوان للحساس. ومثال الأعمّ : الحيوان للإنسان. ومثال الأخصّ : الإنسان إلى الحيوان^{٩٦} وربّما تخوّف في المحكّ من أن يجعل الإنسان ضمن الحيوان، فلجأ إلى الأمثلة المحسوسة الطبيعية تحت فعل البعد الدينيّ.

والملاحظ من موضوع الألفاظ والمعاني في محكّ النظر، هو تلك الاختلافات بينه وبين المعيار والتي عرضناها بإيجاز سابقاً. ويؤكد كلّ ذلك الاتجاه اللغويّ الذي بدأه الغزالي في المعيار بتأثير من طبيعة اللغة. وقد تعمّق هنا في المحكّ وأخذ طابعاً دينياً

٩١. الغزالي، المحكّ، ص ١٢ - ١٣.

٩٥. المصدر نفسه، ص ١٨.

٩٦. المصدر نفسه، ص ١٧.

٩٧. المصدر نفسه، ص ١٧.

٩٨. الغزالي، المعيار، ص ٥٧.

قهيًا. تجاوز حدود الالتزام بأبعاد المنطق أحياناً. ويمكن القول: إنَّ الكلي، بوصفه عملية منطقية صورية تعتمد على التجريد، انعدم نسبيًا في محكَّ النظر واختفى. وربَّ قائل: إنَّ وروده في المقاصد والمعار لم يكن سوى نقل. ومع جانب بعض الصحة في هذا القول، إلاَّ أنَّ المحكَّ قد بلور المسألة الدينية بوضوح. وربَّما اخترت عملية التجريد المنطقية الشكلية في المحكَّ إلى عملية تجريد عقلية نفسية فقط. ويتجلَّى هذا في تفسير الإمام لكيفية تصوُّر اللونية والشكلية، فيقول: «إصطلحنا على تسميتها عقلاً، فبدرك ويقضي بقضايا، وبدرك اللونية مجردة، وبدرك الحيوانية...»^{٩٩}.

يتطرق الغزالي في موضوع الحدِّ إلى أبحاث الحدِّ نفسها الواردة في المعيار، مع شيء من الاختصار وجملة إسلامية. ويعتبر اكتمال معرفة الحدِّ عن طريق التعريف باللفظ والرسم والحدِّ. ويوضح الأمر في مجموعة الأسئلة التي يطرحها والتي تجيب على كنه الحدِّ. وتنحصر في أربعة مطالب: هل، وما، ولم، وأي. ويعتبر مطلب «ما» أهمها، وفيه مثال الفقه المشهور: «الحمرة». ويفيدنا مطلب «ما» بثلاثة أجوبة: - يعرفنا بتمييز الاسم وشرحه، أيَّ بالتعرف على حدِّه اللفظي. فنقول: ما العقار؟ هو الحمرة.

- وبدلنا على مميزات الشيء المرضية، ويُسَمَّى حدًّا رسميًّا. فنقول الحمرة هي المائع الذي يقذف بالزبد، ثم يستحيل إلى الحموضة. ويجمع من العوارض واللوازم ما يساوي حقيقة ذات الحمرة.

- ويبيِّننا عن ماهية الشيء وحقيقته، ويُسَمَّى حدًّا حقيقياً، الحمرة شراب معتصر من العنب^{١٠٠}.

وقد ركَّز الإمام على التحديد الاسمي الخاصَّ باللغة العربية في المحكَّ، وحصر مكان الغلط في الألفاظ. كما نبه إلى ضرورة الاحتراز من «الألفاظ الغريبة والوحشية والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة»^{١٠١}. ومن ثمَّ يجب استعمال الألفاظ المعروفة ذات النص الصريح، وإن اعترض الأمر فليذكر المستعار أو لترد قرينة لغير المصرح من

٩٩. الغزالي، المحكَّ، ص ٢١.

١٠٠. الغزالي، المحكَّ، ص ٩٢.

١٠١. المصدر نفسه، ص ٩٨.

المعاني. ولم يتخل في المحكّ، ولا في مقدّمة المستصفي، كما سنرى، إلى نبتّي مفهوم الحدّ اللفظيّ طريقاً يفيد التعريف بالحدّ. مع العلم أن الفقهاء ونظائر المسلمين لم يعرفوا سوى الحدّ اللفظيّ، ولم ينادوا إلاّ بالانجاء الاسميّ^{١٠٢}. ومرّد هذا رفضهم للكليات والماهيات الأرسطوية، معتبرين أنّ الحقائق والمعاني الإسلامية موضوعة، ولا يجوز تناول معان مغايرة لها^{١٠٣}.

ويمكن القول إنّ الغزالي استمرّ في كتبه المنطقية القريبة من الفقه وخصوصية اللغة العربية بعملية المزج. فقال مثلاً: «إعلم أنّ من طلب المعاني من الألفاظ، ضاع وهلك كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أولاً في عقله بلا لفظ، ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى. فلنقرّر المعاني، فنقول: الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى حقيقة في نفسه، الثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم، الثالثة تأليف مثاله بحروف تدلّ عليه... الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة... - إلى أن يقول - إنّ الأوّلين وجودان حقيقيّان لا يختلفان بالأعصار، والأخريان وهما اللفظ والكتابة تختلف بالأعصار والأمم...»^{١٠٤}. ونلاحظ أنّه في استمراره بهذه العملية الجامعة بين الاتجاهين المنطقيّ والأصوليّ الاسميّ أقرّ بأنّ تعريف الحدّ ينال بتصور الماهية وبالتمييز اللفظيّ والاسميّ معاً. وتعتبر الفقرة السابقة على درجة من الأهمية، كونها تشير إلى تصريح الغزالي بوجود الحقائق العقلية الكلية ثابتة في الذهن، وبوجودها قائمة بذاتها. وهذان الوجودان يشمّلان الشعوب كافة بدون تمييز. وتساءل كيف وفق الإمام بين هذه المعاني الأرسطوية وبين المعاني الإسلامية القائمة في القرآن؟ وكيف صرح بذلك في كتاب المحكّ المتميّز بالطابع الإسلاميّ؟ نرجّح أنّ ذلك كان نتيجة التطعيم وتطويع المعاني المنطقية لإغناء الاستدلال الأصوليّ. وأخيراً نجد أنّ موضوعات «المحكّ»

١٠٢. ابن نبيّة، تق الدين، كتاب الرّد على المخطئين، بجاى، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٩.

ص ١٤ - ١٥.

١٠٣. سنوع هذا الرأي قليلاً في الخاتمة.

١٠٤. الغزالي، المحكّ، ص ١٠٨ - ١٠٩.

الأخرى متوافقة مع موضوعات المعيار والمقاصد، فهماً وتوجّهاً. على أن المحكّ تميّز بالمنحى الفقهيّ واللغويّ.

رابعاً: يدور بحث الحدّ في مقدّمة كتاب المستصفى ضمن الموضوعات المنطقيّة نفسها، وهو أقرب إلى «المحكّ» منه إلى «المقاصد» و«المعيار». ودُكر زمن تأليف هذا الكتاب. ولعلّ القارئ يتساءل عن سبب إهمالنا القسطاس المستقيم، الذي وضعه الغزالي قبل المستصفى. والجواب أن القسطاس لم يتطرّق إلى بحث الحدّ بشكل مستقلّ، بل عالج الموازين والأقيسة. لذا تركنا عرض موضوعاته لفصل القياس. يعلن الغزالي في مقدّمته المنطقيّة ببداية المستصفى أن: «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع: وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل»^{١٠٥}. ثم يتلو دور المقدّمة ومضامينها قائلاً: «نذكر في المقدّمة مدارك العقول وانحصارها في الحدّ والبرهان، ونذكر الحدّ الحقيقيّ وشرط البرهان الحقيقيّ، وأقسامها على منهاج أوجز ما ذكرناه في كتاب «محكّ النظر» وكتاب «معيّار العلم». وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصّة بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً...»^{١٠٦}. فالمنطق هنا آلة لكلّ العلوم، والمقدّمة اختصار للمحكّ والمعيار. وبالأحرى هي نسخة عن المحكّ من حيث الأمثلة والتركيب الشكليّ والمصطلحات والفرض والمفاهيم. ولا سيّما إنّها هضمت وتفاعلت كالمحكّ باللغة العربيّة وبأصول الفقه الإسلاميّ. ويختلف المستصفى عن المحكّ من ناحية الشكل، فبحث الحدّ فيه يرتبط مع مبحث الألفاظ والمعاني، ولم يرد فصل بينهما؛ بل كانت الفقرات متتابعة متصلة. ولم يذكر الغزالي سبباً لهذا التغيير، لكنّ الأرجح لدينا أن الكتاب ظهر قبل نهاية عمر الغزالي، ممّا جعله يعيد إحكام التسلسل. جاعلاً إيّاها أكثر منهجيّة. وقد طوى مبحث الحدّ في المستصفى على موضوعين:

أولهما الحدّ، وثانيها سوابق القياس، وبه تعالج مسألة الألفاظ والمعاني. وتسلسلت الموضوعات والتبويب على الشكل التالي:

١٠٥. الغزالي، المستصفى في علم الأصول. ج ١، ص ٣.

١٠٦. المصدر نفسه، ص ٧.

- قوانين الحدّ.
- إمتحان قوانين الحدّ.
- تمهيد عن دور المفردات وتأليفها.
- علاقة الألفاظ بالمعاني ودلالاتها.
- علاقة المعاني في ما بينها.

تناولت مسائل الحدّ ستة قوانين: عالج الغزالي في القانون الأوّل المطالب الأربعة، وفائدة الحدّ في الجواب عن ماهية الشيء، وتبيان دور الحدّ أيضاً في التمييز بين الأسماء. وفي القانون الثاني، الحدّ، وضرورة كونه بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية^{١٠٧}. وممّا يلفت النظر هنا استعماله تعبير الصفة والموصوف. إذ قال: «المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالإضافة إلى الموصوف إمّا ذاتياً له، ويسمى صفة نفس، وإمّا لازماً ويسمى تابعاً، وإمّا عارضاً لا يبعد أن يفصل عنه في الوجود...»^{١٠٨} ويقدم لنا هذا القول شرحاً وافياً ومركّزاً لتصور الذاتيّ واللازم في المستصفي، علماً أنه ورد مختصراً في المحكّ، ووردت عبارة للتمييز فقط. ويجعلنا هذا ندرك مجدداً سيطرة اللغة العربية، من خلال أصول الفقه، على المفاهيم المنطقية. فبعد أن كان الذاتيّ معنّى عاماً في المعيار يدل على المميزات المقومة للشيء أصبح هنا صفة نفس، وأصبحت علاقة المعاني علاقة صفة وموصوف. ممّا يبرز الأثر الكلاميّ الذي تجلّى في التشديد على جعل العلاقات تستند على الصفات. وتلعب الصفات دوراً مهماً في نظرية المتكلمين ومعظمهم من الأصوليين في الآن نفسه. فيتساءل المتكلمون، هل الصفات إضافة على الله تعالى؟ أم إنّها جزء من تصور وجوده الأعلى؟ والأرجح أنّ الذات الإلهية عند معظمهم لا تقبل إضافة، حتى لا يعملوها تقبل كثيراً... لذا تصبح الصفة صفة النفس وهي من ماهية الشيء. وهذا هو التفسير العقليّ للصفات، الذي تأثر به الإمام وتابعه، إلى جانب تمثله وهضمه اللغة العربية التي تناول اللازم والتوابع. فاللازم يرافق الشيء وقد شرحناه، أما التابع فهو العرضيّ أو العارض الذي يفصل عن الشيء. ويعرّفه

١٠٧. المصدر نفسه، ص ٩.

١٠٨. المصدر نفسه، ص ٩.

أبو البقاء بأنه: «معنى زائد على الذات، أي ذات الجوهر يجمع على أعراض... عارض أي زائل يزول»^{١٠٩}. وبهذا يتأكد لنا الأثر الديني واللغوي المتمتع في كل من المحكّ والمستصفي. ومن ثمّ يتبلور انصهار المعاني والمفاهيم وامتزاجها كلّها تقدّم الزمن بالغزالي. ويتابع الغزالي موقفه في القانون الثالث من الحدّ، وكيفية تعريفه بالمتوال نفسه الذي أتبعه في المحكّ. والحال نفسها في القانون الرابع والخامس والسادس. وثمة سمة بارزة تتجلى في متابعة الغزالي تبيّه طريق التعريفات بالحدّ والرسم واللفظ معاً. وهو يجمع اتجاه الأصوليين الذين يقرّون بالتحديد اللفظي، لأنهم ينطلقون من النص المحدّد المعاني، واتجاه المناطقة الذين يصرّون على التحديد الماهوي^{١١٠}.

ولعلّ الجمع هنا يتعدّى عملية التوفيق أو التوليف، ويطمح إلى إبراز الجانب العقليّ في الأصول، وطفغيانه على تيارات الاستحسان والاستصلاح؛ من دون إغفال لأهمية التحديد الاسميّ في الأصول وشرح غريب اللفظ. والذي يقول الغزالي فيه: «أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، أو قول إمام من الأئمة، يقصد الاطلاع على مراده به»^{١١١}. ولم يبدّل الإمام في علاقة الألفاظ ومصطلحاتها كثيراً عمّا أورده في المحكّ. بل استمرّ على الوتيرة نفسها من تقسيم وأمثلة وشروحات، كما قد أشرنا حينها إلى تميّزها من المعيار، ويميل المحكّ نحو العربية وأصول الفقه والخصوصيّة الإسلاميّة.

وقد ركّز الغزالي في مقدّمة المستصفي على مسألة اليقين، معطياً الدور للمعنى وللصدق في تركيب الألفاظ والبرهان. ولهذا نرى أنّه اهتمّ بالمضمون إلى جانب الصوريّة والشكل، حتى في موضوع الألفاظ والمعاني. إذ قال: «الخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدّمات، إذ قد تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدّمات صحيحة يقينيّة ومرةً منها جميعاً...»^{١١٢}. ولم ترد في المحكّ ومقدّمة المستصفي أية إشارة إلى تقسيم الكلّيات الخمس وذكر المقولات. لكنّ البحث تركّز على مفهومي الجنس والنوع، خصوصاً في

١٠٩. الكفوي، الكلّيات، ص ٢٥٢.

١١٠. الغزالي، المستصفي، ص ١٤ - ١٥.

١١١. المصدر نفسه، ص ١٦.

١١٢. المصدر نفسه، ص ١٩.

المستصفي، فربما كان الغزالي يتصور مفهوماً أمراً مفروغاً منه. إلا أن الأصوليين جعلوا الفصل بالنسبة للنوع جنساً^{١١٣}، وإذا كان الإنسان نوعاً فإن الحيوان فصله، أما في حقيقة الموقف الأرسطوي فإن الحيوان جنسه. ولا عجب أن نرى الحيوان في بعض أمثلة المعيار مفهوماً وفصلاً للإنسان^{١١٤}. وربما كان ذلك متأثراً بالأصوليين المتكلمين، أو كان تهرباً من جعل الإنسان ضمن أفراد الحيوان. بحيث شكّلت الحيوانية فصلاً للإنسان، ممّا لا يتعارض مع الشرع ويسير ضمناً في خلفيّة الأصوليين الذين جعلوا الفصل مكان الجنس. وإذا تعمّقنا في المسألة هذه ردّذناها إلى الخلفيّة المنطقية والفلسفية، والتي تحتم وجود التعارض بين الموقف الأرسطوي والأصولي. فالموقف الأرسطوي يتلخّص بجعل الجنس علّة للنوع، والفصل معلولاً للنوع. إذاً كيف يكون المعلول علّة؟ أي كيف يكون الإنسان متقدماً على الحيوانية، وهي فصله، بحسب رأي الأصوليين؟ إن حقيقة الموقف الإسلامي والأصولي، وموقف الغزالي بالتحديد، تتلخّص بجعل «الله تعالى» العلة الوحيدة، وكلّ الأمور المنهجية والوجودية سواها عوارض وتفسيرات لاحقة تنتج عن العلة الأولى. وسنوسّع الشرح في فصل العلاقات المنطقية بالباب الثاني. لكننا نؤكد هنا، أن انطلاقة أمثلة الغزالي الإسلامية، التي بدأت في المعيار ونضجت في مقدّمة المستصفي، ترتبط بهذه المفاهيم أو ربما تتأثر فيها. لهذا ستختزل تدريجياً فكرة الأجناس والأنواع كمقولات وجودية وعلل طبيعية مترتبة ومتسلسلة منطقياً. ويتم تلاقي الحدود بمفاهيم المعاني الماهوية والأدوار اللفظية، جنباً إلى جنب. فترى التصوّر والمنطق كلّاً مقيداً بحدود الدين. سبق الغزالي في مزج المنطق الأرسطوي بالأصول إمام الحرمين الجويني، وخصوصاً تأكيده على دور الحدّ في تحديد الماهية، إلى جانب التحديد اللفظي. وقد أخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسطوي^{١١٥}. وهذا ما كرّره الغزالي فيما بعد، وفي مقدّمة المستصفي، كما أشرنا. حتى إنّه يذهب في المستصفي إلى ضرورة ذكر كل الفصول حصراً للتحديد، فيقول: «أنّ تجمع أجزاء الحدّ من الجنس والفصول... أن

١١٣. الشار، ماهج البحث عند مفكرّي الإسلام، ص ٩٨.

١١٤. الغزالي، المعيار، ص ٣٩.

١١٥. الشار، ماهج البحث، ص ٩٣.

تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألقاً... لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص... إنك إذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد مكرراً...^{١١٦} وإن فكرة إيراد الذاتيات والصفات إنما تفيد في تحديد الألفاظ. وكان أن أخذها الغزالي عن الجويني، وقال بها ابن حزم^{١١٧}. ودفع الغزالي إلى مزج التحديد الماهوي بالشرح اللفظي ما وجده من التباس في استخدام المصطلحات النظرية والشرعية. إذ قال: «أن يكون اللفظ في كتاب الله... فيكون ذلك اللفظ مشتركاً فيقع النزاع في مراده به...»^{١١٨} ويعلن بعض الأحيان عن ضرورة استعمال طريقة الشرح اللغوي. فإن هناك معاني لا تُحدّ إلا بطريق تفسير اللفظ، بحيث يُبدّل اسم باسم مرادف له وبما يساويه أو يكون أوضح منه^{١١٩}. وقد احتز من الأخطاء اللغوية، وكرّر تنبيهه عليها في المقدمة ذاكراً كيفية وقوع الشركة فيها عند الفقهاء^{١٢٠}. وقال إن القرآن مليء بمثل هذه الألفاظ التي تثير الغلط، وأورد أمثلة من ذلك: «الصبح إذا تنفس، فأذاقها الله لباس الجوع والخوف - أي أهل القرية -، وأخفض لها جناح الذل من الرحمة»^{١٢١}. أكثر الغزالي في هذه التفصيلات وتمتّع فيها واضعاً اليد على المسألة جميعاً. وإذا كانت العقيدة محدودة بالكتاب والسنة، فإن حقائق الأشياء مستخرجة من هذه العقيدة. والمسألة تُختصر بكيفية إيجاد المنهج الذي يستوعب هذه المسائل، وأحكام تصوورها والاستنتاج منها. ولهذا الأمر أدخل الغزالي الحد الحقيقي ليدعم به ثغرات الحد اللفظي بعد أن تنبه لما ذكرناه عنه. ويمكن القول أخيراً إن تصوّره برمته، في مبحث الحد، اندفع تحت وطأة الأداء الإجرائي الديني. فلم يكن الإمام متأثراً بآبائنا ومتابعاً لخطوط أرسطو فحسب، إنما كانت غايته ومراده إسلاميين. وبقيت حدود معالجته ضمن أفق أصول الاجتهاد، تدعيماً لقواعده. وما التصور إلا إحدى العمليات الإجرائية لهذا الاتجاه. ولم تكن أصول العقيدة العامل الوحيد في

١١٦. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٠.

١١٧. النشار، مناهج البحث، ص ١٠٠.

١١٨. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٦.

١١٩. المصدر نفسه، ص ١٣.

١٢٠. المصدر نفسه، ص ٢١.

١٢١. المصدر نفسه، ص ٢١.

توجّهه التصوّري المنطقيّ الذي كان في كسبه فقد رافقها عامل اللغة العربيّة بينتها ومترادفاتهما وطبيعتها المشحّصة، التي تعتمد الفرد، مثلما سيّضح في الشروح أكثر فأكثر. وإذا نكثني بهذا القدر من التفصيل في عرض مبحث الحدّ، كما ورد في كتب الغزالي، نوجّز ملاحظتنا عنه بما يلي:

١. تأثّر الغزالي بشكل واضح بمنطق أرسطو في المقاصد والمعيّار، وقد تبيّن لنا تشابه آراء الغزالي وآراء ابن سينا، لكن ذلك لم يحلّ دون بقائه في إطار المعطيات الإسلاميّة التي فعلت فعلها في المبنى والمعنى. وكانت اللغة أحد عواملها.

٢. إنتقل الغزالي في المحكّ ومقدّمة المستصفي إلى طور جديد، أبقى فيه على التصوّر الأرسطويّ، إنّما بتحليل ومصطلحات وخلفيّات إسلامية وعربية محض. ففدا القارىء ولا يلاحظ آثار ابن سينا، بل وجد الغزالي يخطّ تركيياً جديداً. والمتتبع بدقّة لذلك يرى أنّنا تعرّضنا في المقاصد لقل الحدّ عن ابن سينا، وفي المعيار وجدنا بعض أوجه الجدة مع بقاء النقل. أمّا في المحكّ فانقلبت بنية التصوّر وبقي التوفيق والتطعيم، وفي مقدّمة المستصفي استمر الموقف الذي كان في المحكّ، مع تركيز على الشروح اللفظيّة ودور التفسير وحلّ غريب القرآن والحديث.

٣. تميّز الغزالي في بحث التصوّر باستعراضه مجموعة علاقات الألفاظ بالمعاني، التي كان قد بدأها الفارابي وابن سينا، وأكملها الإمام موسى. وتبيّن لنا أنّ هذه الشروح بقيت في حيّز اللغة العربيّة، بينما كانت شروح أرسطو للتمييز بين الأسماء بدلالاتها، تمهيداً لتصنيف الموجودات. واستند التمييز الأرسطويّ على البعد الماهويّ الوجوديّ المجرد. بينما كان التمييز الإسلاميّ خاضعاً لمفردات اللغة العربيّة وطبيعتها. ويرى بعضهم أنّ المقولات عند ابن سينا ليست إلّا تصنيفاً للألفاظ العربيّة^{١٢٢}.

٤. لقد أدخل الغزالي التصوّر الأرسطويّ ونقله عن ابن سينا، ليدعم فيه تصوّر الحدود في الأصول. وقد جعل المنطق معياراً شكلياً، فجردّه عن العلوم الجزئية كالفقه والحديث والتفسير، وطعمه بعلم الأصول من دون البحث في المسائل الفلسفيّة وكليّات الوجود^{١٢٣}.

١٢٢. ابن سينا، كتاب الشفاء، المدخل، ص ٦٠.

١٢٣. الغزالي، المستصفي، ج ١ ص ٤.

مبحث القضية المنطقية في كتب الغزالي المنطقية

احتذى الغزالي في بحث القضية المنطقية حذو عمله في الحدّ. فتناول عناصرها ومكوّناتها من المعاني المفردة والألفاظ متبحراً ودارساً. ووردت أبحاثها عقب الحدّ وعلى امتداد الكتب المنطقية، باستثناء القسطاس المستقيم الذي نظر في القياس مباشرة.

أولاً: في مقاصد الفلاسفة. هذا الإمام في بحث القضية بالفنّ الثالث من هذا الكتاب حذو الحدّ متأثراً بابن سينا. وأصاب الغرض من القضية، حين ذكر كيفية تركيبها قائلاً: «المعاني المفردة، إذا ركبت حصلت منها أقسام، ولسنا نقصد من جعلتها إلاّ قسماً واحداً، وهو الخبر، ويسمى قضية، وهو الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب»^١. علماً أن ابن سينا لا يأخذ إلاّ بالجملة الخبرية، لأنها تحمل الصدق أو الكذب، فالخبر هو القضية المنطقية. ويمثّل الغزالي على ذلك فيقول: العالم حادث، ممّا يضطرنا إلى القول إنّ هذا الكلام صادق أو كاذب^٢.

ويضم بحث القضية في المقاصد ستة تقسيمات على الشكل التالي:

التقسيم الأول: إنقسام القضية إلى عملية وشرطية.

١. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٥٣.

٢. المصدر نفسه، ص ٥٣.

التقسيم الثاني : إنقسام القضية إلى موجبة وسالبة .
التقسيم الثالث : إنقسام القضية إلى شخصية ومهمله ومحصورة .
التقسيم الرابع : إنقسام القضية إلى ممكنة وممتنعة وواجبة .
التقسيم الخامس : تقابل القضايا : شروطه وأحكامه .
التقسيم السادس : عكس القضايا : شروطه ونتائجه .

لم تختلف الموضوعات السابقة عنها عند ابن سينا بالرغم من اختلاف التبريد بعض الشيء . وتتكوّن القضية الحملية عند الغزالي من موضوع ومحمول . أمّا القضية الشرطية فتألف من قضيتين : أولاهما تُسمى (المقدّم) ، والثانية تُسمى (التالي) . وتأوي القضية الشرطية متصلة تارة ومنفصلة طوراً آخر . وقد استند الغزالي بمثاله في القضية الحملية على الحدّ الماهويّ والحدّ اللفظيّ الشارح للاسم . فقد استخدم إسماً مركباً للموضوع ، الحيوان الناطق ، وإسماً مركباً للمحمول ، منتقل بنقل قديمه^٣ . ثم استبدل الحدّين ، فاستعمل لفظة الإنسان بدلاً من الحيوان الناطق ، ولفظة ماش بدلاً من منتقل بنقل قديمه . وبهذا راعى الفهم الماهويّ في الموضوع والشرح اللفظيّ في المحمول . ولم يكن جديداً ، في كلا الموضوعين ، عن ابن سينا ، وكذلك أمثله عن الشرطيّات . وقد انقسمت القضية عنده في المقاصد إلى شخصية وغير شخصية . فكان محور تفكيره يدور حول المشخص ، ومثاله : «زيد كاتب» . أمّا القضايا الكلية والجزئية والمهمله فهي قضايا غير مشخّصة . وعرف الغزالي فرط حاجته إلى السور فيها ، فالسور يحدّد كلية القضية وجزئيتها^٤ . ويتطابق التقسيم والتصنيف السابق مع ما ذكره ابن سينا^٥ . ولم يلبث الغزالي أن تكلم على القضايا ذوات الجهة متابعاً للتأثير بمن سبقه . وأعقبها بالتمرّص لتقابل القضايا الحملية ، قائلاً فيها : «لكلّ قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب ، ولكن إن تقاسما الصدق والكذب سُميتا متناقضتين»^٦ . ثم تابع شروحه عارضاً شروط التقابل التي تلخص :

— أن يكون كلّ من الموضوع والمحمول واحداً في المتقابلتين .

٣ . المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

٤ . المصدر نفسه ، ص ٥٨ - ٥٩ .

٥ . ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٧٤ - ٢٧٨ .

٦ . الغزالي ، المقاصد ، ص ٦٢ .

- أن لا يختلف كلّ من الموضوع أو المحمول في القوّة والفعل.
- أن يتساويا في الإضافة.
- أن يتساويا في الزّمان والمكان.

ومعنى النظر في الشروط يرى حسن صنيع أرسطو وأثره في الفارابي ثمّ باين سينا ومن ثمّ بالغزالي. ولقد شكّلت شروط التقابل السابقة الذكر استمراراً لربط المفاهيم المنطقية ببعدي المعنى والاسم معاً. فلا يكنّني الغزالي مثلاً، - حسباً ورد في المقاصد - بوحدة الموضوع أو المحمول اسمياً في المتقابلين، بل يشترط وحدتها في المعنى والماهية، استناداً إلى مفاهيم الماهية، جهة القوّة والفعل، والإضافة والزمان والمكان...

وكان الغزالي مُليماً بأحكام التقابل من ناحية الصدق والكذب. فهو يذكر إمكانية حدوث التقابل بين الكلية الجزئية، وبين الجزئيتين اللتين يمكن أن تصدقا معاً، وبين الكلّيتين اللتين يمكن أن تكذبا معاً^٧. وقد أورد عكس القضايا ذاكراً قواعدها متابعاً ابن سينا من دون إضافة، وكان عرضه مختصراً وأمثله مشائية، وكذلك تعابيره ومصطلحاته. أمّا تحليل المصطلحات والتعابير فيكون في فقرة المعيار، نظراً للشابه بينه وبين المقاصد.

ثانياً: يضمّ بحث القضية في معيار العلم ستة تقسيمات، ويقع ضمن الفنّ الثالث من الكتاب الأوّل ذي العنوان، «مقدّمات القياس»، وقد جاء تويب القضية بحسب التفريمات التالية:

- القسمة الأولى: تنقسم القضية إلى جزئين مفردين.
- القسمة الثانية: تنقسم القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات.
- القسمة الثالثة: تنقسم القضية تبعاً لمعوم موضوعها أو خصوصه.
- القسمة الرابعة: تنقسم القضية تبعاً لجهة نسبة المحمول إلى الموضوع وجوباً وجوازاً وامتناعاً.

- القسمة الخامسة : تقابل القضايا .
- القسمة السادسة : عكس القضايا .

وإذا حصلت مقارنة التوبب هذا مع ذلك الذي في المقاصد لوجد القارىء تسلسل الموضوعات نفسه ، وألقى التركيب الشكلي نفسه أيضاً . إلا أن التعابير في المعيار بدأت تختلف نسبياً . إذ يعالج الغزالي في التقسيم الأول تركيب القضية من جزئين . وكان قد ذكر أن القضية المنطقية والجملة الخبرية في اللغة ترتكبان من موضوع ومحمول . ثم انتقل في المعيار إلى استعمال الخبر عنه والخبر ، بدلاً من استعمال الموضوع والمحمول الواردين في المقاصد . ومثاله الدائم : زيد قائم ، فزيد مخبر عنه وقائم خبره . وظهر هذا الاستعمال علامة على بدء إدخال المصطلحات العربية والتأثر الواضح باللغة . وقسم الغزالي القضية إلى حملية وشرطية مثلاً في المقاصد . وتتميز أبحاث المعيار بالشرح والوضوح . فالحملي من القضايا : هو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى ...^٨ تعبيراً عن طبيعة الحمل ، والذي ينحى فيه منحنى فقهيًا ولفويًا . يتمثل الأول في استعمال تعبير الحكم ، واللفوي في ما يوحي إليه التعبير السابق من إضافة معنى إلى معنى آخر . ولم نقصد بكلامنا خروج الغزالي عن المعاني المنطقية في صورتها السبائية ، لكننا نجد مفاهيم جديدة بدأت تحل في شروح الغزالي إضافة إلى خلفيته المنطقية الغنية بشروح ومعاني ابن سينا . ولقد فصل في الشرطية المفصلة ، وذكر العلاقة بين المقدم والتالي مقسماً إياها إلى ثلاثة أقسام :

- ١ . ما يمنع الجمع والخلو ، مثل : العالم إما قديم أو حادث . فيمتنع اجتماع القدم والحادث ، كما يمتنع الخلو من أحدهما .
- ٢ . ما يمنع الجمع دون الخلو ، مثلاً : هذا إما حيوان أو شجر . فهما لا يجتمعان لكن يمكن للذي قلنا عنه ، (هذا) ، أن يخلو عنها بأن يكون لا حيواناً ولا شجراً .
- ٣ . ما يمنع الخلو ، ولا يمنع الجمع ، مثلاً : إما أن يكون زيد في البحر ، وإما ألا يفرق . وهذا يمنع الخلو لكن لا يمنع الجمع . فيجوز أن يكون زيد في البحر ولا يفرق^٩ .

٨ . الغزالي ، المعيار ، ص ٧١ .

٩ . المصدر نفسه ، ص ٧١ .

١٠ . المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

وزبدة القول في هذا العرض تبيان أهمية المنفصلة في الأحكام وأسباب استخدام الغزالي لمسألة الجمع والخلو. فهذا معانٍ اصطلاح عليها في الشرعيّات ويُسْتعان بهما في الاجتهاد. ولم يمتنع الغزالي بعد إدراج تعبيريّ المخبر عنه والمخبر من اصطلاح الموضوع والمحمول. وبهذا بقي اتفاق المقاصد والمعار في استخدام المصطلحات المنطقيّة، مع ميل في المعيار إلى الاتجاه نحو المسائل اللغويّة والفقهية. ويقول الجرجاني في الموضوع: «هو محلّ العرض المختصّ به»^{١١}. ويقابله في الحملة اللغويّة المبتدأ أو المخبر عنه. وقد درج استعمال التعبير للدلالة على موضوع القضية التي تحتل الصدق أو الكذب، بحيث يسند المعنى الأول في القضية وهو الموضوع إلى الآخر إثباتاً أو نفيّاً. ويقصد بالمحمول ما يحمل على الموضوع، ووضع الحمل في اللغة بتأنيث المذكّر أو بالعكس^{١٢}، ليقوم في الجملة بدور الخبر للمخبر عنه (المبتدأ). ويعني المحمول «المقول»، ممّا يقال على الشيء. وقد اصطلاح المقول في المنطق للتعبير عمّا سمي (قاطيفوري). والمقول هو الجزء الثاني من القضية يثبت على الموضوع أو يسلب عنه^{١٣}. وعدّد أبو البقاء حالات الحمل، وسنذكر المهمّ منها لتبيان اختلاط مفهوم الحمل بالخصوصيّة اللغويّة والإسلاميّة.

«حمل المواطأة، وهو أن يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان».

«حمل الأصول على الفروع. من ذلك أن لا يُضاف ضارب إلى فاعله، لأنك لا تضيفه إليه مضمراً»^{١٤}. - بل يجب أن يكون ذلك واضحاً جليّاً بدون إضمار. ويتّضح من هذه التعريفات تداول الحمل في العلوم المنطقيّة واللغويّة والأصوليّة. ويُلاحظ أنّ ترجمة الحمل بمضمونها الأرسطويّ «قاطيفوري» وردت عند المترجمين تحت كلمة «المقول». ولم يستعملها الغزالي بل استخدم كلمة الحمل والمحمول، والتي استخدمهما المنطقيّون أيضاً، ولاسيّما ابن سينا.

١١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٣.

١٢. الكفوي، الكليات، ص ٥٦.

١٣. الغزالي، المعيار، ص ٧٥.

١٤. الكفوي، الكليات، ص ١٥٦.

يذكر الغزالي في المعيار، مثلاً في المقاصد، انقسام القضايا إلى شخصية ومهملة ومحصورة^{١٥}. ويُسمى المحصور عنده محصوراً تبعاً لكلية الموضوع أو لبعضه. ويستدل على نوعية الحصر استناداً إلى اللفظ الحاصر كل أو بعض. ويتبّه الغزالي في المعيار من اعتبار الموضوع المهمل في القضايا كلياً. ويذكر مثلاً من الفقه جملة في القضية المهملة كلية. وأدخلت في قياس ما، فأنتجت نتيجة خاطئة^{١٦}، فالمهمل هو غير المحدّد بسور. وسبق وذكرنا في فصل الحدّ تعريفاً للشخص، فقلنا إنه المتعلّق بالفرد. وتعبّر القضية الشخصية هنا عن إثبات المحمول على الموضوع أو نفيه عنه، بشرط أن يكون الموضوع شخصياً، (زيد كاتب). أمّا القضية الكلية فهي التي يثبت محمولها على كلّ أفراد الموضوع، (كلّ إنسان حيوان). بينما يثبت المحمول على بعض أفراد الموضوع في القضية الجزئية (بعض الحيوان إنسان).

ولم يوسّع الغزالي في المعيار، وكذلك في المقاصد، شروحه للقضايا ذوات الجهات، نظراً لعلاقتها بالمسائل الطبيعية والفلسفية، بينما وسّعها ابن سينا وفصلها. واختصرها الغزالي. ومما يقول فيها^{١٧}: «إنّ المحمول في القضية لا يخلو، إمّا أن تكون نسبتها إلى الموضوع نسبة الضروريّ الوجود في نفس الأمر: كقولك الإنسان حيوان... وإمّا أن يكون نسبتها إليه نسبة الضروريّ العدم: كقولك الإنسان حجر... وإمّا ألا يكون ضرورياً لا وجوده ولا عدمه: كقولنا الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب. ولنسمّ هذه المادّة مادة الحمل، فالمادّة ثلاثة: الوجود والإمكان والامتناع». ثمّ أورد تقابل القضايا وأحكامها، مثلاً وردت في المقاصد وبالتحليل نفسه، مع أمثلة جديدة وموسّعة تميّز بها المعيار. وتطرّق إلى العكس بمفهوم أرسطو نفسه. ولخصّه في المعيار بقوله: «إعلم إنّا نغني بالعكس أن يجعل المحمول في القضية موضوعاً والموضوع محمولاً، مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله. فإن لم يبق الصدق سُمّي انقلاباً لا انعكاساً»^{١٨}. ولم يختلف الأمر عن ابن

١٥. الغزالي، المعيار، ص ٧٧.

١٦. المصدر نفسه، ص ٧٧.

١٧. المصدر نفسه، ص ٧٨.

١٨. الغزالي، المعيار، ص ٨٣.

سينا^{١٩}. وكان الغزالي جلياً في إبراز نتائج العكس الأريع وهي :
 · الكليّة السالبة : وتنعكس لكليّة سالبة . لا إنسان واحد طائر، لا طائر واحد
 إنسان .

الكليّة الموجبة : وتنعكس إلى جزئية موجبة . كل إنسان حيوان ، بعض الحيوان
 إنسان . ولا تنعكس إلى كليّة موجبة لأنّ المحمول يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع ،
 إذ ليس كلّ حيوان إنسان ، فمن الحيوانات الإنسان والفرس وغيره^{٢٠} . ونلاحظ أنّ
 المعاني التي يذكرها الغزالي تستند على العموم الذي يضمّ أفراداً ، فأبعاده المنطقية
 المنقولة عن ابن سينا مرتكزها الأفراد .

الجزئية السالبة : لا عكس لها . لأننا إذا قلنا : حيوان ما ليس بإنسان ، فلا
 تنعكس إلى إنسان ما ليس بحيوان . وإذا كانت الأولى صادقة فالثانية غير صادقة^{٢١} .
 الجزئية الموجبة : وتعكس إلى جزئية موجبة .

ولم يكن مجدداً فيها على مستوى العرض والأمثلة . بل تابع ابن سينا ونحليل
 أرسطو وقائل مع المقاصد . وعمد الغزالي في المعيار إلى إبدال القضايا المعكوسة
 برموز ، متخلياً عن مادة الحدود قائلاً : «لأجل كون الأمثلة مطلقة في ذلك ، عدل
 المنطقيون من الأمثلة المكشوفة إلى المبهات وأعلموها بالحروف المعجمة ، وجعلوا
 المحمول معرّفاً بالباء ، والموضوع بالألف ، وقالوا كلّ (أب) ... فيلزم منه بعض
 (ب أ) ... »^{٢٢} . ولم يذهب كلّ المذهب في الأخذ بالترميز والتجريد . فلقد كان لبّ
 تصوّره في المعيار والمقاصد ماهوياً أرسطوياً . ولم تكن مسألة الرموز أو الحروف سوى
 تثبيت لقواعد المنطق وقوانين أرسطو الصورية . كما جهد في التأكيد على ما تمدّنا به
 مادة القضية من معرفة وتصور ، لأنها تؤكد حقيقة الأشياء وصفاتها . فقال : «إعلم
 أنّ ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي من حيث إنّ إيجاب جزئي ، بل من حيث
 عرفت من خارج أنّه لا كاتب سوى الإنسان»^{٢٣} . وهكذا يرتبط المعنى بالاسم في

١٩ . ابن سينا ، الإشارات ، ص ٣٦٨ .

٢٠ . الغزالي ، المعيار ، ص ٨٤ .

٢١ . المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

٢٢ . المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

٢٣ . المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

التصوّر، والحال نفسها في التصديق والقضية. ولم يستطع الغزالي، ومن قبله، الفصل بين المعنى والاسم أو بين المضمون والصورة فصلاً تاماً.

ثالثاً: تقع القضية في كتاب محكّ النظر بالفصل الثالث من فنّ السوابق، وتضمّ أربعة تفصيلات على الشكل التالي.

- التفصيل الأوّل: إنقسام القضية إلى التخصيص والموم والتعين والإممال.
- التفصيل الثاني: إنقسام القضية إلى ثلاثة الإمكان والوجود والاستحالة.
- التفصيل الثالث: بيان نقيض القضية وأحكامها.
- التفصيل الرابع: بيان عكس القضية.

يتبيّن اختلاف التركيب الشكليّ والتبويب جزئياً عن المعيار والمقاصد. لكنّ الأبحاث المطلقيّة التي تناولت القضية في المحكّ بمضمونها وموضوعاتها لم تتعدّ تماماً عن أبحاث القضية في الكتابين السابقين. ويتباين المضمون هنا في جانب التركيب النيويّ للمصطلحات والتعابير والفرض والتوجّه. فإذا كان الكتابان السابقان قد تأثرا بآبائنا سينا وتأثراً واضحاً، فإنّ المحكّ يميل نحو المعاني الإسلاميّة والفقهيّة ميلاً محضاً. وتقلب تعابيره وأمثله مشكّلة أغراضاً جديدة كما سنرى، من دون الخروج على أطر المنطق الأساسيّة. وأشار الغزالي في نهاية المحكّ إلى العودة للمعيار ولمن يرغب في التفصيل والشرح. قال: «هذا الكتاب مع صغر حجمه حركت به أصولاً عظيمة، إن أمعنت في تفهّم الكتاب تشوّقت إلى مزيد إرضاح في بعض ما أجملته واشتغلت لحكم الحال عن تفصيله، وذلك التفصيل قد أودعت بعضه كتاب معيار العلم...»^{٢٤} وتدلّ هذه الإشارة على وحدة المسألة المنطقيّة في خلفيّة الإمام من دون أن يعني ذلك عدم وجود التباين بين المحكّ والمعيار. ويعمل الغزالي بالرغم من هذا التباين على ربط المحكّ بالمعيار، استمراراً في تطعيم المنطق بالتفكير الإسلاميّ، وخصوصاً في المحكّ ومقدّمة المستصفى. وقد جعل مبحث القضية في المحكّ قالباً إسلامياً من دون أن يتخلّى عن مضامينها المنطقيّة. إذ يبدأ الفصل على نمط ما جاء في الكتب سابقاً، فيستعمل عدّة مصطلحات للتعبير عن عناصر القضية، قال: «أحكام السوابق

المعاني المؤلفة تالياً بتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلاً: العالم حادث والباري تعالى قديم. فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين، لذاتين مفردتين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات. فإن قلت العالم ليس بقديم، والباري ليس بحادث، كانت النسبة نسبة النفي. وقد التزم هذا القول من جزئين. يُسَمَّى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً. ويسمى المتكلمون أحدهما موضوعاً والآخر صفة. ويُسَمَّى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه. ويُسَمَّى المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو الخبر عنه والآخر محموله وهو الخبر. ونصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسبها حكماً ومحكوماً عليه. ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية...^{٢٥} ولم تكن الفقرة السابقة عرضاً لمصطلحات تركيب القضية فحسب، بل كانت طرحاً جديداً وتبنياً لعبارات بما تحمل من خلفية فقهية. فترى الإمام ينتقل بالهك إلى تداول الحكم والمحكوم عليه عوضاً عن الخبر والخبر عنه في المعيار، أو بدلاً عن الموضوع والمحمول. وقد استخدم الحكم والمحكوم عليه في مقدمة المستصفي كما سنرى. والمحكوم اسم مفعول من حكم، أطلق حكماً مراداً منعه عن التبديل والتغيير والتخصيص^{٢٦}. ويلعب المحكوم عليه دور الموضوع في القضية المنطقية. ويستعمل اللفظ في الشرعيات، وأثر الخطاب المترتب على الأفعال الشرعية... كل ذلك محكوم الله تعالى ثبت بحكمه وإيجاده وتكوينه، وإنما سمي حكم الله على لسان الفقهاء...^{٢٧} ويعني الحكم أيضاً القضية ككل. فنقول حكماً أن كل خمر مسكرة. وقصد الغزالي بالحكم في الهك ومقدمة المستصفي ما يحمل على المحكوم عليه. ويطلق تعبير الحكم في الشرعيات، لأنه: «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»^{٢٨}. فأفعال المكلفين هي المحكوم عليه. وكلمة حكم في اللغة هي: «الصرف والمنع للإصلاح... ومن قوله تعالى أحكمت آياته، أي منعت وحفظت عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتناقض... وفي اصطلاح أصحاب الاصول خطاب الله المتعلق بأفعال

٢٥. المصدر نفسه، ص ٢٣.

٢٦. الجرجاني، التبريمات، ص ١٣٩.

٢٧. الكفوي، الكلبيات، ص ١٥٧.

٢٨. الجرجاني، التبريمات، ص ٦٤.

المكلفين بالاعتقاد أو التخيير...»^{٢٩} فثمة علاقة بين الحكم والحكمة في طبيعتها الدينية.

ويتبادر من هذه التعريفات اتفاقها على دور الحكم: إنه إسناد أمر ما إلى آخر. لكن يختلف الغرض والمضمون أصولياً أو فقهيّاً أو لغويّاً. فعملية الحمل هي ربط حدّ بآخر أو مفهوم بمفهوم آخر. والحكم أيضاً يستند معنى أو مفهوماً إلى آخر، بغرضية القطع والبتّ والتقرير والحفظ. ويأخذ معنى الحكم خلفيّة دينيّة، فيدور حول طبيعة الأمر والمأمور، ومفهوم الواجب والتكليف. وذكر الجرجاني أنّ الحكم هو إسناد المحمول إلى الموضوع^{٣٠}. وسنوفي الحكم بمعناه الحديث شرحاً لاحقاً. إننا تبقى جنور اللفظة لغويّاً والعادة في استعمالها شرعيّاً، هي الأقوى والأعرف. ومُلحَصُ الرأي بأنّ لكلّ مصطلح تفسيراً ودوراً إجرائياً وظرف استعمال يختلف عن الآخر. إلا أنّ الواضح هنا تبني الغزالي للاصطلاح بقصد مزج المنطق بعلوم المسلمين مزجاً كليّاً، وتفسير قواعده بعد تمثّلها بالعقلية الإسلامية وانطباعه بنمط تفكيرها.

يتناول الغزالي أقسام القضية فيقسمها إلى قضية في عين، وقضية مطلقة خاصة، وقضية مطلقة عامة، وقضية مهملة^{٣١}. ويقابل القضية المعينة أو القضية في عين: القضية الشخصية في الميار. وبمائل المطلقة الخاصة: الجزئية. والمطلقة العامة: الكلية. ولم تختلف الشروح المنطقية في المحكّ عن الميار. فالذي يحدّد الخاصّ أو العامّ في القضية هو السور الذي يبيّن مقدار الكمّ^{٣٢}. وذكرنا من قبل في مبحث الحدّ بالمحكّ تعريفاً للتعين والمعين. فالقضية المعينة تلك التي يكون موضوعها واحداً، لأنّ التعيين هو التحديد وامتياز الشيء من غيره. وإذا كانت القضية الشخصية اصطلاحاً تأثر به الغزالي بابن سينا وذكره في المقاصد والمعيار، فإنّ القضية المعينة تفاعل بها الغزالي مع اللغة العربية وأصول الفقه. ولقد استخدمها في المحكّ ومقدمة المستصفي. وكنتنا وضحنا أيضاً معنى المطلق، وذكرنا أنّه يحمل بمعناه العمومية، ويدلّ على غير المعين وغير المقيد في الفقه. ويستعمل الغزالي المطلقة العامة في المحكّ ومقدمة المستصفي

٢٩. الكفوي، الكليات، ص ١٥٧.

٣٠. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤.

٣١. الغزالي، المحكّ، ص ٢٤.

ليشير إلى القضية الكلية. والإطلاق العام هو بحمل معنى على معنى ليشكل حكم عام. وقد عرف الجرجاني المطلقة العامة قائلاً: «هي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه»^{٣٢}.

فعملية الإطلاق العام تعني إطلاق مفهوم على عموم الموضوع، وهذا يفيد في الأصول بإطلاق الأحكام العامة تعميماً أو تخصيصاً. بينما تدلّ المطلقة الخاصة على إطلاق الحكم أو حمل المفهوم على حال معينة مقيدة، وهذا يفيد في الفقهيات التي تميز بين الأحكام العامة والحكم الخاص. ويوحى الاختلاف بشي الخلفية الإسلامية تماماً والخروج من المصطلحات المنطقية. وبهذا نرى التحول في كتابه الغزالي، الذي انتقل من منطقي ناسخ في المقاصد، إلى مستخدم للتعبير في المعيار (القضية العامة والقضية الخاصة)، حتى بلغ مداه عالماً إسلامياً أصولياً في المحك. فسخر قالب المنطقي للإطلاق العام والخاص الفقهيين. وقد حدّد غرضه في تنقيح النظريات والاستفادة منها بالفقهيات، إذ قال: «إياك أن تسامح بهذا في النظريات، فتغلط ومثاله من الفقه...»^{٣٤} ويتناول الغزالي في المحك، وفي معظم أمثله على القضية، أقوالاً فقهية، مبيّناً مثلاً ضرورة الاحتراز من القضايا المهمل، وعدم اعتبارها قضايا عامة أو كلية. فيذكر: أن المطعم^{٣٥} روي، قضية مهمل، لا يصحّ اعتبارها عامة في قياس، كما فعل الشافعي^{٣٦}. وظهرت في المحك القضايا ذوات الجهة أيضاً بشيء من الاختصار. وحلّ تعبير الاستحالة مكان الامتناع.

لم يفضّ الغزالي الطرف عن تقابل القضايا، فقد ذكرها، وتحدّث عن القضيتين المتناقبتين التي تصدق إحداها وتكذب الأخرى. ومثالها: العالم حادث، العالم ليس بحادث^{٣٧}. كما وضع مجموعة شروط لتقابل القضايا، تتطابق في جعلتها مع ما جاء في

٣٢. المصدر نفسه، ص ٢٤.

٣٣. الجرجاني، التريفات، ص ١٤٩.

٣٤. الغزالي، المحك، ص ٢٥.

٣٥. المطعم من طم وطعام. ويستعمل الفقهاء التعبير للدلالة على الأطمع من تمر وقح ورز وشعر وسفرجل وغيرها. وغرض الغزالي ضرورة الحذر وتبيان كم القضية فيقال بعض المطعم روي مثلاً.

٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٥.

٣٧. المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

المعيار. لكنّها تختلف بأمثلتها المستوحاة من الإسلام. فأورد مثلاً قرآنيًا ليؤكد على ضرورة وحدة الحكم، أو المحمول، في المتقابلين، قال: «العالم قديم، العالم ليس بقديم. وأردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله: كالمرجون القديم...»^{٣٨}. وذكر مثلاً فقهيًا ليصرّ على وحدة الإضافة في المتقابلين، أيضاً: إذ «المرأة مولى»^{٣٩} عليها، المرأة ليس بمولى عليها. وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع وإلى العصبية...^{٤٠}. فلم تعد القضيتان متقابلتين هنا، لأنّ المرأة مولى عليها بمعنى، وليس مولى عليها بمعنى آخر.

وتطرق الغزالي إلى عكس القضايا في تفصيله الرابع، عقب التقابل، جاعلاً للعكس دوراً في الاستدلال والبرهان والدليل الفقهي. فإذا لم تتطابق، مثلاً، القضية المطلوبة مع الدليل النصي والفقهي، اعتمد العكس. وربّما حصل المراد في حينها. وهذا أيضاً - أي العكس - يحتاج إليه وربّما لا يصادف الدليل على المطلوب نفسه، ويصادف على عكسه فيمكن التوصل منه إلى المطلوب...^{٤١}. وهكذا يدخل الغزالي المنطق ضمن علوم المسلمين، جاعلاً العكس أداة استدلال تدعم عمليات الاجتهاد والأحكام. فبرى أننا بعكس القول أو الحكم، نعمل على حلّ التناقض بينهما وبين النص. ويؤدّي التوافق بين الحاليين إلى حصول الاجتهاد. ولم يغب عن باله حالات العكس، وشروطها، لكنّه تميّز من المعيار بذكر الأمثلة الفقهيّة واستخدام التعبيرات الأصوليّة، فقال: «وأعني بالعكس أن نجعل الحكم محكوماً عليه والمحكوم عليه حكماً، ولا تصرف فيه إلا هذا القدر وتبقى القضية صادقة...»^{٤٢}، كما ذكر القضايا الأربع وعكسها، لكنّه اصطلاح على تسميتها الإسلاميّة: «نافية عامّة، ونافية خاصّة، ومثبتة عامّة، ومثبتة خاصّة». وسبق أن وضّحنا العامّ والخاصّ وتميّز الحكّ ومقدّمة المستصفيّ بها. والتي هنا بمعنى السلب: «وما يسلب عن الشيء فسلوب عنه

٣٨. المصدر نفسه، ص ٢٧.

٣٩. أي عليها وليّ أمر وكيل ومسؤول.

٤٠. المصدر نفسه، ص ٢٧.

٤١. المصدر نفسه، ص ٣٠.

٤٢. المصدر نفسه، ص ٣٠.

الشيء بالضرورة»^{٤٣}. أما الإثبات فيمعنى التأكيد، ويُسمى بالمنطق الإيجاب والموجب.

ولم يخض الغزالي خوضاً مفصلاً في العكس، وشرح القضايا المعكوسة، وموجبات القضايا التي تعكس والتي لا تعكس، «لأن الزيادة غلبة لا تليق بحجم الكتاب»^{٤٤}. لكنه في الوقت نفسه أعطى أمثلة واضحة وذكر القاعدة، مثلاً كان الأمر بالمعيار محافظاً على المضامين المنطقية.

وما يمكن قوله في مبحث القضية بالتحك هو نفسه ما ذكر في مبحث الحد من هذا الكتاب. فإن الحدك يشكّل نموذجاً كاملاً في عرض المنطق وهضمه. ويختلف عن المعيار في الاصطلاح على أسماء القضايا، وفي الأمثلة، والتحليل والدور الإجرائي. وبه يعالج الإمام المسائل الفقهية والقضايا الإسلامية. ويستعمل قواعد المنطق لدعم العلوم الإسلامية، بحيث يصهر العلمين: المنطق والأصول. ولم تكن القضية بأبحاثها في المعيار على درجة هذا التحول.

وابتداءً: يقع مبحث القضية في مقدمة المستصفي ضمن الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة. وينقسم إلى نظرين: أولها انقسام القضية إلى أربعة أنواع ثانيها نقيض القضية وشروطه. يبدأ الغزالي بحثه بالقول: «ننظر الآن في تأليف المعنى، على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقوله مثلاً: العالم حادث، والباري تعالى قديم. فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى...»^{٤٥}. فيتشابه مع الحدك، أمثلة وتعايير ومصطلحات ويستعرض القضية بالخلفية نفسها التي جاءت في الحدك، مستخدماً المحكوم عليه والحكم ليعبراً عن الموضوع والمحمول.

وتنقسم القضايا في مقدمة المستصفي إلى: قضية في عين، وقضية مطلقة خاصة، ومطلقة عامة، وقضية مهملة. وكانت أمثلتها على شاكلة الحدك وبشيء من الاختصار.

٤٣. المصدر نفسه، ص ٣٠.

٤٤. المصدر نفسه، ص ٣١.

٤٥. الغزالي، مقدمة المستصفي، ص ٢٣.

تناول الغزالي في النظر الثاني تقابل القضايا بالشروط نفسها التي ذكرها في المحك ، وتعرض لتناقض القضيتين أيضاً . ولقد جعل لتقابل القضايا المتناقضة دوراً إجرائياً في الفقهيات ، قال : « إذ ربّ مطلوب لا يقوم الدليل عليه ، ولكن على بطلان نقيضه ، فيستبان من إبطاله ، صحة نقيضه »^{٤٦} . ويستفاد من ذلك في المنطق ، كما في الفقهيات . وملخص هذه الطريقة ، إذا كنا نجهل القضية فربما عرفنا نقيضها ، وبمعرفة نقيضها ، نعرف الأولى ونقيم الدليل .

ولم يذكر الغزالي العكس في المستصفي ، بل اكتفى بهذا القدر الذي عرضناه . وهو بمجمله استمرار لمضمون المحك وشروحه ، لكنّه مقتضب وموجز .

نلتخص ما عبقنا عليه في بحث القضية وما تلا استعراضنا لكل كتاب بما يلي :

- ١ . تابع الغزالي آراء ابن سينا الأرسطوية ونقسيته للقضية في المقاصد والمعيار . ومال في المعيار إلى سوق بعض الأمثلة الفقهية والإسلامية ، مع التأكيد على استعمال ابن سينا لألفاظ القضية العامة والخاصة والمعين ... ممّا يظهر لنا الأثر اللغوي والإسلامي في المناطق قبل الغزالي . وكانوا أن استخدموا مفاهيم ومصطلحات جديدة إلى جانب الكلبي والجزيني والمشخص .

- ٢ . إنتقل الغزالي في المحك والمستصفي إلى مفاهيم ومفردات جديدة . ومال بالمنطق نحو الأصول والإسلاميات بشكل تامّ . فجعل البنية المنطقية إسلامية محضاً . وقد خفّ تأثير ابن سينا في الكتاين المذكورين .

- ٣ . شكّل استعمال « المطلق » ، مفهوماً وخلفية ، دفعاً ، جعل الصفة والمعنى تحمل على الموضوع ، كما يحمل الأصل على الفرع . وأدخل الغزالي الحكم والمحكوم عليه بما يحمل هذان التعبيران من تصوّر أصولي .

- ٤ . لم يخرج الغزالي في بحث القضية عن الأطر المنطقية ، بالرغم من إدخاله المفاهيم الإسلامية . وقد بقي أثر ابن سينا واضحاً في تفصيلات القضايا وأقسامها وتقابلها وعكسها على السواء مع تغيّر اصطلاحاتها ومفاهيمها . ووجدنا الشروط العقلية والفلسفية جلية في التقابل والعكس ، خلال استعمال الغزالي للقوة والفعل ، والإضافة ، والمكان والزمان وغيرها .

٥ . لذلك يمكن القول : إنّ القضية في كتب الغزالي ، إضافة إلى تطوّرها ونحوها من كتاب إلى كتاب ، بقيت ضمن إطار محاولة تسخير المنطق الأرسطويّ لخدمة العلوم الإسلاميّة .

مبحث القياس في كتب الغزالي المنطقية

جمع هذا الفصل مسائل القياس، بحسب ورودها وفق تسلسل الكتب التاريخي. وداخلها القسطاس المستقيم كتاباً خامساً، الذي أغفل بحث الحدّ لأنه دخيل على الفكر الإسلامي، كما ذكرنا، وربما اعتبر الغزالي مبحث الألفاظ بديبياً أو لغوياً فاكفى بالقياس واستخرجه من القرآن.

نظر الغزالي في القياس من زاويتين اثنتين أولاًها: شروطه وأشكال تركيبه وأنواعه. وثانيتهما: مادّة القياس وقيميته. وإننا نجد في كل بحث من أبحاثه، بحسب تنوع الكتب، اختلافاً في بنية التحليل والأمثلة والمصطلحات. ومع هذا الاختلاف بقيت المسألة المنطقية واحدة الجوهر والمعنى. وتمتّ معالجتها من جانبي الشكل والمضمون أو الصورة والمادّة. وكان ابن سنا قد عالج المسألة بالطريقة نفسها، لكنّه اختصر في الإشارات والتنبيهات مسألة اليقين، بينما توسّع فيها بالشفاء متابعاً أرسطو. وتسمّ مسألة اليقين عند المسلمين بطغيان المعاني الدينية واللغوية العربية. ونرجّح أنّ التعمّق في اليقين يؤدّي بنا إلى التطرّق للمسائل الفلسفية.

أولاً: تناول الفنّ الرابع من كتاب «مقاصد الفلاسفة» (القياس). بعد أن ضمتّ الفنون الثلاثة الأولى أبحاث المفردات والمعاني والحدود والقضية، وحصر الفنّ الخامس لواحق القياس والبرهان، جمع الفنّ الرابع ركنين اثنتين: الصورة والمادّة، وقد بدأه الغزالي بالقول: «القياس عبارة عن أقوليل ألّفت تأليفاً يلزم من تسليمها

بالذات قول آخر اضطراراً. ومثل ذلك : العالم مصوّر ، كلّ مصوّر حادث ... فإنّها قولان مؤلّفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث ، وهو أنّ العالم حادث ... وكذلك للعالم إمّا حادث ، وإمّا قديم ، لكنّه ليس بقديم ... فيلزم منه أنّه حادث ...^١ . وتختصر هذه الفقرة نموذجين للقياس : أوّلها الحملّي ، والآخر الشرطيّ . كما تذكر التركيب العام للقياس من دون تحليل لكيفيّة الاستدلال وتداخل الحدود . وكان أنّ ورد المعنى نفسه عند ابن سينا في قوله : « القياس ... قول مؤلّف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخره^٢ . وهكذا نلمس أثر ابن سينا وتأثيره جلياً واضحاً . وليس الأمر مقتصرأ على مقدّمة القياس ، بل يتعدّاه إلى الفصل جميعاً . وجاء بحث القياس في المقاصد وفق الترتيب التالي :

الفنّ الرابع :

• الركن الأوّل : في صورة القياس . ويحتوي على الفقرات التالية :

١ . إقسام القياس إلى اقترانيّ واستثنائيّ .

• أشكال القياس الاقترانيّ : الشكل الأوّل وأضره

الشكل الثاني وأضره

الشكل الثالث وأضره

• القياس الاستثنائيّ : الشرطيّ المتصل

الشرطيّ المنفصل

٢ . قياس الخلف

٣ . الاستقراء

٤ . التمثيل

٥ . القياسات المركّبة .

• الركن الثاني : في مادّة القياس . مجاري المقدّمات .

١ . الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٦٧

٢ . ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٢١ .

الفن الخامس :

لواحق القياس ويضم عدّة فصول :

- الفصل الأوّل : المطالب العلميّة .

- الفصل الثاني : إنقسام القياس البرهانيّ .

- الفصل الثالث : الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانيّة .

- الفصل الرابع : جميع مقدّمات شروط البرهان .

ويظهر تماثل التسلسل والتعبير^٣ واتفاقهما بين هذا التويب ومثله الوارد عند ابن سينا في الإشارات، على أنّ ابن سينا توسّع في بعض الأشياء .

تقوم عملية الاستدلال القياسيّ في المقاصد على وجود حدّ واحد مشترك بين القضيتين أو المقدّمتين^٤ . ويدعو الغزالي هذا النوع بالقياس الاقترانيّ أو الحمليّ . ويضم ثلاثة أجزاء أو حدود . يُسمّى المكرّر منها حدّاً أوسط والآخران الأوسط والأكبر . وتقرن كلّ مقدّمة باسم الحدّ الذي يقع فيها . فالمقدّمة صغرى : نتيجة وجود الحدّ الأصغر فيها ، وكذلك الحال في الكبرى . وينتج من القياس اللازم والمطلوب بحسب قول الغزالي : فهـ اللازم من القياس ، يُسمى بعد لزومه نتيجة وقبل لزومه مطلوباً^٥ . وأطلق الغزالي على هذا القياس اسم الاقترانيّ ، لاقتران المقدّمتين في ما بينهما ، وارتباطها تأليفاً وشكلاً . وقد تابع ابن سينا في كلّ ذلك ، وبهذا تكون قاعدة تفكير مناطق المسلمين التأليف بين المفردات المستقلّة واقترانها في ما بينها . فالاقتران يعني الارتباط وليس التحليل والحلول . وذكر الإمام في المقاصد أيضاً : أنّ هذا النوع من الاقتران يُنتج ثلاثة أشكال تبعاً لموقع الحدّ الأوسط ، المشترك ، في كلّ من المقدّمتين^٦ .

ويتركّب القياس إذا راعى شروطاً معيّنة في تأليفه ، نقلها الغزالي عن ابن سينا ، وكان قد وضعها أرسطو . وهو يتشعب إلى ثلاثة أشكال يقول الغزالي في الأوّل منها :

٣ . يمكن مراجعة الإشارات ، بين ص ٤١٥ - ٤٤٤ للتأكد من التركيب الشكليّ .

٤ . الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٦٧ .

٥ . المصدر نفسه ، ص ٦٨ .

٦ . أورد ابن سينا كل ذلك في الإشارات بين ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

«وشرط إنتاج هذا الشكل، أعني به الشكل الأول أمران: أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والآخر أن تكون الكبرى كلية... وحاصل هذا الشكل أنك إذا وضعت موجبة صادقة، فالحكم على كلِّ محمولها حكم لا محالة على موضوعها»^٧. وسواء أكان الحمل سلباً أو إيجاباً، فإنَّ هذا الشكل ينتج أربعة أضرب. وساق لنا المثال الآتي: كلُّ إنسان حيوان، فأَيُّ شيء يصدق على الحيوان يصدق لا محالة على الإنسان. وبهذا تقوم مفاهيم الغزالي على أساس تداخل الحدود وشمول المعنى للآخر، ومن ثمَّ شمول الأكبر على الأصغر. وسيتضح الأمر في الباب الثاني جلياً. ولم يختلف الشأن عن ابن سينا، وخصوصاً في خلفيته حول تداخل الحدود واشتمال المعنى على المعنى الآخر. إذ يقول الشيخ الرئيس مثلاً: «يدخل أصغره تحت الأوسط، وتكون كبراه كلية ليناذى حكمها إلى الأصغر، لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط...»^٨. أمَّا الشكل الأول فهو خير الأشكال، لأنَّ أضربه تمدناً بجميع أنواع القضايا، فهو: «ينتج المحصورات الأربع أعني، الموجبة الكلية والجزئية، والسالبة الكلية والجزئية»^٩. ويتألف الضرب الأول من كليتين موجبتين، أمَّا الثاني فن كليتين كبراهما سالبة. وينتج الأول كلية موجبة، بينما ينتج الثاني كلية سالبة. كما يتركب الضرب الثالث من موجبتين صغراهما جزئية، فيعطي جزئية موجبة، والضرب الرابع من جزئية موجبة وتكون الصغرى، ومن كلية سالبة وتكون الكبرى، فيعطي جزئية سالبة.

ولقد كانت أمثلة الغزالي في أضربه الأربعة قريبة من القضايا الفلسفية والطبيعية. إذ تناول فيها الوجود والحدوث والقدم. بينما كانت أمثلة ابن سينا مجموعة من الرموز الأبيجدية، استخدم فيها حروف الألف والباء والجيم^{١٠}. وكان الإمام واضحاً في عرضه الشكل الأول بأضربه المختلفة، ووضع له مسطحاً وردت فيه أنواع القضايا جميعاً في المقدمتين وعلى اختلافها، ثم ذكر نتائجها العقيمة والصحيحة^{١١}. وتجدر الملاحظة إلى

٧. الغزالي، المقاصد، ص ٧٠.

٨. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٣٨.

٩. الغزالي، المقاصد، ص ٧٠.

١٠. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٣٩ - ٤٤٨.

١١. الغزالي، المقاصد، ص ٧٤.

أن العرب والمسلمين استهلوا القياس السلجستي بالمقدمة الصغرى، نتيجة للمنطقية المنطقية التي انطلقوا منها. فهم ارتكزوا على المفرد والمشخص، أي الحد الأصغر ومنه عبروا للتصورات والتصديقات الأعم. وستنضح في الفصل الأول من الباب الثاني هذه الميزة، وتُعنى تحليلاً.

تعرض الغزالي بعد ذلك للشكل الثاني من القياس، وهو يختلف عن الأول، بحسب موقع الحد الأوسط في مقدمته، إذ يكون محمولاً. وللشكل الثاني شرطان: «أن تختلف المقدمتان في الكيفية لتكون إحداهما سالبة والأخرى موجبة، وأن تكون الكبرى كلية بكلّ حال»^{١٢}. ويعقب هذا الشكل أربعة أضرب تتميز من العقيمة وهي ما يلي:

الضرب الأول: يتألف من مقدمة صغيرة تكون كلية موجبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية سالبة. وينتج كلية سالبة.

الضرب الثاني: يتألف من مقدمة صغيرة تكون كلية سالبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية موجبة، وينتج كلية سالبة.

الضرب الثالث: يتركب من مقدمة صغيرة تكون جزئية موجبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية سالبة. ويعطي جزئية سالبة.

الضرب الرابع: يتركب من مقدمة صغيرة تكون جزئية سالبة، ومن مقدمة كبيرة تكون كلية موجبة. ويعطي جزئية سالبة.

ولم يختلف الحال عن ابن سينا بشيء من الشرح والتفصيل، لكن ابن سينا أضاف بعض القضايا الممكنة والضرورية خلال استعراضه أضرب الشكل الثاني، واعتمد الرموز الأبجدية في عرضه للأمثلة أيضاً^{١٣}. واستعمل كلا الاثنین قضايا هذا الشكل وعلى امتداد أضربه، فعكساها وبيننا ما يقابلها، حتى ارتدت إلى الشكل الأول^{١٤}، متابعين أرسطو في ذلك بكلّ تفصيلاته.

ثم انتقل الغزالي إلى الشكل الثالث، وشرحه قائلاً: «أن يكون الأوسط موضوعاً

١٢. المصدر نفسه ص ٧٧.

١٣. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٥٩ - ٤٦٣.

١٤. المرجع نفسه، ص ٤٦٠ - ٤٦١، والغزالي، المقاصد، ص ٧٧ - ٧٩.

في المقدّمتين... وله شرطان... أن تكون الصغرى موجبة، ... وأن تكون إحداها
كلية، إمّا الصغرى، وإمّا الكبرى...^{١٥}. وتوافق ابن سينا في شروحه مع كلّ
ذلك^{١٦}. وقد قدّم الغزالي ستة أضرب لهذا الشكل، اقتضى فيها نهج ابن سينا نفسه
وهي:

الضرب الأوّل: يتألف من كلّيتين موجبتين فيفتح كلية موجبة.

الضرب الثاني: يتألف من كلّيتين صفراهما موجبة والكبرى سالبة. فيفتح كلية
سالبة.

الضرب الثالث: يتكوّن من موجبتين صفراهما جزئية والكبرى كلية، فيفتح جزئية
موجبة.

الضرب الرابع: يتكوّن من موجبتين كبراهما جزئية، فيعطي جزئية موجبة.
الضرب الخامس: يتركّب من صغرى تكون كلية موجبة، ومن كبرى تكون
جزئية سالبة، فيعطي جزئية سالبة.

الضرب السادس: يتركّب من صغرى تكون جزئية موجبة، ومن كبرى تكون
كلية سالبة، فيعطي جزئية سالبة.

واستخدم في أمثله على هذه الأضرب قضايا طبيعية ومنطقية تتعلق باندرج
الأجناس والأنواع وحمل الصفات، كالحیوان والإنسان والناطق. وعمد بعدها إلى
عكس بعض المقدمات، فردّها إلى الشكل الأوّل مثلا فعل في الشكل الثاني.
واختلف ابن سينا عنه في الأمثلة، إذ قدّم الشيخ الرئيس شروحه من خلال الرموز
الأبجدية^{١٧}. كما قام بعكسها مبيّنا القياس المتّج من العقيم، على منوال طريقة الغزالي
التي ذكرناها.

سار الغزالي في تفسير القياسات الاستثنائية على الدرب نفسه بعد أن اختتم بحه
في القياس الحملي. والاستثنائيّ على نوعين: المتصل والمنفصل يتألف القياس المتصل
من مقدّمة شرطية متّصلة، ومن مقدّمة تثبت المقدّم أو تنفي التالي من المقدّمة

١٥. الغزالي، المقاصد، ص ٨٠.

١٦. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

١٧. المرجع نفسه، ص ٤٧٧ - ٤٧٩.

الشرطيّة، فيلزم عنها نتيجة، على الطريقة التالية، بحسب مثال الغزالي^{١٨} : إن كان العالم حادثاً، فله محدث. لكن العالم حادث. فنتستجج لزوماً أنّ له محدثاً. أما إذا قلنا : « لكن ليس له محدث »، فيلزم أنّ العالم ليس بمحدث. وملخص القاعدة التي يوردها الغزالي : أنّ إثبات المقدّم في القضية الشرطيّة يؤدي إلى إثبات التالي. وأنّ نقيض التالي منها يفضي إلى نقيض المقدّم. ولا يمكن العكس، ونقصد بالعكس، أنّنا إذا استثنينا نقيض المقدّم، لا يلزم نقيض التالي أو عينه. وإذا ثبتنا عين التالي، لا يلزم عين المقدّم أو نقيضه. ويقول الغزالي في هذا : « فأما نقيض المقدّم وعين التالي، فلا ينتج إلا إذا ثبت أنّ التالي مساوٍ للمقدّم وليس بأعمّ منه »^{١٩}. وسبب ذلك أن نقيض الأعمّ يؤدي إلى نقيض الأخصّ، وليس نقيض الأخصّ يؤدي إلى نقيض الأعمّ. أمّا إثبات الأخصّ فيؤدي إلى إثبات الأعمّ، وليس بالعكس. وهذه المفاهيم لا تختلف عن ابن سينا، وهي بدورها تتوافق مع علاقة التقابل بالتداخل بين الكلّي والجزئيّ في مرتبة أرسطو الشهير، كما سُمّي بعده. إذ نقيض الكلّي يؤدي إلى نقيض الجزئيّ الأخصّ. أمّا تكذيب الجزئيّ أو نقيضه، فلا يؤديان إلى نقيض الكلّي وتكذيبه. ولقد ذكر ابن سينا هذه القواعد في الإشارات^{٢٠}، وفي الشفاء^{٢١} ولم يُجدّد الغزالي في عرضه لها.

والحال نفسها في الاستثنائيّ المنفصل - أو الشرطيّ المتصل -، الذي ينتج أربع نتائج، قال عنها : « فاستثناء عين كلّ واحد ينتج نقيض الآخر. واستثناء نقيض كلّ واحد ينتج عين الآخر »^{٢٢}. وساق عليها المثال الآتي : العالم إمّا حادث وإمّا قديم. إذ يطبّق على هذا المثال الإثبات أو النفي لأحد طرفي القضية الشرطيّة، ليؤكد ما ذكرناه. فإذا كان العالم حادثاً، فهو ليس بقديم. وإذا كان ليس بمحدث فهو قديم... وهكذا...

وتابع الغزالي ابن سينا في عرضه للشرطيّ المنفصل^{٢٣}، حتى في التفاصيل وفي استيفاء الاستثناءات الأخرى. واعتبر القياس الحلميّ والشرطيّ، أو الاقترانيّ والاستثنائيّ،

١٨. الغزالي، المقاصد، ص ٨٤.

١٩. المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢٠. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٩٨ - ٥٠٠.

٢١. ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، ص ٣٤ - ٤٠.

٢٢. الغزالي، المقاصد، ص ٨٦.

٢٣. ابن سينا، الإشارات، ص ٥٠١ - ٥٠٢.

من أصول الأقيسة ، قائلاً : « فهذه أصول الأقيسة وتكلمة الكلام بذكر أمور أربعة ، قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والقياسات المركبة »^{٢٤} . فهل هذا تبين للقياس السلجستي ، ولما لحقه من قياس شرطي؟ بحث أدرك الغزالي أهمية القياس السلجستي وتمييزه ، أم أن الأمر اتباع لابن سينا بعرضه وشروحه ؟ إننا نرجح الرأي الأخير ، ولاسيما إن القياس سيصبح ، كما سنرى في كتب الإمام اللاحقة أداة استدلال إسلامية للاستنباط ، أكثر منها أداة تحليل .

ويتعرض الغزالي في المقاصد إلى قياس الخلف ، فيقول عنه : « صورته أن ثبت مذهبك بإبطال نقيضه »^{٢٥} . ثم يتكلم في مثاله عن كيفية وضع مقدمة ظاهرة الصدق باطنة الكذب ، مبيّناً ضرورة توضيح نقيضها . وقد سبق لابن سينا أن تكلم على قياس الخلف^{٢٦} ، وطبقه على الأقيسة الحملية والشرطية .

ويتحدث الغزالي عن الاستقراء قائلاً : « فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلّي الذي يشمل تلك الجزئيات »^{٢٧} . واستخدم في مثاله المعنى الذي يشمل ضمنه أفراداً عدة . وقد تابع ابن سينا في تصوّره وفهمه للاستقراء ، بل وحتى في مثاله^{٢٨} . الذي كان يحمل تصوّراً للمعنى نفسه ، بخلفيته التي ترى الكلّي يشمل أفراداً عدة تدرج تحته . وأشار الغزالي في المقاصد إلى أهمية الاستقراء في الفقهيّات ، بحيث بدأ استعداده مبكراً للمزج بين المنطق والدين ، ومنذ كتاباته المنطقية الأولى إبان نقله وتأثره بابن سينا . فقال مثلاً « والاعتدال على الاستقراء يصلح في الفقهيّات ... وفي الفقهيّات كلّما كان الاستقراء أشدّ استقصاء وأقرب إلى الاستيفاء ، كان أكد في تغليب الظن »^{٢٩} . أي كان الاستقراء أقرب إلى اليقين .

أمّا قياس التمثيل فيقول عنه ، أنه : « نقل الحكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر ، لأنّه يماثله في أمر من الأمور »^{٣٠} . ويتوسّع في شرحه له راداً إيّاه إلى القياسات الفقهيّة

٢٤ . الغزالي ، المقاصد ، ص ٨٧ .

٢٥ . المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

٢٦ . ابن سينا ، الإشارات ، ص ٥٠٤ - ٥٠٥ .

٢٧ . الغزالي ، المقاصد ، ص ٨٩ .

٢٨ . ابن سينا ، الإشارات ، ص ٤١٨ .

٢٩ . الغزالي ، المقاصد ، ص ٩٠ .

٣٠ . المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

والخطابية. وعلى الرغم من نقله عن ابن سينا، إلا أنه يدخل في المسألة الأصولية، طازحاً أشكال الاستدلال الإسلامية كالسبر والتقسيم. ممّا يؤكد ما ذهبنا إليه، من كون الغزالي في المقاصد يحمل الهدف المزجي بين المنطق وعلوم المسلمين، ومنذ بداية الطريق في أثناء تأليفه المنطقية.

ولم يقتنع الغزالي بقياس التمثيل، كما اعتبره غير نافذ إلى اليقين، وقال عنه: «لَمَّا أَحَسَّ الجدلّيون بضعف هذا الفن أحدثوا طرقاً، وهو أن قالوا نبيّن أنّ الحكم في الأصل معتلّ بهذا المعنى، وسلكوا في إثبات المعنى والعلة طريقتين: سمّوا إحداهما الطرد والعكس... الطريقة الأخرى السبر والتقسيم»^{٣١}، ونجّلي طريقة الطرد والعكس تلخيصاً بأنّها: ارتباط العلة بالمعلول. فإنّ وُجد أحدهما وُجد الآخر، وإن انتفى أحدهما انتفى الآخر، و«نظر إلى كلّ مصوّر فهو محدث وكلّ ما ليس بمصوّر فليس بمحدث»^{٣٢}.

أمّا السبر والتقسيم فيجري الغزالي تفهيمه وحلّ منقلبه والإنصاح عن طريقته بمثال يجمع فيه أوصاف البيت سايراً ثمّ يفرزها مقسماً ويبقي في نهايتها العلة قائلاً: «ثبت أن ذلك لأنّه مصوّر»^{٣٣}. وهو في مكنون حقيقته معترض على هذه الطريقة، ينتقدها موجّهاً إليها جملة سقطات للأسباب التالية:

- إذ يُحتمل أن لا يُعلّل الحكم بهذه الأوصاف أو العلل، بل بعلة قاصرة على ذاته، من غير التي سبرتها.

- وربّما يتنبي الظنّ، ويصحّ الحكم، إذا استقصينا جميع أوصاف الأصل. إلا أنّ الحصر يحمل صعوبة في إجرائه، ولا سيّما إنّ الجدليّين لا يهتمّون بالحصر.

- ويرى الغزالي أنّه إذا سلّمنا بالاستقصاء، وحصرنا الأوصاف وكانت أربعة، مثلاً، فإنّ إبطال الثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع. فيحتمل أن يكون البيت أو المصوّر حادثاً، لكونه موجوداً وجسماً معاً.

- كما لو سلّمنا بإبطال الثلاثة وانفراد الرابع وصفاً أو أصلاً، فإنّ هذا الرابع

٣١. المصدر نفسه، ص ٩١-٩٢.

٣٢. المصدر نفسه، ص ٩٢.

٣٣. المصدر نفسه، ص ٩٢.

يحتمل أن ينقسم إلى قسمين، فلا يوجب أن يتعلّق الحكم، مثلاً، بالمصور المطلق، بل بأحد قسمي المصور^{٣٤}.

وبعد دحض هذه الطرق والمجوم على محصولها، يُبين الغزالي أنّ أسلمها وأفضلها أتباع القياس المرتكز على المقدمتين، بطريق إثبات صحّة كلّ مقدّمة والتسليم بها^{٣٥}. وإنّ ما يمكن أن نقوله في إيجاز مؤداه أنّ الإمام يقوم بعملية عرض لهذه الطرق ويمزجها بأنواع الأقيسة. لكن الطابع العامّ، التّأثر بابن سينا والتحكّم بالقياس السلجستي. فهو لا يفتأ يردّ التمثيل إلى قياس المقدمتين السلجستي، والذي يقول عنه ابن سينا أنّه العمدة^{٣٦}. وسيجمع هذا القياس على الجامع المشترك أو العلة المشتركة، مثلما سنرى لاحقاً في بقية كتب الإمام.

والقياسات المركّبة صورة وحليّة من حليات أمثالها من القياسات المعروضة، لكنّها تميّز بزيادة مقدّماتها عن الاثنتين أو الاقتصار على واحدة. ويرى الغزالي أنّه يتوجّب على الباطنيّ ردّ هذه المقدمات وحصرها باثنتين، شرط أن تراعى الترتيب القياسي. فإنّ تمّ ذلك كانت النتيجة صحيحة. ويقول: «ما يورد مشوش الترتيب ممّا ليس على ذلك النظم، وأمکن ردّه إليه فهو قياس متج»^{٣٧}. ثمّ يقوم بعملية تقديم مثل لبرهان رياضيّ، مبيّناً أنّه يتركّب من أربع مقدمات، بحيث يجهد في تصفيها لتصبح اثنتين، ومن ثمّ يستنتج، ولم يغفل عن الموضوع ابن سينا، الذي كان سابقاً. وقد دعا هذا القياس قياس المساواة^{٣٨}.

نقف بصدد الجانب الصوريّ الشكليّ عند هذا القدر من شرح القياس، تاركين المجال للتعرف على مادّته، حسبما وردت في المقاصد، ومن ضمنها مسألة اليقين. واليقين متداخل في نظرية الغزالي المنطقية، ولا سيما إنّ المشائية الإسلامية لم تفصل بين الصورة والمادّة فصلاً تاماً. فالخريّ الغزاليّ أنّ يتبع هذا الطريق وهو المسخر الأوّل للقالب الشكليّ في خدمة المعاني الإسلامية.

٣٤. المصدر نفسه، ص ٩٣ - ٩٥.

٣٥. المصدر نفسه، ص ٩٥.

٣٦. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٢١.

٣٧. الغزالي، المقاصد، ص ٩٦.

٣٨. ابن سينا، الإشارات، ص ٤٩٥.

يرى الغزالي أن فساد القياس يتأى من صورته أو من مادته^{٣٩}. أما الصورة فقد سبق الكلام فيها، وأما المادة فهي طبيعة المقدمات. إذ يقاس نتاج القياس وصحته تبعاً ليقينيتها وصلحتها. وتنشعب المقدمات في المقاصد وتفرع إلى ما يلي:

- مقدمات يقينية تنتج قياساً برهانياً صادقاً.
- مقدمات قريبة إلى اليقين، أي ممكنة، وتنتج قياساً جدلياً يحتمل الصدق.
- مقدمات ظنية تسمح إمكانية تكذيبها، وتشتهر قياساً خطائياً.
- مقدمات مسلمة على أنها يقينية، لكن يقع فيها الالتباس، وتعدنا بقياس سوفيستائي.

- مقدمات نعلم كذبها، لكنّها خيالية توحى قياساً شعرياً^{٤٠}. وكان الغزالي متأثراً بابن سينا وناقلاً عنه^{٤١} معظم تفرعات المقدمات وتسمياتها. وقد فصل في عرضه لها، فقال إن المقدمات لا تعدو ثلاثة عشر قسمًا:

الأوليات والمحسوسات والتجريبيات والمتواترات والوهييات والمشهورات والمقبولات والمسلمات والمشبّهات والمظنونات والمحيّلات والمستورات والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى^{٤٢}. وشرح الغزالي كلّ منها شرحاً وافياً. ونعرّف نحن بكلّ منها تعريفاً وإيجازاً لشروحه.

- فالأوليات تقبل بفريزة العقل، مثل الكلّ أعظم من الجزء.
- والمحسوسات تدرك بالحس، مثل الشمس مستنيرة.
- والتجريبيات تحصل بمجموع العقل والحس، كإدراكنا أن النار تحرق.
- والتواترات نعلمها عن طريق أخبار الجماعة وتواتر الخبر بينهم، مثل وجود مصر.

- والقضايا التي تثبت بالحدود الوسطى هي المقدمات المعلومة بوسط غير مذكور، مثل، علمنا أن الاثنين نصف الأربعة، فحدّها غير المذكور أن النصف أحد جزئي الكلّ.

٣٩. الغزالي، المقاصد، ص ١٠٠.
 ٤٠. المصدر نفسه، ص ١٠١.
 ٤١. ابن سينا، الإشارات، ص ٥١١ - ٥١٢.
 ٤٢. الغزالي، المقاصد، ص ١٠٢.

- والوهيآت مقدّمات باطلة لكنّها قويّة في النفس، كما يفسرها الغزالي.
- والمشهورات قضايا مشهورة تعتمد على نظر العوام، مثل، الكذب قبيح، وبالفها الإنسان منذ الصغر.
- والمقبولات أقوال قبلت من أفاضل الناس ومن العلماء والسلف.
- والمسلمات قضايا سلم بها الخصم، وهي تشبه المشهورات التي سلم بها الجمهور.

- والمشبّهات مقدّمات يشبّتها البعض بالأوليات والتجريبات.
- والمستورات مقدّمات يحسبها بعضهم ظاهرياً مشهورات. لكنّ المتخصّص لها يدرك فسادها، ومثالها: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً.
- والمظنونات قضايا يغلب عليها الشعور بالشكّ، وبإمكان نقيض الشكّ. مثل، من يتصل بالعدو يعتبر عدواً، وهذا ظنّ. إذ ربّما كان اتّصاله بالعدوّ خداعاً له.

- والهيئات مقدّمات يعلم الإنسان أنّها كاذبة، لكنّها تؤثر في النفس^{٤٣}.
- ثمّ صنّف الغزالي هذه القضايا: فالأوليّة والحسيّة والتجريبية والمتواترة تعبد في الأقيسة البرهانية، وربّما تؤديّ إلى ظهور الحقّ واليقين.
- أما الأقيسة الجدليّة فللمقدّمات المشهورة والمسلمة. والمشهورات في الظاهر - المستورات - والمظنونات والمقبولات، فتصلح أن تكون مقدّمات القياس الخطابيّ والفقهيّ وكلّ ما لا يطلب به اليقين^{٤٤}. كما استخدم الهيئات مقدّمات للأقيسة الشرعيّة. ولم يختلف عن ابن سينا في شيء. وقد حدّر الغزالي من القضايا المظنونة في نهاية كتاب المقاصد، خوفاً من نتائجها الكاذبة المترتبة عن مقدّمات الأقيسة. والمظنونات نوع من القضايا غير اليقينيّة، كما ذكرنا^{٤٥}.

ويتهيّ الغزالي أخيراً إلى الإشارة لنوعين من القضايا: الأول يجلّل المحمول فيها الموضوع. مثل، «الثلث: شكل هندسيّ له ثلاثة أضلاع». والثاني المحمول فيها غير

٤٣. المصدر نفسه، ص ١٠٤ - ١١٠.

٤٤. المصدر نفسه، ص ١١١.

٤٥. المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٧.

متعلق بالموضوع. ويطلق على الأول المحمول الذاتي، ويُسمى الثاني المحمول العرضي^{٤٦}. ثم يدعي الغزالي أن الأول يرد في برهان «لم» ويفيد علة النتيجة، بينما يرد الثاني في برهان «إن» ويفيد التصديق بالنتيجة.

والخلاصة أن صورة القياس مثلت تطابق التوبيع والشرح بين الغزالي وابن سينا وتوافقهما، وكذلك الحال في مادة القياس، إذ الأمر موسوم بالتماثل والاشترار ووحدة الخط والرأي. وبهذا يكون المقاصد صورة نقل عن ابن سينا، وعرضاً لمنطق المشائفة الإسلامية، غشته بعض الشروح والفقهفة والإسلامفة.

ثانياً: يقع مبحث القياس في «معار العلم» وضمن كتاب القياس وبيان انقسام النظر فيه.

وليس أشد ثقلاً وعبياً وقبحاً من الإعادة، فإن الوحشي من الكلام المسهب والمكرّر والمهار^{٤٧}. إلا أن تكرار الموضوعات في كتب الغزالي يقتضي إعادة المرور على بعضها مروراً سريعاً، ربطاً للأفكار وجهداً في إبراز المستجدة منها. كما يفيد بمقارنة ما جاء في المعيار مع ما كان في المقاصد. فيتميز التقليد من التوليد النابع من السمات الإسلامية في تسربها وتطعيمها المنطق.

يضمّ المعيار أربعة كتب: أولها مقدمات القياس من المفردات والمعاني، وقد يحثناه. وثانيها ندرسه حالياً. أما الآخران فتعلقان بمبحث الحدّ وأقسام الوجود. ويحتوي كتاب القياس أربعة فنون مفصلة على الشكل التالي:

- القرن الأول: صورة القياس وأصنافه، ويجمع:
- القياس الحملّي وفيه أشكال، الأول والثاني والثالث مع أمثلتها.
- القياس الشرطي المتصل.
- القياس الشرطي المفصل.
- قياس الخلف.
- الاستقراء.
- التمثيل.

٤٦. المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٦. وابن سينا أيضاً، الإشارات، ص ٥٢٩ - ٥٣٨.

٤٧. رجل «مهارة كبير الكلام»، من (مهر).

- الأقيسة المركبة والناقصة .
- الفن الثاني : مادة القياس .
- الفن الثالث : المغلطات في القياس .
- ماثرات الغلط .
- بيان خيال السوفسطائية .
- الفن الرابع : لواحق القياس ، وفيه تتم معرفة البراهين ويضم فصولاً :
- قياس العلة وقياس الدلالة
- بيان اليقين .
- أمهات المطالب .
- معنى اللاتمي والأولي .
- ما يلتم من البراهين .
- حلّ شبهة في القياس الدوري .
- البرهان الحقيقي .
- أقسام العلة .

إنّ اطلاعاً أولياً على هذا التوبيع ومقارنته بالمقاصد بمدّنا بدلالة تؤكد استمرارية الغزالي في تناول الموضوعات نفسها. وتبين وحدة التوبيع العام في الكتابين، وخصوصاً في ما يتعلّق بالفنون الثلاثة الأولى. لكنّ الظاهر الجلي أنّ شروح المعيار أوسع وأكثر تشعباً. وتجدر الإشارة إلى تميّز المعيار، في إضافته بعض الفصول والفقرات، من التي لم ترد في المقاصد، ممّا يعمّق البحث المنطقيّ ويؤدّي إلى التطرّق لموضوعات جديدة كالعلة بقياسها وأبحاثها وقياس الدلالة^{٤٨}.

وتدور أبحاث القياس في المعيار حول موضوعين أساسيين تماماً، كالحال في المقاصد، وهما: مادة القياس وصورته. وه الصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص...^{٤٩}. وهذا الترتيب يتوزّع على أصناف، فنه القياس الحلمي ومنه الشرطيّ. والقياس اصطلاح عبّر عن نمط الاستدلال من المقدمتين، واستخدم

٤٨. الغزالي، المعيار، ص ١٥٧ - ١٥٨، ص ١٦٤ - ١٦٩.

٤٩. المصدر نفسه، ص ٨٦.

في كتب الغزالي جميعها بما فيها المحكّ ومقدّمة المستصفى عدا القسطاس المستقيم، كما سنرى.

وقصد الغزالي بالقياس في مجمل كتبه قضايا معيّنة ألّفت تأليفاً مخصوصاً، يلزم من تسليمها نتيجة ما، إذ تُشكّل بدورها قضية مستندة على ما تقدّم. والقياس لفة من مادة «قاس»، التي تعني في ما تعني: قَلَر وسأوى. أمّا في الشريعة: فهـ عبارة عن المعنى المستنبط من النص، لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم^{٥٠}. وقد اتفق منطقياً على تعريف القياس بأنه: «قول مركّب من قضيتين، إذا سلمتا لزم عنها لذاتها (قضية)...»^{٥١}. ويُستعمل الاصطلاح في الفقه أيضاً لإيفاء الغرض نفسه، لكنّ علاقة الحكم في القياس المنطقي تعود للإثبات أو النفي. بينما علاقة الحكم في القياس الأصولي تكون بهـ إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخرة^{٥٢}. ويقصد بالإبانة إظهار الحكم، ويمثل الحكم بمثل العلة التلميح لانتقال الأوصاف من الأصل إلى الفرع. ولا شك أن تعدّد تفسيرات لفظة القياس، واستعمالها في المجالات المنطقية والأصولية واللغوية، أتاح كثرة تداول المصطلح في كتب الإمام ذات الصبغة المنطقية والأصولية على السواء. وكان الغزالي متابعاً شروحه لعمل القياس، بالمعنى نفسه الذي ورد في المقاصد. وصرّح جهاراً بضرورة وضع المقدّمة الصفري أولاً، وبأن يكون الحدّ الأصغر موضوع النتيجة في القياس الحملي^{٥٣}. ولم يغيّر في المعيار نظرنه إلى تداخل الحدود في القياس، مستمراً في النقل عن ابن سينا، مثلما ذكرنا في المقاصد، إذ يقول في المعيار، «لا بدّ أن يكون واحداً مكرراً مشتركاً في المقدمتين، فإنّه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتداخلتا، ولم تلازم في ازدواجهما النتيجة»^{٥٤}. ويتابع تكريسه للفظ الحدّ الأوسط تعبيراً عن الحدّ المشترك الذي يربط الحدّين الآخرين في النتيجة، بعد أن كان كلّ من موضوعها ومحمولها منفصلين في المقدمات. ولفظة، الأوسط، جمعها أواسط،

٥٠. المرجاني، التعريفات، ص ١٢٢.

٥١. المرجع نفسه، ص ١٢٢.

٥٢. المرجع نفسه، ص ١٢٢.

٥٣. الغزالي، المعيار، ص ٨٧.

٥٤. المصدر نفسه، ص ٨٧.

والأواسط هي الدلائل والحجج التي يستدل بها على الدعاوى^{٥٥}. وتعني كلمة، مشترك، الجزء الذي وضع بين مقدارين^{٥٦}. وتوحي كلمة أوسط، التي استعملها كل مناطق الميلمين أيضاً، بوجود نوع من العلاقة الكمية الرياضية، أصغر، أوسط، أكبر. وهي تعني الأمر عينه عند الشعوب الأخرى وفي اللغات الأوروبية اليوم.

ويتفرع القياس الحملّي في المعيار إلى ثلاثة أشكال تختلف في ما بينها بحسب موقع الحدّ الأوسط في كلّ من المقدّمين. وقد كان الغزالي في عرضه وأمثله متناً مع ما ذكره في المقاصد. وتميّز المعيار هنا بشروح تفصيليّة، وبأمثلة رمزيّة أبجديّة^{٥٧}، مثلاً ورد عند ابن سينا. أمّا استعمال الحروف الأبجديّة فيقول الغزالي عنها: «ولمّا كانت الأمثلة المفصلة ربّما غلظت الناظر، عدل المنطقيّون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبروا عنها بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث في المثال الذي أوردناه الألف والباء والجيم...^{٥٨}. وهكذا نلاحظ استمرار اتباع ابن سينا والتأثر به. ووردت أضرب الأشكال كلّها على شيء من التوسيع. وقد فصل في خلفيّة كلّ منها، فتناول الوجهة المنطقية لجهة دور الأوسط في الربط والتداخل بين الحدود. واستعمل بعض التعابير العربية والدينية كالحكم والمحكوم عليه والعموم والخصوص. وهذه بدايات ميل القياس نحو المعاني الإسلاميّة. ثمّ تعمق في تحاليله بكيفيّة حصول الاستدلال القياسي، مازجاً المسألة ببعض مفاهيم اللغة والفقه تعبيراً. فقال، مثلاً: «وحاصله - أي الشكل الأوّل من القياس الحملّي - يرجع إلى أنّ الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة... فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين، وهو تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه...^{٥٩}».

وبهذا يكون دور الأوسط الربط بين الحدّين عن طريق تعدّي الحكم إلى المحكوم عليه، وهذا التعدّي والتعدّي معنى لغوي، كما أنّ الحكم والمحكوم عليه تعابير أصوليّة. لكنّ ذلك لا يني استناد مضمون نظرية القياس على شمول المحمول

٥٥. المرجاني، التعريفات، ص ٢٦.

٥٦. المرجع نفسه، ص ٥٧.

٥٧. الغزالي، المعيار، ص ٩٠.

٥٨. المصدر نفسه، ص ٩٠.

٥٩. المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.

للموضوع . بحيث يربط الأوسط الأكبر بالأصغر ، في الشكل الأول ، فيشتمل الحصول على الموضوع . وطفیان التأثير بابين سينا واضح هنا ، حتى في الأمثلة . وقد تعمق الغزالي أيضاً في تحليل الشكل الثاني استمراراً لتأثره بآراء المشائية ، إذ قال : « فوجه إنتاجه - أي الشكل الثاني - أنك إذا وجدت شيئين ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيتين بالإيجاب وعلى الآخر بالنسب ، فيعلم التباين بين الشيتين بالضرورة . فلأنها لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر... كما سبق في الشكل الأول... »^{٩٠} . والحال لا تتغير في شروح الغزالي للشكل الثالث ومثالها قوله : « فلأنك مها وجدت شيئاً واحداً ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد فين المحمولين اتصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد ، فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منها على بعض الآخر بكل حال »^{٩١} . ولم يختلف الباقي كثيراً عن المقاصد . إذ ظهرت الأمثلة واحدة ومتشابهة تقريباً . كما عمد الغزالي إلى ردّ الشككين الثاني والثالث إلى الشكل الأول : فتميز بالسعة والشرح وبإدخال الأمثلة الفقهية ، ومثالها الآتي :

كل ثوب مذروع^{٩٢} ، لا ربوي^{٩٣} واحد مذروعاً ، فلا ثوب واحد ربوياً^{٩٤} . كل مطعوم ربوي ، وكل مطعوم مكيل . بعض الربوي مكيل^{٩٥} .

وهكذا نجد وجهين في هذه التفاصيل : أولها ما جاء من آراء الغزالي في المقاصد . وثانيها طرح الأمثلة الفقهية وبعض التعابير الدينية ، تمهيداً لعملية مزج القياس بالعلوم الإسلامية مزجاً كلياً ، كما تتضح سعة الشرح والتفصيل في استعراض الغزالي القياس

٩٠ . المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

٩١ . المصدر نفسه ، ص ٩١ .

٩٢ . ذرع الثوب وغيره يذرعه ذرعاً فذرعاً بالذراع ، فهو ذرع وهو مذروع... والتذرع أيضاً تقدير الشيء بالذراع اليد... أنظر ، ابن منظور ، أبو الفضل ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٥٦ ، ج ٨ ، ص ٩٤ .

٩٣ . ربا الشيء يربو ربواً ، ورباه زاد ونما . المرجع نفسه ، ج ١٤ ، ص ٣٠٤ . والأصل فيه الزيادة من ربا المال إذا زاد وارتفع... وهو في الشيع الزيادة على أصل المال . ص ٣٠٥ . والربوي هنا ما قبل الزيادة الكمية وقدر بها ، لكنه من غير الذي يقاس بالذراع ويقدر به .

٩٤ . الغزالي ، المقياس ، ص ٩٧ .

٩٥ . المصدر نفسه ، ص ٩٧ .

الشرطي ، بحيث يفسر الإمام معنى الاستثناء - والكلمة الأخيرة يستعملها ابن سينا - قائلاً : « إن كان العالم حادثاً فله صانع ... لكنّ العالم حادث ، قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء ، (لكن) ، وقولنا فله صانع نتيجة . وهذا ممّا يكثر نفعه في العقليّات والفقهيات ... »^{٦٦} . وعلاوة على التفسير والشرح ، يرد التصريح بأهمية القياس الشرطيّ في الفقهيات . ويدعم بالأمثلة على ذلك : « إن كان الوتر^{٦٧} يؤدّي على الراحلة^{٦٨} فهو نفل^{٦٩} ، لكنّه يؤدّي على الراحلة . فهو إذن نفل ... »^{٧٠} . والحال نفسها في القياس الشرطيّ المنفصل . الذي قابل السر والتقسيم عند الفقهاء والمتكلمين ، وقد عبّر عنه الإمام بالتمام أيضاً^{٧١} . أما الباقي من شرح الأقيسة الشرطيّة فكان ، كما في المقاصد . وترجع القضايا الشرطيّة وأقيستها إلى الرواقيّة ، وهم اسميون نظروا إلى الحدود نظرة لفظيّة وجعلوا الاستدلال يقوم على العلاقة الصوريّة بين الألفاظ أو الأسماء والأفراد المشخّصة . ثمّ إنّ الأقيسة الشرطيّة راجت في صفوف المشائية الإسلاميّة وتبناها ابن سينا والغزالي . وإذا تأملناها وجدنا أنّ المقدّم والتالي عبارة عن مجموعة أفراد مرتبط بعضها ببعض على أساس الاستثناء ، وليس الأمر قضية حملية أو مقول يحمل . وهذه المسائل الشرطيّة أقرب إلى البعد الكميّ ، « فاستثناء عين واحدة ينتج نفيض الآخرين ، كقولك لكنه مساو ، فيلزم أنه ليس أقلّ ولا أكثر ... وكقولك لكنّه ليس مساوياً ، فيلزم أن يكون إمّا أقلّ أو أكثره^{٧٢} . ولا يجوز أن نستغرب شيوع هذه الأقيسة في المجالات الكلاميّة والفقهية . فاللغة العربيّة تعتمد

٦٦ . المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

٦٧ . يوتر الإنسان صلاة الليل فيصلّي منى منى ، يسلم بين كلّ ركعتين ثمّ يصلّي في آخرها ركعة ركعة له ما قد صلّى وأوتر صلاته . وفي حديث النبيّ صلّم ، الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن ، والوتر ركعة واحدة . ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٥ ، ص ٢٧٤ .

٦٨ . رحل ، والرحولة والرحول من الإبل التي تصلح أن ترحل ، وهي الراحلة تكون للذكر والأنثى فاعلة بمعنى مفعولة . ج ١١ ، ص ٢٧٧ . من المرجع نفسه .

٦٩ . النفل ما كان زيادة على الأصل ، النفل والنافلة عطية التطرّع من حيث لا يجب ومنه نافلة الصلاة ، المرجع نفسه ، ج ١١ ، ص ٦٧١ - ٦٧٢ . وبهذا تكون الصلاة المفردة زيادة وتطوّعاً .

٧٠ . الغزالي ، المعيار ، ص ٩٨ .

٧١ . المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

٧٢ . المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

على الفرد المشخص، والشرطيّ عند الاسميّين كان كذلك. وسنوسع الأمر خلال استعراضنا الكتب ذات السمة الإسلاميّة.

ولم يهجر الغزالي في المعيار مجموعة الاستدلالات الأخرى، على شاكلة قياس الخلف والتمثيل والاستقراء والأقيسة المركّبة، بل تابع شروحه وموقفه فيها. وتميّز بالتفصيل والميل نحو المعاني الإسلاميّة. فقدّم، مثلاً، في قياس الخلف نماذج فقهية قائلاً: «كلّ ما هو فرض فلا يؤدّي على الراحلة، والوتر فرض، فإذا لا يؤدّي على الراحلة. وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلّا من قياس في مقدّماتها مقدّمة كاذبة، ولكن قولنا كلّ واجب فلا يؤدّي على الراحلة مقدّمة ظاهرة الصدق، فبقي أنّ الكذب في قولنا إنّ الوتر فرض فيكون نقيضه، وهو أنّه ليس بفرض صادقاً، وهو المطلوب من المسألة»^{٧٣}. ويشهد هذا المثال على التعمّق في الفقهيات ودخول بابها دخولاً عريضاً. وكان الغزالي في الاستقراء ناقداً وموسّعاً الشرح والعرض. ورأى أنّ هذه الطريقة الاستدلالية لا تحقّق واقعياً استقراء جميع الجزئيات، انتقالاً إلى الحكم الذي يشملها. كما تعرّض في الاستقراء أيضاً لأمثلة فقهية، علاوة على الأمثلة العقلية فقال: «ولم عرفتم أنّ الفرض لا يؤدّي على الراحلة. قلنا باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنّاة والمنذور والقضاء وغيرها...»^{٧٤}. ثمّ أفرد أمثلة أخرى في المجال الفقهيّ، مبيّناً عدم شموليّة تصفّح الجزئيات، علماً أنّه ذكر شروحاً فقهية في المقاصد بشيء من الاقتضاب. ولم يبخس الغزالي قياس التمثيل حقّه من الوصف والتقويم والمخارج الفقهية. وهو الذي تسمّيه الفقهاء قياساً، ويسمّيه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد...^{٧٥}. والتمثيل أيضاً هو انتقال من حكم جزئيّ إلى حكم جزئيّ آخر لجامع بينهما، مثلاً كان الوصف في المقاصد. إلّا أنّ التفاوت كان استطبابة الفقهيات، وربّما لأنّ سياسة المعيار العامّة تتلخّص بسبر أغوار العلوم الإسلاميّة ومخاطبتها بالمنطق. ومن ثمّ بدء تععيد المسائل الدينيّة على القواعد المنطقية. ومن الأمثلة الأصولية على التمثيل ما ذكره الغزالي في موضع تخريجه وتحقيقه، إذ قال إنّ: إذا وجد وصف مشترك بين الحكمين، وجب أن يكون هناك دليل على هذا

٧٣. المصدر نفسه، ص ١٠١.

٧٤. المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٧٥. المصدر نفسه، ص ١٠٥.

الوصف^{٧٦}. وأمّا أنواع الأدلّة فهي: «أنّ يشير صاحب الحكم وهو المشرّع إليه - أي إلى الدليل - كقوله في المرّة إنّها من الطوائف عليكم... الثاني أنّ يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم... الثالث أنّ يبيّن للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة... قياس العيب على الرطب واجتماعها في توقّف التقصان، ويقدر أنّ ذلك لم يعرف بإضافة لفظيّة من الشارع، بل عرف باتّفاق من الفريقين... الرابع أنّ يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصل لأنّه الأكثر وما فيه الافتراق شيئاً واحداً ويعلم أنّ جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم... الخامس هو الرابع بعينه، إلّا أنّ ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً أنّه لا مدخل له في الحكم بل يظنّ ظناً... السادس أنّ يكون المعنى الجامع أمراً معيّناً متّحداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيّناً... مثاله قولنا الوضوء طهارة حكائيّة عن حدث، فتفتقر إلى النيّة كالتيّم. فقد اشتركا في هذا وافتراقاً في أنّ ذاك طهارة بالماء دون التيمّم...^{٧٧}. وليس هذا التفصيل سوى الصورة الواضحة عن الشروح الفقهيّة والمعاني الإسلاميّة والتي تميّزت من المقاصد بالزيادة والتطبيع والعمق. وهيأت لما ورد في محلّ النظر، من تحوير وتحويل وتطعيم محاكاة للمعاني الأصوليّة والإسلاميّة وترجيحاً لسماها. ونالت الأقيسة المركّبة والناقصة ما نال سواها من الاستدلالات. وأضاف الغزالي بعض الشروح المتعلّقة بترك المقدّمة الكبرى والصغرى مع مثال فقهي^{٧٨}.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإمام لم يتخلّ في المعيار نهائياً عن المصطلحات والمعاني المنطقيّة المشابهة للتي وردت في المقاصد. بل بقي متابعاً لخطوط ابن سينا في أثناء استعراضه أشكال الأقيسة، وأضاف عليها مجموعة من الاستشهادات الدينيّة. كان حظّ القرن الثاني من المعيار، مادة القياس، أن أرجع الغزالي الأقيسة وبقينيّتها إلى نوع المقدّمات التي ترتكّب منها. وصنّفها على مجموعات^{٧٩}، مثلاً فعل في المقاصد، ثمّ يميّز اليقينيّ فيها من المظنون. ويشير إلى أنّ بعض المظنون يصلح

٧٦. المصدر نفسه، ص ١٠٩.

٧٧. الغزالي، المعيار، ص ١٠٩ - ١١٢.

٧٨. المصدر نفسه، ص ١١٦.

٧٩. المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٤.

للفقهيات^{٨٠}. ويغني الشرح بالتفصيل والتوسيع ، وإعطاء الأمثلة على القياس اليقيني والظني. كما يذكر أسباب الأخذ بالمشهورات جاعلاً إياها خمسة أسباب مع أمثلتها^{٨١}. ويتطرق إلى سبب الأخذ بالمجربيات اليقينية فيرده إلى العلة تارة وإلى الحدس طوراً آخر^{٨٢}. أما الظنيات الناتجة عن اللفظ المغلط أو عن معنى اللفظ المغلط أو عن الاثنين، فهي من الأمور التي تعترض القضايا الكلية والجزئية في الشرعيات^{٨٣}. مثل: «كلية أريد بها جزئية»، كقوله في سائمة الغنم زكاة أريد بها ما بلغ نصاباً، وقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) المراد به بعض السارقين...^{٨٤}. وخلاصة الرأي في هذه الشواهد تطعيم الاتجاهات المنطقية بالفقهيات والمعاني الإسلامية، وإدخال الشروح الدينية والأصولية عليها.

رفع الفن الثالث واستشمال مكانم الغلط في القياس، ولم يأت الغزالي بمجديد فيه عن ابن سينا، وخصوصاً في كتابه الشفاء. ووقع حصر الغلط في المعيار على ما يلي:

– إذا ضرب الخطأ عدد المقدمات أو ترتيبها، بحيث لا تراعي شروط الأشكال الحولية وأضرها.

– إذا وقع الخلل في الحدود، بحيث تزيد عن الثلاثة أو يتنى اشتراك الأوسط في المقدمتين^{٨٥}. وتتميز هذه الماثرات بالشرح الوافي والتطرق لموضوعات لغوية ودينية، منها قول الإمام مثلاً: «ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء»، كما ذكرنا من قوله تعالى، «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^{٨٦}. ويورد أمثلة أيضاً، مبيناً فيها الاشتباه بالحد الأوسط الذي يأتي تحت معنيين. ثم يتطرق إلى ضرورة جلاء تبعية الصفة للموصوف توضيحاً لنتيجة القياس، قائلاً: «تردّد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع وصفة للمحمول المذكور قبله»^{٨٧}.

٨٠. المصدر نفسه، ص ١٢٥.

٨١. المصدر نفسه، ص ١٢٥ - ١٢٦.

٨٢. المصدر نفسه، ص ١٢٣.

٨٣. المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٨٤. المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٨٥. المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٨.

٨٦. المصدر نفسه، ص ١٣٦.

٨٧. المصدر نفسه، ص ١٣٦.

- ومن المغالط أيضاً، التباس اللفظ والتباس المعنى، وضرورة الحذر من الوقوع في لفظين مختلفين لها المعنى نفسه، أو من معنى مختلف للفظين متقنين^{٨٨}. وترخر كل الشروح بالأمثلة الفقهية والدينية.

- كما يجب الحذر من النتائج التي تكون مصادرة على المطلوب في المقدمات: «كقولك إن المرأة مولى عليها فلا تلي عقد النكاح، وإذا طولبت بمعنى كونها مولى عليها، ربّما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع». و«كأن يقول الحنفي تبطل صلاة التيمّم إذا وجد الماء في خلالها، لأنّه قدر على الاستعمال، وكل من قدر على استعمال الماء لزمه، ومن يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلي بالتيمّم، فيجعل القدر على الاستعمال حداً أوسط، وبطلان الصلاة نتيجة... فكيف جعل التأخر في الرتبة - القدرة على الصلاة - علة لما هو متقدّم في الرتبة وهو البطلان...»^{٨٩}. والمثال يبيّن عدم جواز وضوح المقدمات أكثر من النتيجة.

- ومن مثرات أخطاء القياس خيال السوفسطائية، الذي ورد في المقاصد وعند ابن سينا. ولم يكن كلام الغزالي فيه متعلقاً بالتيار السوفسطائي الفلسفي، الذي تأيد بالجدل فحسب، إنّما كان بالمشككين المسلمين الذين سلّموا الضروريات وزعموا أنّ الأدلة متكافئة في النظريات، فإنّها حملهم عليه ما رأوا من تناقص أدلة فرق المتكلمين وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلّها، فظنّوا أنّها لا حلّ لها أصلاً. ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطرق النظر. ولم يتحقّقوا شرائط النظر، كما قلّمناه ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلّها...»^{٩٠}.

وزيادة رأيه الردّ على أخطاء هؤلاء المشككين، الذين طعنوا بإمكانية قيام علم يقيني. وقد نسب شكوكهم إلى كثرة جدال المتكلمين. فكان محيطاً بالتيارات الإسلامية، وموظفاً المثرات والأخطاء في دائرة معانيها. ولاسيّما إنّ ردوده استندت على ما هو أبعد من الدائرة الإسلامية على الأرجح. فهو لا يلبث يفنّد دعاوي

٨٨. المصدر نفسه، ص ١٣٩.

٨٩. المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.

٩٠. الغزالي، المعيار، ص ١٤٢.

الشكّك أصحاب المقدمات السوفسطائية، مُركّزاً حجج أرسطو الاساسية التي تلقاها عن ابن سينا. بحيث يكشف عن بعدها الصوريّ وقواعد أشكالها من مرآته الذاتية^{٩١}. وضمّ الغزاليّ خشيته ببعض المشككين إلى الذين أنكروا المقدمات اليقينية والكليّ، فقال: «باطنية الزمان، فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظائر، ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم...»^{٩٢}. ومهدّ بهذا القول الأجواء الفكرية لحملته على العقيدة الباطنية، بما قمته من مقدمات زائفة وحجج باطلة، وذلك في مصنّفه اللاحق^{٩٣}.

لم يقصر الغزالي على لواحق القياس في الفن الرابع، ولم يدع التماساً لبيان استدلاليّ إلّا وألحقه. فبيّن بالبدية قياس العلة من قياس الدلالة قائلاً: «إعلم أنّ الحدّ الأوسط إن كان علة الأكبر سمّاه الفقهاء قياس العلة وسمّاه المنطقيّون برهان اللّم... وإن لم يكن علة سمّاه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقيّون سمّوه برهان الآن أي... هذا شعبان فإذا هو قريب العهد بالأكل...»^{٩٤}. كما دعم البرهانين بالأمثلة الطبيعية والفقهية معاً. ومما قاله في قياس العلة هو: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم. فكلّ إنسان جسم. فالإنسان كان جسماً قبل أن يكون حيواناً، والجسمية أولاً للحيوان وبسببه للإنسان. فالحيوان علة لحمل الأكبر، (الجسم)، على الأصغر، (الإنسان). وهكذا يكون الأوسط علة للنتيجة.

وربّما كان القياس علة للحدّ الأكبر، مثل الحال في مثال الفقه الآتي: إنّ العدوان علة للتأثيم على الإطلاق، والزنا علة للرجم على الإطلاق^{٩٥}. لذا نقول إنّ قياس العلة المنطقي يستند على اندراج الأجناس والأنواع وتراتبها، بحيث يكون أوسطها علة للأدنى منه، أو للأقلّ شمولاً، والعلة فيه ظاهرة. بينما قياس العلة المستند على حدّ الأكبر أو علة الأصل في الفقه يقوم على ارتباط صوريّ وحقوقيّ تشريعيّ، وربّما اختفت عنه تصرّحاً.

٩١. المصدر نفسه، ص ١٤٤.

٩٢. المصدر نفسه، ص ١٥٦.

٩٣. سنرى ذلك في القسطاس المستقيم.

٩٤. الغزالي، المعيار، ص ١٥٧.

٩٥. المصدر نفسه، ص ١٥٨.

أما ما قاله في قياس الدلالة فهو «أن نقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذا هي نجسة. وبالجملة، الاستدلال بالنتيجة على المتج بدل على وجوده فقط لا على علته»^{٩٦}. وربما تلازم نتيجتان بعلة واحدة فيجوز الاستدلال بإحداها على الأخرى، ويكون قياس دلالة أيضاً، مثل، «الزنا لا يوجب الحرمة فلا يوجب حرمة النكاح، فإن تحريم النكاح وحلّ النظر متلازمان، وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة، فإذا ثبت تلازمها لعلّة واحدة، دلّ وجود إحداها على وجود الأخرى...»^{٩٧}. ولم يُخفَ عن بال الغزالي ما لهذه التفاصيل من سعة ودور وتمهيد لما سيكون عليه الشأن في المحك. ولما سيتبلور في ذهنه من جمع بين الأوسط والعلّة إبرازاً للعلّة، يجعلها تلعب دور الحدّ الأوسط المنطقيّ. ومن ثمّ يتقل بالقياس الفقهي نحو آفاق أشدّ صرامة منطقيّة، كما سيّضح لاحقاً.

وسلّط الغزالي، في اللواحق أيضاً، الضوء على القياس الدوريّ، الذي أفرد له فصلاً خاصاً، عكس ما كان في المقاصد^{٩٨}، إذ ذكره آنذاك عرّضاً. بينا ميّزه واستوفاه شرحاً في المعيار، ومما قال: «إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات... ففيها ما يرجع بالدور إلى الأول، إذ يقال لِمَ كان السحاب فيقال لأنه كان بخاراً... فقليل لم كان البخار، فيقال لأن الأرض كانت ندية... ولم كان... فقليل لأنه كان سحاب فرجع بالدور إلى السحاب»^{٩٩}. ثمّ يعقّب فيقول: «ليس هذا هو الدوريّ الباطل، إنّما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه... فلما أن يرجع إلى التعليل بسحاب آخر فالعلّة غير المعلول بالعدد...»^{١٠٠}. ولم تكن هذه الشروح سوى نماذج من سعة النقاش والرّدود، حتى غدا لديه القياس الدوريّ منتجاً.

وتجدد الملاحظة أنّ التوكيديّة الدينيّة لم تمنع الغزالي من الإقرار بالتغير على مستوى قضايا الطبيعة، معتبراً السحاب يتغيّر عدداً لكنّه يتضوي تحت نوع واحد منطقيّاً.

٩٦. المصدر نفسه، ص ١٥٧.

٩٧. المصدر نفسه، ص ١٥٨.

٩٨. الغزالي، المقاصد، ص ١٣٦.

٩٩. الغزالي، المعيار، ص ١٦٤ - ١٦٥.

١٠٠. المصدر نفسه، ص ١٦٥.

ولهذا نقول إن شروحه مزيج من النظر العقلي والديني على السواء. كما بدت مادة القضايا عنده كلية يقينية حين استندت على الحقيقة الإيمانية المطلقة، وجزئية متغيرة بعد أن ارتكزت على التغيرات الطبيعية. فـ «إن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدى الذي يستحيل تغييره... فأما الأشياء المتغيرة التي ليس فيها يقين دائماً فهي جميع الجزئيات التي في العالم الأرضي...»^{١٠١}، ودفعته هذه الأبحاث العقلية والدينية والطبيعية إلى معالجة أقسام العلة في نهاية اللواحق. فرأى أن: «العلة تطلق على أربعة معانٍ (الأول)... هو السبب في وجود الشيء كالنجار للكروسي... (الثاني) المادة... مثل الخشب للكروسي... (الثالث) الصورة وهي تمام كل شيء، وقد تسمى علة صورية، مثل صورة السرير... (الرابع) الغاية الباعثة... كالسكن للبيت...»^{١٠٢}. ولم يكن مغايراً فيها لآراء ابن سينا وأرسطو. لكن براعته اكتست لباسها في جمعه أقسام العلة من خلال النظرتين العقلية والفقهية، جاعلاً لكل قسم من العلة، ورد سابقاً، مجالاً فقهياً جنباً إلى جنب مع الجانب العقلي: «وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ما له علة، وكذا في الأحكام الفقهية. والفقهاء ربّما سمّوا المادة محلاً والفاعل... أصلاً والغاية حكماً، فإذا فرض النكاح فالزوج أصل والبضع محلّ والحلّ غاية وصيغة العقد كأنها الصورة...»^{١٠٣}.

واختتم المعيار أخيراً بتمهيد للمحكّ قال الغزالي فيه: «ليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر...»^{١٠٤}. وموجز التعليق والتلخيص للملاحظات التالية:

١. يجد القارئ تشابهاً كبيراً بين التركيب الشكلي لكل من المقاصد والمعيار. والأمر نفسه في بعض الشروح والفقرات والمضامين.
٢. يمكن القول إن القياس في المعيار هو استمرار لروح ابن سينا التي ظهرت جلّية في كتاب المقاصد، كما ذكرنا.

١٠١. المصدر نفسه، ص ١٦٥.

١٠٢. المصدر نفسه، ص ١٦٧.

١٠٣. المصدر نفسه، ص ١٦٨.

١٠٤. المصدر نفسه، ص ٢٢٢. كما سرد تفصيل للعلة الفقهية في الفصل الثالث من الباب الثاني.

٣. لم تختلف التعابير والمصطلحات في المعيار عنها في المقاصد، بالرغم من إضافة بعض التعبيرات الإسلامية واللغوية.
٤. تميّز المعيار بالشرح والتفصيل وغزارة الأمثلة الفقهية والمعاني العربية والإسلامية. ولا عجب أن نراه - وخصوصاً في القياس - المعبر الحقيقي عن اتجاه التغير والتحول نحو المعاني الإسلامية. ولقد مثل قفزة أعمق من المقاصد في عملية تمثّل المنطق الأرسطوي بالأصول والسمات الذهنية الإسلامية.
٥. كان جهد الإمام وعابته، كما أعلن مراراً واستشهد في غير موضع، تدعيم الدليل الفقهي والكلامي. وقد جاءت الأقيسة العقلية، مع ما قارنها بالمقابل من الأقيسة الفقهية، خير دليل على توسيع النظر في مجال الفقه والأصول.
٦. يتوافق فصل القياس بالمعيار، أداة ومنهجاً، مع فصل الحد والقضية من الكتاب نفسه، وخصوصاً في التحليل والغرض والتوجه والبناء.

لثالثاً: لم يستطع الغزالي في «محكّ النظر» مجاوزة عادته التي دأب عليها في بداية فقرة القياس من كلّ مصنف. وربما كرّر من دون شهوة، واقتضاه ذلك وحدة المضمون القياسي، وعدم اختلافه في عناصره وأساسه بين كتاب وآخر. وها هو يبدأ بحثه في هذه الفقرة بالقول: «إنّ القياس عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو المطلوب الناظر. والتحليل يدخل تارة من الأقاويل التي هي مقدّمات القياس، إذ تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدّمات صحيحة يقينية، ومرة منها جميعاً...»^{١٠٥}. فكلّ ما جاء في الفقرة شبيه بما تصدّر القياس في المعيار والمقاصد.

ومن ثمّ يسير الغزالي على وتيرة توزيع القياس نفسها إلى صورة ومادّة، جاعلاً من صحة الاثنتين طريقاً لتكوين الصحيح من القاسد. وكان البحث في المحكّ أشدّ اختصاراً منه في المعيار. لكنّه اختلف بنويّاً، وخصوصاً في المصطلح والأبعاد والغرض. إذ نجد أنّ الغزالي ائتمق من المحافظة على التعابير المنطقية والمعاني الفلسفية،

وولج باب تطبيع المنطق بالمفاهيم الإسلامية كليتة. وورد تبويب القياس ضمن فئتين، وكان على الشكل التالي:

الفن الثاني^{١٠٦}:

من محكّ القياس وهو نمطان:

الأوّل: نظم القياس ويضم ثلاثة أوجه:

– الوجه الأوّل وفيه ثلاثة أنظمة (النظم الأوّل والثاني والثالث) – أي الشكل –.

– الوجه الثاني وهو نوعان، (أحدهما نمط التلازم)، (ثانيهما نمط التعاند).

– الوجه الثالث أحوال معرفة اليقين، ثلاث حالات.

الثاني: مدارك اليقين والاعتماد وحصرهما في سبعة أقسام:

الأوّليات، المشاهدات الباطنة، المحسوسات الظاهرة، التجريبيّات، المعلومات بالتواتر، الروميّات، المشهورات.

الفن الثالث:

من القياس في اللواحق وفيه سبعة فصول:

الفصل الأوّل: بيان ما تنطق به الألسنة.

الفصل الثاني: الاستقراء والتثليل.

الفصل الثالث: لزوم النتيجة من المقدمات.

الفصل الرابع: إقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علّة.

الفصل الخامس: مدارك اللفظ في القياس وهي سبعة مداخل.

الفصل السادس: حصر مدارك الأئمة الفقهيّة.

الفصل السابع: للإلحاق طريقتان.

وتظهر المقارنة الأوّلية بين هذا التركيب أو التبويب وبين مثيله في المعيار وحدّة الموضوعات، مع اختلاف ظاهريّ في الفقرات وبعض التسلسل. ولقد عالج الغزالي

١٠٦. باعتبار أنّ الفن الأوّل تناول سوايق القياس، من مفردات ومعاني وتضاياب.

موضوعي القياس، صورته ومادته. ثم انتقل إلى الواحق بحيث دمج فيها ماثرات الغلط التي كانت منفصلة مستقلة في المعيار. ولم يفرد فقرة لقياس الخلف وللأقيسة المركبة، كما فعل في المعيار والمقاصد. والملفت للنظر استخدام عناوين جديدة بالفقرات والفصول. "إلا أن التويب العام بمنهجه ومضمونه مشترك تقريباً بين الاثنين. ويظهر للمقارن أيضاً أن هناك إيجازاً في موضوعات المحك، على عكس الشروح المفصلة في المعيار. وكان الغزالي قد صرح بذلك^{١٠٧}.

وأحدث الغزالي موضوعات جديدة، أبرزها حصر مدارك الأقيسة الفقهيّة وطريقا الإلحاق. وبرزت هذه الجدة مترافقة مع الميل التام نحو معاينة المسائل الدينيّة والخصوصيات اللغويّة، التي ستظهر جليّة خلال تحليلنا. وسنستنير في المقارنة بين القياس في المحك والمعيار، فتميّز خطّ التحول، كشفاً لتوجّه الإمام، وإبرازاً للمصطلحات والمفردات بمعانيها وأغراضها.

بدأ الغزالي تصفّحه أنواع الأقيسة، فذكر النوع الأوّل منها هو الحملّي، الذي احتبسه على ثلاثة أشكال، سمّى الشكل منه بالنظم. والنظم اصطلاح جديد بزغ في المحك واعتمد. وهو يشير في حقيقته إلى دلالات دينيّة ولغويّة. فهذه النظم، هي العبارات التي تشتعل عليها المصاحف صيغة ولغة^{١٠٨}. وهذه النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل...^{١٠٩}. وهذه النظم الطبيعيّ هو الانتقال من موضوع المطلوب إلى الحدّ الأوسط ثمّ منه إلى محموله حتّى يلزم منه النتيجة...^{١١٠}. فاللفظة تحمل دلالات وجذوراً دينيّة ولغويّة. ممّا يؤكّد بدء اتّسام معاني الغزالي المنطقيّة بالسّمات الإسلاميّة البحتة.

أمّا النظم الأوّل من القياس الحملّي فصورته بأن تكون العلة حكماً في إحدى المقدمتين محكوماً عليه في الأخرى...^{١١١}. ونرى الغزالي يضع تعبيريّ الحكم

١٠٧. الغزالي، المحك، ص ١٣٣.

١٠٨. المرجاني، التعريفات، ص ١٦٦.

١٠٩. المرجع نفسه، ص ١٦٦.

١١٠. المرجع نفسه، ص ١٦٦.

١١١. الغزالي، المحك، ص ٣١.

والمحكوم عليه، ويستحدثها بدلاً من الموضوع والمحمول، مثلاً صنع في مبحث القضية من هذا الكتاب. كما يدخل العلة مكان الحدّ الأوسط، إذ يقول: «فلنصطلح على تسمية المكرّر في المقدمتين علة... فإنه إذا قيل لك لِمَ قلت إنّ النبيذ حرام فنقول: لأنه مسكر...»^{١١٢}. ومن ثمّ درجت العلة في الحدّ وفي مقدّمة المستصفي، كما سنرى. وتقوم العلة بربط الحكم في الكبرى بالمحكوم عليه في الصغرى. بينما تقوم في الفقه بربط الأصل بالفرع. وقد أعطى أبو البقاء تعريفاً لها اقرب من وجهة نظر الغزالي، فقال: «العلة ما يتوقّف عليه الشيء... الله أوجب الحكم لأجل هذا المعنى، والشارع على ذكره قد أثبت الحكم بسبب... فيضاف الحكم إلى الله تعالى إيجاباً وإلى العلة تسيباً. كما يضاف الشيع إلى الله تخليقاً وإلى الطعام تسيباً»^{١١٣}. هناك إذاً علة أوجبت معنى الحكم في الأصل، وهي توجب الحكم بالفرع. كما أنّ هناك علة سببية تعاقبية سندها الحقيقيّ الله. وينحو الغزالي فلسفياً هذا المنحى.

وكان أنّ وضّح الغزالي مثاله عن الخمرة ودور العلة، قائلاً: «إنّ في هذا القياس مقدّمتين إحداهما قولنا لكلّ نبيذ مسكر والأخرى قولنا كلّ مسكر حرام»^{١١٤}. فالنتيجة: إنّ النبيذ حرام. وقياس التعليل هذا عند الأصوليين مردّه إلى أنّ النبيذ محرّم قياساً على الخمر، والعلة الجامعة أو الحدّ المشترك هو الإسكار. ويظهر ذلك أيضاً في جواب الطالب، «لِمَ يكون النبيذ حراماً؟ لأنه مسكر».

ولم تكن مسألة التماس العلة واجتلابها مجرد اصطلاح يدخل على الشروح توفيقاً وتجميعاً، إنّما كان تطويقاً للمنطق بالأصول، وتمثله على ضوء المعطيات والسمات الإسلامية. وتعني العلة في الأصول في ما تعنيه: أنّ هناك الأصل وهناك الفرع، وما يجمع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة. وكان هذا رأي الجويني في البرهان^{١١٥}. — علماً أنّ الجويني، أستاذ الغزالي، كان قد نقد بعض آراء المنطق

١١٢. المصدر نفسه، ص ٣٢.

١١٣. الكفوي، الكليات، ص ٢٥٠.

١١٤. الغزالي، الحدّ، ص ٣١.

١١٥. أنظر النشار، مناهج البحث، ص ١٣٠، تقيلاً عن مخطوط البرهان للجويني.

الأرسطويّ وتبني آراء أخرى -^{١١٦}. فسار التلميذ على المنوال نفسه، موسعاً دائرة تبني القالب الأرسطويّ، وكيفية في خدمة العلوم الإسلاميّة، كما يظهر تدريجياً خلال استعراض القياس في كُتبه. وما يمكن قوله إن استفناء الغزالي عن استعمال الحد الأوسط واستعاضته عنه بالعلة يُعتبر تحولاً تاماً في النظرة، وتحويلاً للمنطق نحو المفاهيم الأصوليّة. فلقد تعدّت العمليّة مجرد إعطاء الأمثلة الفقهيّة وتطعيم الألفاظ، مثلاً كان الأمر في المعيار. وبلغ المزج طوراً أحدث بنية تركيبية جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد. إذ العلة للجمع بين الأصل والفرع، أما الأوسط فللتداخل بين الأصغر والأكبر. - ولا يفتي هذا عدم استعمال ابن سينا العلة حدّاً أوسط. لكن ذلك كان في حكم النقل عن أرسطو-. ولكلّ منها أبعاد منطقيّة.

وأصبح القياس في تحاليله إسلامياً من دون أن يغفل بعض الأمثلة الطبيعيّة والفلسفيّة^{١١٧} من التي وردت في المعيار والمقاصد. وبهذا انقلبت الأدوار، فقد طعم المعيار بأمثلة فقهيّة ولغويّة. بينما طعم الهكّ بأمثلة منطقيّة وفلسفيّة. وتميّز الغزالي في عرضه الأشكال الثلاثة بربطه شروط الشكل بشروط اليقين ومادّة المقدمات، وخصوصاً في المجالات الفقهيّة. «فإن نازعك الخصم في قولك كلّ مسكّر حرام فإثباته بالنقل، وهو قوله صلى الله عليه وسلم، كلّ مسكّر حرام. فإن لم تتمكن من تحقيق تلك المقتمّة بحسّ ولا غيره، ولا من إثبات الثاني بنقل أو غيره، لم ينفك القياس...»^{١١٨}.

ولم يوقر الإمام التعابير البديلة بالموضوع والمحمول، فتارة استخدم المحكوم عليه والحكم وأخرى استعمل الموصوف والصفة^{١١٩}، وطوراً الخبر والمبتدأ^{١٢٠}. ونال الإثبات والتي حظاً من ذلك واستبطلها بالإيجاب والسلب. وكان قد وردا في معرض ذكره شروط النظم الأوّل والثاني. أما الإيجاب والإثبات فيدلّان على حكم مؤكّد ثابت بالافتضاء لا يحتمل النفي، ويأخذ دلالة الحدّ بالحدّ الآخر. فـ«الإيجاب أقوى

١١٦. المرجع نفسه، ص ٧٧، استناداً إلى مخطوط البرهان.

١١٧. الغزالي، الهكّ، ص ٣١، ص ٣٥.

١١٨. المصدر نفسه، ص ٣٣.

١١٩. المصدر نفسه، ص ٣٣.

١٢٠. المصدر والصفحة نفسها، والمعيار ص ٧١.

من الاقتضاء ، لأنه إنَّما يُستعمل في ما إذا كان الحكم ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة^{١٢١} . أمّا «الإثبات فهو الحكم بثبوت شيء لآخر - وله معنى الإيجاب نفسه - .. ويُطلق على العلم... والعلم إثبات المعلوم على ما هو به»^{١٢٢} . ووظي الإيجاب والقضية الموجبة على المعيار والمقاصد . بينما ظهر الإثبات في المحكِّ ومقدمة المستصفي . وعلى الرغم من كون الإيجاب والإثبات يشكِّلان معنى واحداً ، إلا أن استخدام كلِّ منهما له أبعاده المعينة . ونرجِّح من جهتنا أن للإيجاب بعداً منطقيّاً رياضياً يعبر عن الكمِّ . أمّا الإثبات فيدلُّ على الحكم ويرمز إلى البعد الكيفي الذي يخدم في المسائل الفقهيّة والأحكام . إذ يحمل شيئاً على شيء آخر من دون دلالة كميّة أو رياضيّة . وربّما وعى الغزالي ما رجَّحناه ، فأحسن استخدام الاصطلاح تبعاً لغرض كلِّ كتاب واتجاهه المنطقيّ أو الفقهيّ . وربّما كان تداوله للمصطلح لا واعياً . وفي الحالين يكون الإمام قد أصاب هدفه . فكان اختيار اللفظ تعبيراً عن توجه المضمون وشكل المعالجة . والحال نفسها في استخدام الغزالي لمصطلحيّ السلب والنفي . وهما يدلّان على المعنى نفسه . ويؤدِّيان إلى نزع الشيء عن الشيء الآخر . وجاء تعبير السلب في المقاصد والمعيار ، بينما كان النفي في المحكِّ والمستصفي بشكل أظهر . ويأتي النفي بمعنى سلب الصفات ، أو انتزاع حكم عن الموضوع ، وهو يفيد في الأحكام . ويعطي أبو البقاء مثلاً دينيّاً على ذلك فيقول : «قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد . إنَّما جيء به في مقابلة العبيد»^{١٢٣} . أي جيء بالحكم لنزعه عن العبيد . فيدلُّ النفي إذاً على نزع الحكم أو نزع الصفة عن الموضوع . وهذه وقائع الشرعيّات . بينما يفيد السلب في الدلالات الرياضيّة التي لها أبعاد كميّة . ويعمل منطقيّاً على انتزاع أو استبعاد التداخل بين الحدود .

وعلاوة على كلّ هذا التوجّه لم ينبذ الغزالي القواعد الأساسيّة لأنواع الأقيسة وأشكالها^{١٢٤} . إذ قال في النظم الثاني : «من نظم القياس أن تكون العلّة ، أعني المعنى

١٢١ . الجرجاني ، التريفات ، ص ٢٨ .

١٢٢ . الكفوي ، الكلّيات ، ص ١٣ .

١٢٣ . الكفوي ، الكلّيات ، ص ٣٥٥ .

١٢٤ . الغزالي ، المحكِّ ، ص ٣٢ - ٤٤ .

المتكرّر في المقدمتين، حكماً... أعني أن يكون خبراً فيها ولا يكون مبتدأ...»^{١٢٥}.
 فالعلة والمبتدأ والخبر مفاهيم دينية ولفوية، لكنّ شروط التركيب تنطلق من قاعدة
 القياس السيلجستي. ولم تكن الشروح مغايرة كثيراً عن المطلقات. إذ استمرت عملية
 عكس إحدى مقدمات النظم الثاني والثالث، فاستحال القياس إلى النظم الأول.
 وذكر الغزالي القواعد نفسها الواردة في المعيار، إلا أن أمثله كانت دينية وفقهية، ولا
 سبباً تعابيره في الحدود والقضايا. ونادى بنافية عامة ومثبتة خاصة.. ومن أمثله
 الفقهية أن: «الربوي والمطعم حكنا بها على شيء واحد هو البرّ فيلزم بالضرورة
 بينها التقاء، وأقلّ درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً»^{١٢٦}. وهذا يحدّد رأينا
 بأنّ بنية الشرح والتحليل والأمثلة متكاملة وذات منحنى واحد. إنّما حلّ في المحكّ
 الحكم والمحكوم عليه والخاصّ والعامّ والنافي والمثبت والمبتدأ والخبر والعلة. وطرح
 جزئياً التعابير المنطقية المقابلة كالتالي وردت في المعيار والمقاصد. فالمنحنى المنطقيّ
 الصوريّ واحد، أمّا الأبعاد والخلفيات فلكلّ طابع سبانه ورموزه.

وكانت الحال كذلك في الأقيسة الشرطية. فالتصلّ أصبح في المحكّ بحسب قول
 الغزالي: «ولنسمّ هذا النمط نمط التلازم»^{١٢٧}. وقد أخذ بالتلازم في المحكّ
 والقسطاس ومقدمة المستصفي، كما سنرى. وتطلق الملازمة والتلازم على معنى
 اللزوم. ولازم الشيء ما يتبعه ويردّفه^{١٢٨}. واللزوم هو عدم المفارقة، وهناك لزوم
 شيء عن شيء، بمعنى كون الأول ناتجاً عن الثاني. واللزوم فقهيّاً ما حكم فيه
 بصدق قضية على تقدير قضية أخرى لعلاقة بينهما. ولم تكن المسألة مجرد اختلاف بين
 لفظين وشرحين - (الشرطيّ والتلازم) -، بالرغم من أنّ مضمونها واحد، بل ينبغي
 اختلاف التعبير اختلافاً في التحليل. فالتلازم يشير إلى الأحكام المهيأة الجاهزة. كما
 تشير المقدمة التلازمة إلى المقدمة التوكيدية (الدوغماتية). وتنتأى توكيديتها من
 ورودها بالتواتر أو بالنصّ الشرعيّ، الذي يجعلها تأخذ هذا الشكل المترابط. بينما
 يحمل الشرطيّ المتصلّ في معناه إمكانية الاحتمال. فهو علاقة منطقية أكثر منه علاقة

١٢٥. المصدر نفسه، ص ٣٥.

١٢٦. المصدر نفسه، ص ٣٧.

١٢٧. المصدر نفسه، ص ٣٩.

١٢٨. الكفوي، الكليات، ص ٣١٨.

نصية قائمة ومتراطة. «والشرطيّ هو الذي يتوقّف عليه الشيء، ولم يدخل في ماهية الشيء، ولم يؤثر فيه»^{١٢٩}. لذلك تعبّر القضايا الشرطيّة عن العلاقة الصوريّة أكثر ممّا تعبّر عن تداخل الحدود وتصور خلفيات منطقيّة محدّدة. والشرط في العربيّة «إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشرطيّة»^{١٣٠}. واستعمل تعبير الشرطيّ المتصل في المقاصد والمعار. والاتصال بمعنى الترابط والتتابع بين حالين، ويعرفه الجرجاني فيقول: «هي - المتصلة - التي يحكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير أخرى»^{١٣١}. والاتصال عكس الانفصال يؤدّي إلى ترابط حكيمين أو قضيتين تسبقان بأداة شرط. وربّما توحى القضايا الشرطيّة بنوع من مفهوم الاحتمال العقليّ. أمّا تعبير التلازم فيوحي بالارتباط الختمي، كونه يستند على التلازم مع المعنى النصّي. مثل الوضوء للصلاة. وأمّا القول: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار قائم، فيستند على الاحتمال الطبيعيّ والتجريبيّ والمنطقيّ. وتبقى هذه الترجيحات في طيّ التمييز بين الاصطلاحين ودور كلّ منهما في البحث لا أكثر دون اليقين. لأنّ التلازم والاتصال في النهاية يصبّان في معنى واحد، لكننا نتميزهما في دورهما المنطقيّ. وكانت أمثلة الغزالي على نمط التلازم في المحكّ^{١٣٢} مشابهة لأمثلة الشرطيّ المتصل في المعار.

ووضع التعاند في المحكّ أيضاً بديلاً عن الشرطيّ المنفصل، وهنّ النمط الثالث نمط التعاند وهو على ضد نمط التلازم، والمتكلّمون يسمّونه السبر والتقسيم، والمنطقيّون يسمّونه الشرطيّ المنفصل ونحن سمّيناه التعاند...^{١٣٣}. وكان الغزالي قد أورد تسميات للسبر والتقسيم والتعاند في المعار^{١٣٤}، من دون أن يعتمد عليها مصطلحاً، مُسوِّغاً في ذلك المفاهيم المنطقيّة ضمن المعاني الإسلاميّة. ويقابل التعاند الشرطيّ المنفصل، كما يعني التنافي والتضاد بين القضيتين. والاستدلال التعاندي يشبه السبر والتقسيم، إذ يسقط أحد التعاندين. وعرف الجرجاني التعاند والعنادية قائلاً: «هي

١٢٩. الجرجاني، التعريفات، ص ٨٦.

١٣٠. الكفوي، الكليات، ص ٢١٤.

١٣١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٤.

١٣٢. الغزالي، المحكّ، ص ٣٩ - ٤١.

١٣٣. المصدر نفسه، ص ٤٢.

١٣٤. الغزالي، المعار، ص ١٠٠.

القضية التي يكون الحكم فيها بالتنافي... كما بين الفرد والزوج^{١٣٥}. وورد استعمال الشرطي المنفصل في المعيار والمقاصد، وقد شرحنا الاشتراط، أما الانفصال فيعني وجود النقيضين إثباتاً للآخر، فهنا عدم اجتماع، ويعبر الاشتراط المنفصل عن قضية احتمالية اقترنت بأداة الشرط آخذة شكل التنافي، (إمّا هنا وإمّا ذلك...). ويمكن لها أن تكون واقعية تجريبية أو شكلية رمزية. بينا يوجي التعاند بمدلول الحكمين المتنافيين، أو الحكم الجزأً إلى جزئين متباينين، ليفيد استدلالياً الأخذ بأحدهما. فهو عملية تنقيب بين مجموعة أشياء، صفتها التعاند لترع غير المطلوب وإبقاء الحكم الصحيح. وهذه هي الطريقة التفسيرية الفرزية، التي ربّما ميّزت لنا الفرق بين الاحتمال المنطقي الرياضي والتقسيم والفرز. فالاحتمال يدفع الذهن إلى البحث والتقصّي والاكتشاف واضعاً الشكوك. بينا التقسيم يمدّنا بأحكام قائمة ثابتة واقعة، وما على الباحث سوى التفتيش بينها لأخذ المطلوب وفرزه عن غيره. على أننا نرجو أن نوفي الأمر بحثاً وتحليلاً في فصل العلاقات المنطقية بالباب الثاني، توضيحاً للفرق والأبعاد، وزيادة على ما ذكرنا. وقد كانت أمثلة التعاند في المحك^{١٣٦} شبيهة بأمثلة الشرطي المنفصل في المعيار. وليس ضرورياً أن تتألف مقدّمة التعاند من قسمين وقضيتين، فربّما تكوّنت من ثلاث. ف: «إنّا نقول هذا الشيء إمّا مساوٍ وإمّا أقلّ وإمّا أكثر فهذه ثلاثة، ولكنها حاصرة. فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث...»^{١٣٧}. وبهذا الشرح يقترّب الغزالي من السبر والتقسيم. ما إن يختم فصل أشكال القياس في المحك حتى تيسّر مادّته وتخيّر درياً سرى عليه الغزالي في كتبه السابقة، من دون استحداث طرق ومنازل، اللهم سوى المعاني الإسلامية والأغراض الأصولية. وقيل مادّة القياس تمييزاً من الصورة، إذ ورد التعبير عند كلّ المناطق من دون استثناء. والمادّة: «هي التي يحصل الشيء معها»^{١٣٨}. وهذا التعريف يستند على نظرة أرسطو الفلسفية، التي ترى أنّ المادّة شيء ما بالقوّة، يكتمل حين تُحقّقهُ الصورة. وقد اصطلح الغزالي والمشائية الإسلامية عليها ليشيروا

١٣٥. الجرجاني، الترميزات، ص ١٠٦.

١٣٦. الغزالي، المحك، ص ٤٢ - ٤٤.

١٣٧. المصدر نفسه، ص ٤٣.

١٣٨. الجرجاني، الترميزات، ص ١٣١.

إلى مضمون المقدمات القياسية، يقينية كانت أو ظنية. أما «صورة الشيء» فما به يحصل الشيء بالفعل^{١٣٩}. وأصابت منطقياً في دلالتها على النظم وصورته ومعابيره، من دون تناول يقينية قضاياه. ويقول أبو البقاء عنها: «تطلق الصورة على ترتيب الأشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها... وقد تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة، فإن للمعاني ترتيباً أيضاً وتركيباً وتناسباً...»^{١٤٠}. وكان أن ورد تعبيراً المادة والصورة في المقاصد والمعار، بينا استعيرت عنها في المحكّ والمبصفي باليقين والنظم. وتكلم الغزالي عن يقينية المقدمات وظنيتها لينصاغ القياس المنتج^{١٤١}. ولم يخرج عن صورية القياس في شروحه، ولاسيما إنه لم يعزل الصورة تماماً عن المعاني الأرسطوية والإسلامية. ويمثل على المادة قائلاً: إنها بمثابة الحشب للسرير أو القماش للقميص^{١٤٢}.

وأما اليقين فاصطلاح إسلامي يُستخدم في مواضع عدّة: «اليقين في اللغة، العلم الذي لا شكّ معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلاّ كذا مطابقاً للواقع»^{١٤٣}. ويُستعمل أيضاً في المعرفة الإيمانية مقابل اصطلاح الاعتقاد في المعرفة العقلية. إذ قال الجرجاني: اليقين «عند أهل الحقيقة رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان. وقيل مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الأسرار...»^{١٤٤}. وقد نزع الغزالي ومعظم فلاسفة المسلمين نزعات صوفية مختلفة. وليس مستغرباً أو مستهجناً اختلاط معارفهم بالمفاهيم والمصطلحات الصوفية، التي فعلت فعلها في رؤيتهم وتحاليلهم. وأشرق اليقين لفظاً مكان الاعتقاد عند الغزالي، وحلّت المكاشفة اليقينية محلّ الاعتقاد العقليّ. كما يشير اليقين إلى المقدمات التي لا تقبل الشكّ، «فالظنّ أحد طرفي الشكّ بصفة الرجحان»^{١٤٥}. ويستعمل لفظ الظنّ

١٣٩. المرجع نفسه، ص ٩٢.

١٤٠. الكفوي، الكليات، ص ٢٢٦.

١٤١. الغزالي، المحكّ، ص ٤٥.

١٤٢. المصدر نفسه، ص ٤٤.

١٤٣. الجرجاني، الترميزات، ص ١٧٨.

١٤٤. المرجع نفسه، ص ١٧٨.

١٤٥. المرجع نفسه، ص ١٩٦.

« عند الفقهاء من قبيل الشكّ، لأنهم يريدون به التردّد بين وجود الشيء وعدمه ، سواء استويا أو ترجّح أحدهما... »^{١٤٦}. لذلك يقول الغزالي : « القياس المنتج لا ينصاغ إلّا من مقدّمات يقينيّة ، إن كان المطلوب يقينياً أو ظنياً ، إن كان المطلوب فقهيّاً... »^{١٤٧}. واليقينيّ في الحكم هو الذي لا يقبل الاحتمال أو الإمكان ، ويكون بمثابة البديهيّات العقليّة والاعتقادات الدينيّة. فالعلوم الدينيّة قضاياها يقينيّة جازمة ، كما يقول الغزالي. فهـ لنسمّ هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقاد عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم ومناهجهم... »^{١٤٨}. وسبق أن تكلمنا عن رفض الغزالي لموادّ قضايا أرسطو وأقيسته ، واعتماده المادّة الإسلاميّة مضموناً. وها نحن نجد يعتمد هذه المعاني بما تحمله المصطلحات والتعابير والرموز اللغويّة ، فحويّ ومعنى ، مثلاً شرحنا. ونستطرد بأنّ الظنّ له دلالات فقهيّة إلى جانب دلالاته العقليّة ، كما لليقين دلالات لغويّة وصوفيّة وأصوليّة دينيّة. وقد ترسّخت هذه المفاهيم متميّزة من غيرها منذ الحكم. وبهذا انتقلت مادّة القياس فيه إلى مضامين دينيّة ، بعد أن كانت خليطاً ، في المقاصد والمعيار ، من التأمّر بآبـن سينا والتصنيف العقليّ المنطقيّ ، زيادة على بعض المعاني والمرادفات الإسلاميّة. ومن موادّ المقدّمات اليقينيّة التواتر الذي يحصّله الغزالي بقوله : « ... زاد الظنّ ، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوّة إلى أن ينقلب الظنّ على التدرّج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حدّ التواتر... »^{١٤٩}. وتتعلّق هذه الشروح بالحديث الشريف وتواتر المعلومات الإسلاميّة بشكل محصور ومحدّد. وقد صنّفت أنواع المقدّمات متشابهة مع المعيار ، وقال الغزالي فيها : « اعلم أنّ مدارك الظنون لست أذكرها فإنّها واضحة للفقهاء والناس كافة ، ولكن أذكر مدارك اليقين والاعتقادات التي يظنّ بها اليقين. وبمجامعها في ما حضرني الآن ينحصر في سبعة أقسام... »^{١٥٠}. ولم يلبث أن ذكرها بالتفصيل كالآتي : (الأوليات ، والمشاهدات الباطنة ، والمحسوسات الظاهرة ، والتجربيّات ، والتواتر ، والوهبيّات المشهورات).

١٤٦. الكفوي ، الكليات ، ص ٢٣٩.

١٤٧. الغزالي ، الحكم ، ص ٤٥.

١٤٨. المصدر نفسه ، ص ٤٦.

١٤٩. المصدر نفسه ، ص ٤٧.

١٥٠. المصدر نفسه ، ص ٤٧.

وكان شرحه لها في المحكّ ممانلاً لشرحه في المقاصد والمعيار. ووردت الأمثلة نفسها تقريباً، مع تفصيل في المحكّ بين الإحساس وقسمته إلى باطن وظاهر. ومن عمليّات الطرح والإبدال بين المعيار والمحكّ ما طرأ على الأوّليات التي سيطرت على المحكّ والمستصغى، وخفت ضوء ما يقابلها من اصطلاح عقليّ، يدعي بديهية العقل. وكان أن استخدم الفزالي بديهية العقل في المعيار والمقاصد بشكل ظاهر على الأوّليّ. والبديهيّ من المهمّ في مصادر اليقين. وقد عرّفه الجرجاني قائلاً: «هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتاج»^{١٥١}. أمّا الأوّليّ فـ «هو الذي بعد توجه العقل إليه، لم يفتر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة، أو نحو ذلك، كقولنا الواحد نصف الاثنين...»^{١٥٢}. ونرى أنّ الأوّليّ والبديهيّ لهما المعنى نفسه، لكنّها يختلفان في دلالات كلّ لفظة لغويّاً، وفي ما توحيان به. فالأوّليّ نظرة عددية، أوّل وثانٍ، بمعنى غير المتكرّر والمتكرّر، والذي لا يحتاج إلى استدلال وترباط وتضايّف. ويوحى من خلال بعده بتصنيف معيّن في مادّة القضايا، لأنّ الأوّليّ منها هو النصّ والشرع وكلام الخالق، فهو الأوّل والواحد والأصل. بينما البديهيّ معنى عقليّ نفسيّ بمفهوم الإدراك المباشر. وقد طغى التعبير بحسب أغراض ومعطيات كلّ كتاب، عقلية منطقية كانت أو دينية أصولية. وملخص مادّة القياس وبقينته في المحكّ خليط من الإحساس والتجربة والتواتر والعقل. وتدلّ كلّ لفظة على اتجاه معيّن في المعرفة. إلّا أنّها جميعها تشير إلى تعدّد مصادر اليقين، وثبت تعددية الخلفية المعرفة عند الإمام. وقد شكّ بها الفزالي وصولاً للحقيقة، وما لبث أن أصرّ مجدداً، في كنه الأخيرة، على كونها مصادر اليقين^{١٥٣}.

جرى الفنّ المخصّص للواحق القياس مجرى نظيره في المعيار. واتّخب الفزالي بعضاً من الأمثلة الدينية والفقهية المخصّص. ففي معرض حديثه عن عدم جواز إهمال شروط تركيب الاستدلال انتهى المثال التالي: «هذا يجب عليه الرجم وهذا قد زنا وهو

١٥١. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٩.

١٥٢. المرجع نفسه، ص ٢٦.

١٥٣. الفزالي، مقدمة المستصغى، ص ٢٩.

محض، فإذا يجب عليه الرجم، ولكن ترك مقدّمة الحكم وذكر مقدّمة المحكوم عليه لأنّه يراه مشهوراً^{١٥٤}.

واستوى الاستقراء والتخيّل، بالشرح والتحليل، مع ما جاء في مضمونها بالمقاصد والمعيّار. وسرت شروحها فقهيّة الطابع. ومن الأمثلة التي ردّها الغزالي: «قولنا في الفقه الوتر ليس بفرض^{١٥٥} لأنّه يؤدّي على الراحة، فيقال ولمّ قلتم إنّ الفرض لا يؤدّي على الراحة، فنقول عرفنا ذلك بالاستقراء، فإنّنا رأينا القضاء^{١٥٦} والأداء^{١٥٧} والمنذور^{١٥٨} وسائر أصناف الفرائض لا تؤدّي على الراحة...^{١٥٩}. وأبت أقيسة الدلالة والعلّة وأبحاث الحلل في القياس أن تخالف قاعدة المعيار في القالب والإطار. لكنّها تسلّحت في المثال وأصالة المعاني^{١٦٠}. وقد أضاف الغزالي جملة من الموضوعات، فحصر فيها مدارك الأقيسة الفقهيّة، وتحدّث عنها شارحاً. فقال: «الحكم الشرعيّ تارة يكون مدركه أصل العلم وتارة يكون مدركه ملحق بأصل العلم... ويكون الأصل فيه إمّا قول أو فعل أو إشارة أو تقدير من صاحب الشرع صلوات الله عليه... وأمّا الملحق بالأصل فله أقسام، وتشتك في أمر واحد وهو أنّ ضرورته حذف بعض أوصاف الأصل... حتى يتسع الحكم. فإنّ اتسع الحكم... يزيد في الموصوف، أي في عمومه...^{١٦١}».

١٥٤. الغزالي، الملخّص، ص ٥٩.

١٥٥. الفرض، فرضت الشيء فرضه فرضاً وفرضته للتكثير أوجبه. والفرض الصّلة، فرض رسول الله صلّم: أوجب وجوباً لازماً، والفرض التوقيت وكلّ واجب مؤقّت... والفرض الواجب سيّان عند الشافعي. ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٢٠٢ - ٢٠٣. وفرض الصلاة وغيرها إنّما هو لازم للبعد كلزوم الحزّ للقدح. المرجع نفسه ص ٢٠٥.

١٥٦. القضاء، الحكم،... القاضي مماء في اللغة القاطع للأمر المحكم لها. والقضاء أيضاً مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكلّ ما أحكم حمله أو أمّم أو ختم. المرجع نفسه، ج ١٥، ص ١٨٦.

١٥٧. الأداء، تأدى القوم تأدياً إذا أخذوا الصّلة التي تقرّبهم على الدهر... أدّى للصلاة أي تبيّها... أدّيته على أصله... أدّى الشيء أوصله، والاسم الأداء وهو أدّى للأمانة منه... تأدّيت إلى فلان من حقه إذا أدّيته وقضيت. المرجع نفسه، ج ١٤، ص ٢٤ - ٢٦.

١٥٨. المنذور، النذر النحب، وهو ما ينذر الإنسان فيجعله على نفسه نجباً واجباً. المرجع نفسه، ج ٥، ص ٢٠٠.

١٥٩. الغزالي، الملخّص، ص ٦٢.

١٦٠. المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٨٣.

١٦١. المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٥.

وقبل المقارنة بين هذه المسائل والمدارك الأصوب التعرف على دلالات اصطلاحين فقهيّين، يتداولان ويستعملان كثيراً، وهما: الأصل والفرع. يقول الجرجاني عن الأصل: «هو ما يُتبنى عليه غيره...»^{١٦٢}. واصطفى الغزالي الأصل في كتبه المنطقيّة ليعرب، في ما يعرب فيه، عن نوع من المقدمات. ومن ثمّ فالأصل مقطوع بصحّته وهو أعلى أنواع اليقين. ومصدر يقينيته متأثّر من الشرع الدينيّ والأحاديث الشريفة. والأصل جمعه أصول، وهو في اللغة عبارة عمّا يفترق إليه ولا يفترق إلى غيره...^{١٦٣}. ويتداول الاصطلاح في الفقه ويتزلّ بمقدمات القياس أو بإحداها. إذ تنتظم هذه المقدمات على شيء من الترتيب القياسيّ استنتاجاً لمقدّمة ما. ويوضّح الجرجاني الاستدلال من الأصول بقوله: الأصل «في الشرع عبارة عمّا يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره. والأصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره»^{١٦٤}. أما الفرع: فهو اسم لشيء يبنى على غيره...^{١٦٥}. وقد استخدم الغزالي التعبير دلالة على النتائج المرتبطة بالأصول. فجعل على عادة الفقهاء والأصوليين الحكم يرتكز على الأصل والفرع تجميعهما العلة، أو (الجامع). وتحدّث عن الأقيسة الفقهيّة في المحكّ ومقدّمة المستصفي بشكل موسّع. وتمسك بالأصول والفروع وبكيفية الحكم وعمليّة الحذف وإبقاء الجامع. فقال: «إعلم أنّ للإلحاق طريقين أحدهما ألاّ يتعرّض الملحق إلّا لحذف الوصف الفارق بين الملحق والملحق به، فأما العلة فلا يتعرّض لها ألبتّة...»^{١٦٦}. وهذا وجه من أوجه الأقيسة الفقهيّة. أما الوجه الثاني: «فهو أن لا يتعيّن لا أصل العلة ولا وصفها ولكن نعلمها مبهمّة من جملة المعاني...»^{١٦٧}. والوجهان السابقان يتّمان بعدم التعرّض للملحق. وهناك طريق آخر مؤداه: «أن يتعرّض للمعنى المعتر بعينه وعند ذلك لا نحتاج إلى التعرّض للفوارق...»^{١٦٨}. وإذا أعدنا النظر في شروحات الغزالي للأقيسة الفقهيّة نراه يتناولها

١٦٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٨.

١٦٣. الجرجاني، التعريفات، ص ١٨.

١٦٤. المرجع نفسه، ص ١٨.

١٦٥. المرجع نفسه، ص ١١٠.

١٦٦. الغزالي، المحكّ، ص ٨٥.

١٦٧. المصدر نفسه، ص ٨٩.

١٦٨. المصدر نفسه، ص ٩٠.

بالفهم الأصولي الذي سنفضّله في الفصل الثالث من الباب الثاني . لكن ما يعيننا هنا أنّ هذه الشروح تقابل تفسيراته في اللواحق بالمعيار . فقد بيّن هنا أنّ النتيجة تستند على الأصل مباشرة ، وربّما اختضت علّة الأصل . وكان أنّ سُمّي هذا في المعيار بقياس الطّفة الشرعيّة . أمّا القياس الذي يعتمد على مدرك ملحق بأصل العلم ، فيرتكز على عمليّتين ضمنيّتين : أولاًهما تقابل قياس التمثيل ، إذ يرّد الغائب إلى الشاهد ، أي نجد مقدّمة ليست من الأصول إنّها ملحقّة بالأصول فنقيس عليها . وبذلك نتقل من حكم جزئيّ إلى حكم جزئيّ . لكنّ لهذا الرّد شروط : أهمّها أنّ تكون هذه المقدّمة الملحقّة بالأصل تتمتع بارتباط فيه ، وحتىّ نحدّد هذا الارتباط نقوم بالعملية الثانية ، وهي حذف بعض الأوصاف غير المشتركة مع الأصل . أي نجري السير والتقسيم وهو قريب من قياس الشرطيّ المنفصل . وعندما يتكلّم الإمام على أوجه مصاعب الأقيسة الفقهيّة بذكر تلك التي لا يرد فيها أحد أطراف القياس السلجستي . فلا يرّد الأصل ، أي المقدّمة الكبرى ، أو لا ترد العلّة مصرّحة ، أي يخفي الحد الأوسط ، إذ ينقص عدد المقدّمات أو الحدود . وربّما تعرّضنا للمعنى مباشرة ، أي للنتيجة فنستدلّ بالنتيجة على المتج . ولبيان الرأي والشرح سنقارن عملية الإلحاق بالعملية الاستدلالية المنطقيّة ، ومن نماذجها ما تحدّث الغزالي فيه عن الإلحاق ، خلال مثاله : إذا قلنا قارب الأعرابيّ في رمضان ، لزمته الكفارة^{١٦٩} . فمن زنى كان أولى بأنّ تلزمه الكفارة ، لأنّ مقارفة^{١٧٠} الأهل حلال ، خلافاً لمباشرة الأجنبيّ . وهكذا يرّد مباشرة الأهل إلى الزنى ، فيقيس حالة جزئيّة على حال أخرى ، ثمّ يحذف أوجه الاختلاف بين الحالين . فالذي يحذف مقاربة الأهل وتبقى الكفارة لازمة . ويرى الإمام أنّ مقارفة الأهل أولى بالإسقاط والحذف من وجوب الكفارة . ويبقى في حال القياس السابق الرّد إلى العلّة المشتركة بوجوب التكفير لارتكاب المحرميّة في رمضان . وبهذا يُبيّن الغزالي الطّفة

١٦٩ . الكفارة ، الكفّار ، الزّراع ، تقول العرب للزّراع كالرّأ لأنه يكفر البذر المبدور بتراب الأرض ... ما كثر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك ، كأنه غطى عليه بالكفارة . وتكفير البين فعل ما ، يجب بالحثّ فيها . والاسم الكفّارة ... وسُمّيت الكفّارات كفّارات لأنها تكفّر الذنوب ، أي تسرها مثل كفارة الإيمان ... إنّ منظور ، لسان العرب ، ج ٥ ، ص ١٤٦ - ١٤٨ .

١٧٠ . مقارفة بمعنى المقاربة والمحاكاة .

المشتركة، مثلما ثبت في شروحه السابقة الأصل، من دون حذف أي جزء منه^{١٧١}. ومن أمثله على الجهل بالعلّة وضرورة إدراكها وذكرها تأميناً لشرط القياس واكتمال حدوده ما يقره من شرح في الربويّ. وكيف يكون الزيب بمعنى القمر...

قبل أن تتضح العلّة وهي الكيل والطعم، والتي تستشفّ من المعنى وتساعد على الإلحاق يلفت الغزالي النظر بقوله: أما إذا ذكر نصّ من صاحب الشرع يمنع الإلحاق، كما يرى، فلا بدّ من وقف القياس، أي لا يمكن قياس جزء على جزء. فإذا أصاب بول الصبيّ ثوباً ما، يكتفي رشّه بالماء. وبالوقت نفسه لا يمكن لإلحاق الصبيّة به، لأنّ رسول الله صلّم، ذكر أن الصبيّة بخلاف الصبيّ فحسم الأمر^{١٧٢}، ومنع قياس الحالة على الحال فسقط الإلحاق. وذكر الغزالي أيضاً مثلاً قهياً لكيفيّة التعرّض للمعنى بعينه من دون الفوارق وحذفها، فقال: «قولنا الوضوء طهارة حكّية فنفتقر إلى النية كالتيتم، فإنّنا لا نحصر الفوارق ولا نتعرّض لحذفها، بل تعرّضنا لمعنى جامع، والفوارق كثيرة، وليس الجامع مناسباً ولا مؤثراً...»^{١٧٣}. وملخص القول: إنّ الغزالي سخر لخدمة المعاني الفقهيّة القياس المنطقيّ العقليّ بجوانبه المختلفة، السلجستي والتثليل والتعليل والشرطيّ المنفصل. وجعل منها جميعاً ضوابط وأطر للقياس الفقهيّ، مرتكزها المعايير العقليّة من حدّ مشترك وحدّ أكبر وغيرهما. وكان أفضل النماذج تعبيراً عن ذلك، ردّه بعض الأقيسة إلى التمثيل لافتقاده الحدّ الأوسط فيها. وبهذا يتمحور استدلاله حول الحدّ الأوسط عماد السلجستي. فإن فقد فالجامع أو شبه الجامع يكون بين قضيتين فرعيتين وجزئيتين.

نقف عند هذا القدر من شرح القياس في المحكّ. ونوجز ملاحظاتنا عليه بالنقاط التالية:

١. بقي الغزالي مستمراً بنتهيّ القياس الذي أخذه عن ابن سينا، مع تغيير في المعاني والتراكيب والمصطلحات.
٢. لم يلعب القياس في كتاب محكّ النظر دوراً يقوم على تطعيم القياس

١٧١. الغزالي، المحكّ، ص ٨٨.

١٧٢. المصدر نفسه، ص ٩٠.

١٧٣. المصدر نفسه، ص ٩١.

الأرسطويّ بالمعاني الإسلاميّة والخصوصيّة العربيّة، كما الفعل بالمعيار. بل تبدّلت المسألة إذ انقلبت بنية الكتاب بكاملها، ففقدت إسلاميّة الروح، عربيّة الطابع اللغويّ، يهدأ وتصوراً، مع محافظة على المعايير المنطقيّة.

٣. أثار تحليل المصطلحات والتعابير التي وردت في المحكّ جوانب مختلفة مغايرة للتعابير المنطقيّة التقليديّة. وبالتالي أتاح المجال للتباين بين المنهج الإسلاميّ والمنهج المنطقيّ، تفسيراً وتوضيحاً. ويظهر ذلك من خلال مصطلحات عدّة، تجذّرت بدلالاتها على الرّوى الإيمانيّة، واختلفت عن المفردات التي ترمز للتحليل العقليّ والبرهان المنطقيّ.

٤. لقد تعمّق الغزاليّ بالمحكّ في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز المعاني العربيّة والإسلاميّة جليّة بانعة وفرة. بحيث اكتمل النهج الذي اختطّه لنفسه وتوضّحت خلفيّاته العقائديّة. ولاسيّما إنّها كانت في المقاصد كامنة ثمّ برزت جزئياً في المعيار وتحصّلت تماماً في المحكّ واشتدت.

٥. توافق القياس في المحكّ مع روح التحوّل في مبحث الحدّ والقضيّة من الكتاب نفسه، نسبةً إلى موضوعات الكتب السابقة.

رابعاً: كتب الغزاليّ القسطاس المستقيم عقب محكّ النظر، واستخرج المنهج ومادّة القياس فيه من القرآن مباشرة. فتميّز بصنيعه، وكان الكتاب مغايراً للكتب السابقة واللاحقة على السواء. ولقد جعل التعابير والمعاني المنطقيّة تُستمدّ من القرآن، فتعدّى بذلك توسيع المنطق وتسخيره إسلامياً. واحتبس مطلوبه بحدود الاستنباط من القرآن منهجاً وبنية، فكان قيمةً في أصوليّته وطوداً ملتزماً بإسناده الشكل للقرآن. إذ قال: «بماذا تزن معرفتك؟ - يجيب الإمام - أزنها بالقسطاس المستقيم... وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها»^{١٧٤}. ولم يقل بالقياس أو بالشكل الأوّل... بل استمدّ كلمة الميزان من القرآن «الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان»^{١٧٥}. و«السماء» رفعها ووضع الميزان»^{١٧٦}. ولقد أرسلنا رسلنا

١٧٤. الغزاليّ، القسطاس، ص ١٣.

١٧٥. سورة الرحمن، ٥٥ / ١ - ٤.

١٧٦. سورة الحديد، ٥٧ / ٢٥.

باليّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»^{١٧٧}. ويوحى الميزان تعبيراً بالاستنباط من الآية أو الحديث والوزن بها. ووضّح الغزالي بقوله: «إعلم يقيناً أنّ هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسوله وملكه وملكوته، لتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته. فالله تعالى هو المعلم الأول والثاني جبريل والثالث الرسول والمخلوق كلّهم يتعلمون من الرسل...»^{١٧٨}.

جاء كتاب «القسطاس المستقيم» بطريقة الحجاج بين التعليمي والغزالي. فكان طابعه العام طابع المناقشة، بعرض الرأي والرّدّ عليه، والسؤال والجواب. ويختلف هذا الأسلوب عن غيره من العرض الذي ظهر في الكتب المنطقية السابقة، المذكورة آنفاً والتي ستذكر لاحقاً. والذي دفع الغزالي إلى نهج هذا النهج جملة عوامل منها: ضرورة استساغة المنطق دينياً ومطابقتها مع الشريعة، والرغبة في الرّدّ على الفرق الدنيّة والباطنيّة الضاغطة آنذاك. ويضاف إليها إجماد صيغة توقيعيّة، تُخرج الغزالي من شكوكه ومن أزمتة المعرفة. فيتوافق النقل والعقل باستخراج المنطق من الأصول. وكان طابع «القسطاس» الاكتناز والاقتضاب، اللذان وسّما منهجته في الجدل والعرض دونما تفصيل وإفاضة. ولم يحتوي الباب على فصول أو تقسيمات، ممّا يؤكّد افتراقه عن الكتب المنطقية الباقية، حتى في التركيب الشكلي. وتتميّز هذا التركيب بالبساطة والوضوح. إذ عالج كلّ باب موضوعاً محدّداً ضمن فقرات عدّة، على هذا الشكل:

الباب الأول: توطئة في موازين المعرفة. وغرضها تلاؤم الدين مع الميزان العقليّ، (باستعمال ألفاظ دينيّة وتوفيق بين الاستدلال ونصوص بعض الآيات التي تبيحه).

الباب الثاني: ذكر الميزان الأكبر وهو يقابل القياس من الشكل الأول في المقاصد والمعار والمحلّ.

الباب الثالث: ذكر الميزان الأوسط، ويشابه القياس من الشكل الثاني.

الباب الرابع: ذكر الميزان الأصغر، ويمثل القياس من الشكل الثالث.

١٧٧. سورة الرحمن ٥٥ / ٧.

١٧٨. الغزالي، القسطاس، ص ٤٣.

- الباب الخامس : ذكر ميزان التلازم ، ويناظر القياس الشرطي المتصل .
- الباب السادس : ذكر ميزان التعاند ، ويطابق القياس الشرطي المنفصل .
- ونشير إلى أن الإمام الغزالي كان قد قسم كلاً من هذه الأبواب إلى فقرات منتظمة متسلسلة عملاً كلّ قياس منها إلى عناصره ، على الشكل التالي :
- موضع الميزان من القرآن : ما يتشابه به في القرآن مع هذا الشكل .
 - شرح الميزان : تركيب القياس .
 - صورة الميزان : إنتاج القياس لأضرب ومدى كماله .
 - حدّ الميزان : الموضوع والمحمول .
 - عيار الصنعة : المقدمتان وأصولهما .
 - مظنة استعماله : دواعي الاستعمال وصولاً لليقين .

أما بقية الأبواب فهي :

الباب السابع : موازين الشيطان وكيفية وزن أهل التعليم بها . بمعنى القياسات الباطلة وطرق البرهان الكاذبة ، مع إشارة الغزالي إلى فسادها وفساد استخدام أهل التعليم - الإمامية - لها .

الباب الثامن : القول في الاستغناء بمحمد عليه السلام وبعلماء أمته عن إمام آخر ، وبيان صدق محمد عليه السلام ... وفيه ردود على الإمامية وتشديد على سنة الرسول ، وكيفية اكتساب المعرفة .

الباب التاسع : القول في طريق نجاة الخلق من ظلمات الاختلافات . وفيه تقسيم الناس إلى أصناف ثلاثة ، ودرب كل صنف في المعرفة .

الباب العاشر : القول في تصوير القياس والرأي وإظهار بطلانها ، أي فساد نظرية الرأي والقياس عند المتكلمة والتعليمية^{١٧٩} والردّ عليها .

لم يمسّ « القسطاس » أسس القياس وجوهره ، فكان حجة أخرى على وحدة

١٧٩ . التعلبية نسبة إلى التلبيح وهو ذلك الذي يتبع الإمام المصوم . وراجت هذه الفكرة عند غلاة الشيعة والإمامية وغيرهم من الفرق الباطنية التي ماجت بها الأرض الإسلامية منذ الدعوة الماسية ضد الأمويين . وتوسّمت نشاطها وتباراتها فيما بعد ، خصوصاً في عصر الغزالي ، الذي أفرد فقرات كاملة للهجوم على قضايا التعلبية . وله منهم « المستظهري » .

المعايير الشكلية. لكنّه اختلف عن الكتب كافة في مصطلحاته وتعايره الجديدة. والقياس هو الميزان، كما يقول الغزالي: «لكنّه مع ذلك ذو عمود وكفتين والكفتان متعلقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كلّ واحد منها به»^{١٨٠}. ولم يكن شكل العلاقة الاستدلالية القياسية فيه مختلفاً من حيث المضمون عن قياس المحكّ والمعيار. إنّما استعمل في الكتب الحدّ الأوسط والحدّين الآخرين تارة، واستُخدمت العلة والحكم والمحكوم تارة أخرى، والكفة والعمود المشترك طوراً. أمّا الميزان فقد ورد تعبيراً عاماً في كتب الغزالي وحلّ في القسطاس مكان كلمة القياس بشكل محدّد. والموازنة في اللغة: «أنّ تساوى الفاصلتان في الوزن دون الضغينة، نحو قوله تعالى «ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة»، فإنّ المصفوفة والمبثوثة متساويان في الوزن»^{١٨١}. والوزن بالقسط أو القسطاس هو لمعرفة المقدار أو الزيادة أو النقصان...^{١٨٢}. ويأتي الميزان بمعنى تركيب أصليّ وصولاً للنتيجة. ويكون الأصلان طبعاً من النصّ أو التجربة أو الحسّ. فتمّ عملية الموازنة بين المقدمتين، وتولّد النتيجة. وهذه الموازنة تتّجه نحو الغرضين: الصوريّ والمادّي، لأنّ الإمام ابتنى من تعبيره على الأرجح الوصول إلى التعادل بين يقينيّة المقدمات والنتيجة. ولا يغرب عن بالنا أنّ من أغراض الكتاب نفي المقدمات الباطنية والملفّقة، وهدم نتائجها التي تؤخذ على أنّها يقينيّة. وكان مطلوب الإمام النتائج اليقينيّة التي تصدر عن المقدمات اليقينيّة حتى يتساوى الميزان. فتعدّى عملية الاستدلال هذه مفهوم المساواة بالقياس، وتعرّض إلى معادلة معيّة بين الأصل والنتيجة. بينما كانت المحاولة في القياس تحصل بقياس النتيجة على المقدّمة. أي بإمكانية عموميّة المقدّمة أكثر من النتيجة، لأنّ الحدّ الأدنى في تلك المعادلة المساواة. وأمّا التعادل في الميزان فيقع إلزامياً استناداً إلى التعبير والقصد الظاهريين في القسطاس. ويفيد كلّ هذا في مسألة التساوي بالكيفية والأحكام، وهو ضروريّ في الاجتهادات الدينيّة. ولاسيما إنّ الغزالي تعرّض في القسطاس للبرهان والميزان مباشرة، متكلّماً عن القياس ضمن دور إسلاميّ محدّد. ولم يعد هذا القياس

١٨٠. الغزالي، القسطاس، ص ٤٨.

١٨١. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٤.

١٨٢. الكفوي، الكفّيات، ص ٢٩٢.

علماً صورياً أرسطوياً، كالكتب السابقة أو قياساً فقهياً استدلالياً، بل أصبح علماً قرآنيًا مستمدًا من الكتاب مفهومًا ومصطلحات. «فماذا تزن معرفتك؟ قلت: أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها، أتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال «وزنوا بالقسطاس المستقيم»^{١٨٣}... «١٨٤». وقد اقتضى هذا الدور سلوك أسلوب خاص تبه إليه الإمام واعتذر فيه، موضحاً أسباب تغييراته ونوعها قائلاً: «والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات في ما أثرته في المذهب من العقد والتحليل، وأبدعته في الأسمي من التغيير والتبديل واخترعته في المعاني من التخيل والتمثيل، فلي تحت كل واحد غرض صحيح...»^{١٨٥}. كما يظهر من خلال عدة شروح في «القسطاس» نفس روحاني مثالي، قريب من مثال أفلاطون. إذ يقول الغزالي: «ميزان القرآن للمعرفة روحاني، لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاق بالأجسام، وإن لم يكن هو جسماً»^{١٨٦}. ويعني ذلك أن ميزان القرآن، أي منهج الكتاب، معرفة روحانية. فالمنهج والمعنى القرآني روحانيان. أما الأصوات والحروف فليست سوى رقوم ومكاتب ملتصقة بالعالم الروحاني. وهذا اقتراب من الرأي القائل بأن عالم الحقيقة فكر محض، والكلمة هي المبرر عن هذا العالم. وربما أراد الغزالي تصوير الميزان والقياس كأنها عملية فكرية متضمنة في الوجود الروحاني وجزء من المعرفة الروحانية. فالشكل تزن به وهو بمثابة الكلمة المبررة المنتصقة في هذا العالم الروحاني، أي الوساطة الخارجية للمضمون والمعنى. والميزان، إذاً، ضمن المعرفة القرآنية، أما الكلمات والأشكال فرموز هذه المعرفة.

تكلّف الغزالي في القسطاس عناء تحليل أشكال الميزان العملي والشرطي بالوتيرة نفسها التي جاءت بها كنه السابقة، ضمن الخلفية ذاتها. لكن الانتزاع كان

١٨٣. سورة الإسراء، ١٧ / ٣٥.

١٨٤. الغزالي، القسطاس، ص ٤٢.

١٨٥. المصدر نفسه، ص ١٠١.

١٨٦. المصدر نفسه، ص ٤٨.

كامناً في نقطتين أساسيتين: أولاهما أنّ الأسماء والتعابير والمصطلحات برّاقة وجذّابة وزوجانيّة، مع اقتراب بعضها من محكّ النظر لوحدة المصطلحات الإسلاميّة. ثانيتهما اختلاف الأمثلة والشروح والقواعد والنهج والفرص، إذ استمدّت جميعها من القرآن وحده في محاولة قسريّة قام بها الغزالي. وأتضح ذلك بعد المقارنة مع المحكّ وغيره، فكانت المقارنة مدار علمنا وشاهدة على تميّز القسطاس.

وعندما يتكلّم الغزالي على الشكل الأوّل، يقول: «إعلم أنّ الميزان الأكبر هو ميزان الخليل عليه السلام الذي استعمله مع نمرود، فنه تعلّمنا هذا الميزان، ولكن بواسطة القرآن»^{١٨٧}. فإدّة الميزان مستقاة من المعاني الإلهيّة، أمّا القرآن فهو الكلمة المعبرة والواسطة. ويتلخّص قياس الخليل مثلاً أورده الغزالي: بأنّ «الله يأتي بالشمس من المشرق، فأثب بها من المغرب، فهت الذي كفر»^{١٨٨}. وقد «أثنى الله تعالى عليه فقال، وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه»^{١٨٩}. فنَدّ الإمام هذه الحجّة، قائلاً: صورة هذا الميزان: كلٌّ من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله.

إلهي هو القادر على الإطلاع.

.....

إلهي هو الإله دونك يا نمرود.

ثمّ تناول مصدر كلّ مقدّمة من المقدّمين السابقين. فرأى أنّ الأولى تُعرف بالوضع والاتفاق، وأنّ الثانية تُعلم بالمشاهدة، مسمّياً المقدّمة بالأصل - وهنا تعبير إسلاميّ محض - . وكان المثال نموذجاً للتجريد من النصّ القرآنيّ والانعاط بالشكل والنظم منه. فهو يورد: «تأخذ روحه ونجمه حتى نتفع به حيث أردنا...»^{١٩٠}. كما يردّ الغزالي الشكل الثاني إلى القرآن مسمّياً إياه بالميزان الأوسط: فيقول: «الميزان الأوسط أيضاً للخليل عليه السلام، حيث قال تعالى (لا أحبّ الآفلين)^{١٩١}، وكال

١٨٧. المصدر نفسه، ص ٤٩.

١٨٨. سورة الأنعام، ٦ / ٨٣.

١٨٩. الغزالي، القسطاس، ص ٤٩.

١٩٠. المصدر نفسه، ص ٥٠.

١٩١. سورة الأنعام، ٦ / ٧٦.

صورة هذا الميزان، أَنَّ القمر آفل، والإله ليس بآفل. فالقمر ليس بإله...^{١٩٢}.
 ويستند الشرح إلى الفهم نفسه الذي ورد في المعيار والمحك. إذ يذكر الإمام أَنَّ هذا
 الميزان يستند على نزع الشيء عن الآخر. «إِنَّ كَلَّ شَيْئِينَ وَصِفَ أَحَدُهُمَا بِوَصْفِ
 يُسَلَبُ ذَلِكَ الْوَصْفِ عَنِ الْآخَرِ فَهِيَ مُتَابِعَانِ، أَي أَحَدُهُمَا يُسَلَبُ عَنِ الْآخَرِ وَلَا
 يُوصَفُ بِهِ»^{١٩٣}. ويحمل هذا القول أبعاداً منطقيّة وخلفيات لنا بمعرضها الآن.
 ويُسمّى الغزالي الشكل الثالث بالميزان الأصفر. فيذكر أنّه تعلّمه من القرآن والرسول
 (صلم) و: «الميزان الأصفر تعلّمناه من الله تعالى حيث علّمه محمّداً عليه السلام في
 القرآن، وذلك في قوله (وما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من
 شيء، قل مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ)»^{١٩٤}...^{١٩٥}.
 ثم يفصّر هذا الميزان بالطريقة التالية:

موسى بشر.

موسى منزّل عليه الكتاب.

.....

بعض البشر يُنزّل عليهم الكتاب.

ويتوافق هذا مع الشكل الثالث شكلاً ومضموناً، لكنّ الاختلاف بينه وبين
 المحكّ في المثال وطريقة الاستخراج والفرص. ويعتبر الغزالي أَنَّ الميزان الأكبر هو
 أكمل الموازين، وعلى منوال كنه المنطقية نفسه ابتداءً من المقاصد. فـ«الميزان - أي
 الشكل - الأوّل أوسع الموازين»^{١٩٦}. أمّا الميزان الأصفر فيجتمع على الجزئيّ
 والخاصّ وبينها الأوسط.

وأبيّن التسميات المعيّرة عن القياس الشرطيّ ما جاء في المحكّ من مصطلحيّ
 التلازم والتعاند، ولم يتحفّظ الغزالي عنها في القسطاس. كلّ ذلك إصابة في الحكمة

١٩٢. الغزالي، القسطاس، ص ٥٥.

١٩٣. المصدر نفسه، ص ٥٦.

١٩٤. سورة الأنعام، ٦ / ٩١.

١٩٥. الغزالي، القسطاس، ص ٥٩.

١٩٦. المصدر نفسه، ص ٦١.

ونهم في العلم . ولأن حفظها أسرع إلى أداء الحفلية وأنشط في الترميز عن العقليّة . كما دأب عليها الأصوليون وانتهوا إلى دلالتها . وسبق أن ذكرنا معناها اللفظي وما يوحيان به . وقيل عن اللازم في القسطاس : «كلّ ما هو لازم للشيء تابع له في كلّ حال ، ففني اللازم يوجب بالضرورة فني الملزوم . ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم... ١٩٧» . أمّا استخراجها من القرآن فكان ، كما هي الحال في الحمليّ وهذا الميزان مستفاد من قوله تعالى (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا)^{١٩٨}...^{١٩٩} . وتفسير هذا اقياس على الشكل التالي : لو كان للعالم إلهان لفسدتا ، ومعلوم أنّها لم تفسدا فيلزم ضرورة فني الإلهين . وحسبي أنّ الأمثلة الفقهيّة الأخرى كانت متائلة في القسطاس والمحكّ ومقدّمة المستصفيّ ، كما سنرى . وخلصت إلى النتائج نفسها ، لكنّ الغزالي هنا وسّع بعضها ، خصوصاً في أسباب بطلان الصلاة ، من خلال المثال المعروف عنها : (ومعلوم أنّه متطهّر فيلزم أنّ صلاته صحيحة) ، ثمّ راح إلى أنّ بطلان الصلاة ربّما تأتي من علّة أخرى غير التطهّر...^{٢٠٠} .

ولا جرم على التعاند من الطريقة عينها ، فلقد استمدّ بدوره من القرآن ونزل منزلة وضعه في المحكّ ومقدّمة المستصفيّ . فقام على حذف ما لا يصلح ، وحصر قسميه بين النبيّ والإثبات . وبين القسمين تضاد وتعاند . وقد ورد التعاند في الميزان القرآنيّ بحسب قول الغزالي : « أمّا موضعه من القرآن فقوله تعالى في تعليم نبيّه عليه السلام (قل مَنْ يرزقكم في السموات والأرض قل الله ، وأنا أو إياكم لعلّ هدى أو في ضلال ميين)^{٢٠١}...^{٢٠٢} . وتفصيله إلى الأصول - أي المقدّمات - كما يرى ، فعلى الطريقة التالية :

أنا أو إياكم لعلّ ضلال ميين .

معلوم أنّ لسنا في ضلال ، يلزم أنّكم في ضلال .

١٩٧ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٦٣ .

١٩٨ . سورة الأنبياء ، ٢١ / ٢٢ .

١٩٩ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٦٢ .

٢٠٠ . المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

٢٠١ . سورة سبأ ، ٣٤ / ٢٤ .

٢٠٢ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٦٥ .

وللإمام رأي كمي في قياس التعاند بالرغم من المعاني القرآنية، ومؤداه: أن الحديث عن استثناء نقيض الواحد هو استثناء قسمة متشعبة. إذ الفرق بين المتشر والمنحصر فرق كمي، (أكثر وأقل). ويعلن الغزالي ذلك في أثناء تمييز أنواع القسمة قائلاً: «ينزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، لكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا متشعبة»^{٢٠٣}. ونعقب أن الغزالي تطرق إلى شروح ومعاني وأساليب جديدة. لكنه أبقى على الصورية الأساسية للمنطق. فلم تنحرف قواعد القياس السلجستي وشروحه عن أسسها المأخوذة عن ابن سينا وأرسطو والفكر اليوناني. وكذلك الشأن في شروط الاستثناء بالتلازم والتعاند وطريقتها وأنواع نتائجها.

وسار القسطاس شوطاً متشابهاً مع غيره في شروط اليقين. ولم يعزل بين مادة الاستدلال وصورته. وخصوصاً أن المعاني الإسلامية منذ الحكم أصبحت الطابع العام للبحث. كما أن غرض القسطاس ارتبط بجعل الميزان منهجاً منصهراً بمادة القضايا البينية. فهو، إذاً، يهدف إلى دحض يقين التعليمية، ويشد الأواصر بين المسألة المنطقية واليقين الإسلامي. ولقد جعل الغزالي لكل شكل قياسي غرضاً يقينياً، فتحدث عن صدق مقدماته وأصولها. وتكلم عن التجربة والحسن مساعدين لليقين الديني والأصول. ولم تقف الأبحاث على مادة المقدمات ومصدرها في كل شكل، بل تعدت إلى انتقاد طرق اليقين الأخرى. وخصوصاً دعاوى الإمامية وبعض الفرق الكلامية. مما تشابه عرضاً مع طريقة أرسطو في النقد ومهاجمة الجدل السوفسطائي المظنون. وانتظم نقد الغزالي في فقرات تلي مباشرة شرح كل شكل، وكان بهذا مغايراً لأرسطو وابن سينا، ولأعماله في كنه المنطقية الأخرى نفسها. كما نذر الإمام نفسه لتقنين التعليمي أصول المنهج وكيفية الوزن والقياس الصحيح المستند على الدين والمفاهيم القرآنية. فأفاض في تبيان فساد رأي التعليمية الناتج عن قصورهم في قواعد المنطق، وعن دھونهم إلى إثبات مادة معينة لمقدماتهم من دون سواها. وقال: «إن الحق إما أن يعرف بالرأي المحض أو بالتعليم المحض، وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر. وباطل أن يكون مدركاً بالرأي العقلي المحض لتعارض العقول والمذاهب فثبت أنه

بالتعليم ... فهذا وزن بميزان الشيطان ، الذي أُلصقه بميزان التعاند ، فإنَّ إبطال أحد القسمين يتج ثبوت الآخر ، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة . والشيطان يلبس المنتشرة بالمنحصرة ، وهذه منتشرة إذ ليست دائرة بين النبي والإثبات ، بل يمكن بينها قسم ثالث ، وهو أن يُدرك بالعقل والتعليم جميعاً...^{٢٠٤} . ومرة أخرى تؤكد هذه الفقرة على تشدّد الإمام بقواعد المنهج ، وارتباط اليقين بها . ومن ثمّ فساد التعلیمیة الناتج عن فساد منهجهم ومادة قضاياهم معاً . وقد هدم الغزالي المعرفة المشيّدّة على الإمام المعصوم ، واعتبرها باطلة اليقين مخالفة للإسلام ، ولمرجه الرئيسيّ : القرآن الكريم . فقال : « راجع القرآن فقد علّمك الطريق إذ قال (إنّ الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) »^{٢٠٥} . ولم يقل (سافروا فإذا هم مبصرون) ... فإنَّ أشكِلَ عليك شيء وعرضته على الميزان وتذكّرت شروطه بفكر صاف وجدّ واف ... فإذن أنت مبصر^{٢٠٦} . وما على المؤمن سوى تعلّم الميزان . ثمّ الإيمان بقضايا الأصول مصدرأ لليقين ، وهي المحصورة في القرآن والسنة . ودلست أَدعو إلى إمام سوى محمّد عليه السلام وإلى كتاب سوى القرآن الكريم ومنه أُستخرج جميع أسرار العلوم^{٢٠٧} . وتتولّد عملية استخراج المنهج بالاستنباط من القرآن . بينما كانت في الكتب السابقة متوارثة من أهل النظر وسلف الأئمة الصالح ، أصوليين كانوا أم فقهاء . وطريقة الاستنباط في القسطاس عملية جديدة حملت شيئاً من التكلّف اختطّها الإمام تأكيداً لحجّته وتقوية لها . وعمل فيها على توليد المطلق من الآية مرثداً بذلك إلى الأصول ، متخطياً محاولة التوفيق والمزج التي اتّبعتها في كتبه السابقة . وقال فيها : « لا أدعي آتي أزن بها المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها أيضاً العلوم الحسائية والهندسية والطبيّة والفنهيّة والكلامية وكلّ علم حقيقيّ ... فلأني أميز حقّه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم ، والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله

٢٠٤ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٧٤ - ٧٥ .

٢٠٥ . سورة الأعراف ، ٧ / ٢٠١ .

٢٠٦ . الغزالي ، القسطاس ، ص ٧٩ .

٢٠٧ . المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

(لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان)^{٢٠٨} - وضح الغزالي بعد ذلك كيفية استخراج هذه الطريقة وهذا الميزان - وأما معرفتك بقدرتي على هذا فلا تحصل لا بنصر ولا بقلب العصا ثعباناً، ولكن تحصل بأن تستكشف ذلك تجربة وامتحاناً...^{٢٠٩}. ثم قال: «إن جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح، ولكن موجوده فيه بالقوة لما فيه من الموازين القسط التي بها تفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها...»^{٢١٠}. ويمكننا القول إن المنهج المستخرج في القسطاس يؤدي دور المنطق الصوري نفسه فهو يصح في القضايا العلمية والمحسوسات والمجربات والنصوص الدينية جميعاً. ومن ثم فلا يرقى الشك لهذا الميزان المستند على النص، مثلاً لم يرق الشك في المعيار ومحك النظر لبديهات العقل وحسن الافتكار والأوليات. لكن لا يمكن الإقرار بأن هذه النزعة في تجريد الميزان وجعله معياراً للنظر هي ذات اتجاهات صورية محض: على طريقة أرباب المنطق الحديثين. ولاسيما إن الشروح تختلط بين صورية أرسطوية وأرضية إسلامية، تدين بوجود حقائق أزلية يقينية تصلح لكل زمان ومكان، ويكون الميزان جزءاً منها. ولا توجد في المعرفة الإسلامية أي نسبية أو وضعية، فحقائق الأشياء تستمد من القرآن والإشراق المعرفي المتجلي بسلوك طريق النبوة^{٢١١}. ومن هذه الحقائق يتولد الميزان، وعلى مادة قضاياها يستند. كما يدلنا استعمال مصطلح الميزان والمعيار والمحك على التأثر اللاواعي بفكرة الحقيقة الأبدية، والعلم الثابت. والعلم المعياري هو ذلك الذي يتقيد بجملة ضوابط أخلاقية ومعايير محدّدة تصلح لكل المعارف. ولم يحرص الغزالي مادة الأقيسة في القسطاس بالنصوص القرآنية، بل وضع إلى جانبها مجموعة من الأصول، أحدها الأصل النصي، والباقي يقول عنه: «بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر، كل أصل معلوم قطعاً، إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه

٢٠٨. سورة الحديد، ٥٧ / ٢٥.

٢٠٩. الغزالي، القسطاس، ص ٨٢.

٢١٠. المصدر نفسه، ص ٩١.

٢١١. راجع منهجية الغزالي العامة ومسار تفكيره في «المقدّم من الضلال» وكيف توصل في نهاية رحلته إلى اكتشاف الحقيقة واليقين.

الجملة^{٢١٢}. وتجدر الملاحظة إلى حضور اصطلاح الحس والإحساس في معظم كتب الإمام إشارة إلى نوع من مادة القضايا. ويعتبر المحسوس أحد مصادر اليقين في المقدمات. ويعرفه الجرجاني قائلاً: «الإحساس إدراك الشيء بإحدى الحواس، فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات. وإن كان للحس الباطن فهو الوجدانيات»^{٢١٣}. أما الغزالي فيرى أن المشاهدات تشتمل على الوجدانيات. وكان حظ مصطلح التجربة في القسطاس مثل حظ غيره من مصادر الأصول اليقينية. والتجربة ما اختبره الإنسان وما تكرر عنده. والكلمة تحمل إمكانات ظنية إذا لم تقترن بالعقل والأوليات. أما التواتر فمصدر من مصادر اليقين أيضاً. دخل مصنفات الغزالي المنطقية كلها، وكذلك نجد لدى ابن سينا. وقصد الغزالي بالتواتر في كتبه المعنى العام الذي يعرفه الجرجاني: «التواتر هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب»^{٢١٤}. بينما بدأ الغزالي في القسطاس يتحدث عن التواتر الكاس، متوجهاً به نحو الأحاديث المنقولة عن الرسول والثابتة له. ولم يلبث أن وضع في المستصفى فصلاً كاملاً لشروط الحديث المتواتر.

ومُلحَّص ما ذكر أن مصطلحات القسطاس المستقيم على صعيد استعراض الميزان والتراكيب المنطقية، وعلى صعيد مادة الميزان، كانت متوافقة ومتوحدة أحياناً مع مصطلحات المحك، ومتباينة في بعضها أحياناً أخرى. لكننا سعت للفرض الذي اختطه الإمام. ويدفعنا ذلك إلى القول: إن التوجه المنهجي بكامل بنيتِه اتجه نحو المعاني الإسلامية، مُسحِّراً المنطق العقلي لها، إلى حد جعله الغزالي مستتجاً منها. ولعلَّ المستصفى الذي سيرد ذكره، من بعد، خير تأكيد على وضوح هذه المعاني وانصهار الجوانب العقلية في الأصول عينها.

تعمَّب القسطاس في أبوابه الأخيرة بعضاً من لواحق القياس وبراهين الباطنية، ونوّه بمغالط بعض الاستدلالات. ومما أتى على ذكره هنا، وأكثر تردده في كتبه السالفة، وأسرف في تبيان خطئه: قياس الرأي، والطمع في المقدمات، والاستقراء

٢١٢. الغزالي، القسطاس، ص ٧٧.

٢١٣. الجرجاني، التعريفات، ص ٦.

٢١٤. المرجع نفسه، ص ٤٩.

النافع وغيرها... أمّا قياس الرأي الذاتي فيقوم على مقارنة حالة بحال. وهو قريب إلى التمثيل، بحيث يقيس المتكلمون الخالق على الخلق، فيشبهون حكمته بحكمتهم، مفتضين عقلياً وجوب رعاية الأصلاح. ولذا يجب على الله رعاية الأصلاح من عباده. ويستعين الغزالي على هذا الاستدلال الفاسد، بعد نقده، بميزان يصوّب فيه الفكر ويردّ حجة المتكلمين قائلاً: «الرأي الذي لا أرى التحويل عليه فإنه ينتج نتائج تشهد موازين القرآن بفسادها، كهذه المقالة. فإني إذا وزتها بميزان التلازم قلت لو كان الأصلاح واجباً على الله لفعله، ومعلوم أنه لم يفعله، فدلّ أنه غير واجب، فإنه لا يترك الواجب... فانظر فيه أتري قبائح نتيجة الرأي كيف هي؟...»^{٢١٥}. وبيت القصيد، إن هذا الرأي يفتقد في مقايسته للجامع والأوسط، الذي يربط بين الخالق والمخلوق كما رأينا. ومن الأقيسة المزيفة تلك التي تعتمد على مقدّمة ظاهرة الصدق باطلة في الحن. ومثالها: «كلّ فاعل جسم والباري فاعل فلاذن هو جسم، فنقول نسلّم أنّ الباري فاعل، ولكن لا نسلّم الأصل الأوّل وهو أنّ كل فاعل جسم...»^{٢١٦}. وكذلك الاستقراء، فإنه يحكم على الكلّ باستعراض بعض الأجزاء وتعذر تصفّحها كلّها: «فإن تصفّحت البعض فلا يلزم منه الحكم على الكلّ، وإن قال تصفّحت الكلّ فلا نسلّم له، فليس كلّ الفاعلين معلوماً عنده كيف؟ وهل تصفّح في جملة ذلك خالق السموات والأرض...»^{٢١٧}. كما يبنذ الغزالي القسمة المشترة في عملية السير والتقسيم، أو قياس التعاند، لأنّ حذف بعض الأوصاف لا يوجب حصرها بالباقي، فربّما كان هناك تعليل للحكم غير الباقي أو جزئه منه^{٢١٨}. ويهاجم المتبّين لهذه الاستدلالات الخاطئة مثمّماً إيّاهم بتزويغ عقول العامّة: «فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق خبط المتكلمون وكرر نزاعهم، إذ تمسّكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد بردّ اليقين، بل يصلح للأقيسة الفقهيّة الظنيّة. ولاإمالة قلوب العوام إلى صوب العسواب والحقّ...»^{٢١٩}. ولا غرو فإنه قد وضع مصنّفه في وجه خصومه الباطنيّة

٢١٥. الغزالي، القسطاس، ص ٩٤ - ٩٥.

٢١٦. المصدر نفسه، ص ٩٦.

٢١٧. المصدر نفسه، ص ٩٦.

٢١٨. المصدر نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.

٢١٩. المصدر نفسه، ص ٩٩.

التعليمية، وربط القياسات الحاطئة بهذا التيار الفكري القائم في عصره. فانشد المنطق إلى منازلة هذه التيارات العقائدية والجدلية السائدة على عكس الخطأ في المحك. والتحم المنهج بالمادة دحساً للتيار الفكري والعقلي والفلسفي الإسلامي المتمثل بتيار الباطنية والتكلمين.

وسار الغزالي في القسطاس شوطاً عميقاً، فأثبت المنطق من المعرفة الإسلامية. إذ الميزان مستمد من القرآن، ودور القسطاس تعليم الفرد التسلح بالميزان واستعماله في كل مستويات الاستنتاج، طلباً للمعرفة. وبواسطة الميزان أيضاً يصل المؤمن إلى معرفة الله وقدرته وأفعاله، وإلى معرفة اليوم الآخر والنبوة والوحي بواسطة الملائكة^{٢٢٠}. ولا سيما إن هذا الوحي يرتبط بالإشراق، فتتضح، من ثم، الأشياء عبر المنهج، أي المنطق الذي وضعه الله القدير. وبهذا التبادل المعرفي يكتمل الفكر والنظر. فالله يخلق الميزان في القرآن، والمنهج والميزان يمدنا بالتعرف على الله عن طريق ربط مشاهدات العالم بخالقها، والقياس بها على عظمة الخالق. وعلاوة على أن غرض الغزالي في القسطاس تفهم المسلم قواعد المنطق، وتسويغها له بقالب إسلامي واقناعه بأنها مستمدة من القرآن؛ إلا أنه عاد وحدد إطار تعلم المنهج والميزان في عناصر من الناس من دون الآخرين، متأثراً بتصنيفات الإغريق لفئات الناس ودرجات معارفهم وتصنيفات الفلاسفة المسلمين. فحصر معرفة هذا الميزان بطائفة معينة من المفكرين. وبهذا المنحى الفلسفي يكون قد سلك طريق الفلاسفة من الذين قسموا المعرفة ودرجاتها على طبقات البشر، فالحكمة لقوم والإيمان لقوم آخرين^{٢٢١}. ويتشابه الأمر هنا مع موقف ابن رشد لاحقاً.

٢٢٠. أنظر تقسيم الأب جبر عناصر المعرفة الغزالية والإسلامية إلى معرفة الملائكة. والتعرف على العمل الصالح، وطاعة الله للنجاة من جهنم.

Jabre, Farid, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Beyrouth, *Lettres Orientales*, 1958, pp. 24 - 25.

٢٢١. يوزع الغزالي الناس على ثلاثة أصناف، لكل منهم منهجه المعرفي وهم: الخواص والعوام وأهل الجدل. أما الخواص فنهاجهم تعلم الميزان وطرق الاستدلال، ومن ثم يجري غرض المنطق عند الغزالي في هؤلاء، فطبعهم بُني قواعد لتقوية الاستدلال الإسلامي. وأما العوام فنهاجهم الإيمان المطلق بما ورد في القرآن وابتعادهم عن أهل الجدل من الفرق الباطنية والكلامية، ثم تعليمهم الفروع بطريق أئمة الدين ليطبقوا تعاليم الإسلام.

- ونأتي على اختتام الحديث عن القسطاس بذكر الملاحظات الموجزة الآتية :
- ١ . إقتصار كتاب القسطاس على بحث القياس بثوبه الإسلامي من خلال الرد على الباطنية والفرق الكلامية تبياناً لخطئ منهجهم ومادتهم ، ورغبة في إظهار الميزان القويم .
 - ٢ . شكّل بحث الميزان استكمالاً لتحويل القياس إلى منهج استدلالِي إسلامي . بدأ في المحكّ ، بحيث برزت فيه المعاني الإسلامية ، وتقدّم في القسطاس زيادة وإغناء . فتحصّل المنهج من القرآن واستنتج من الأصل النصي . ووافق ذلك انتشار مجموعة من المصطلحات والتعابير القرآنية الإسلامية المحض ، استجدّت وتغايرت عن المحكّ .
 - ٣ . بقيت خلفيّة الميزان قياساً منطقيّاً ، إنّما ارتبطت أواصرها بالمادّة واليقين الإسلاميين . ولم يكن ممكناً فصلها فقد كوّننا نظرية معرفيّة متكاملة . حاججت طرق الفرق الأخرى وتفكيرها ودحضتها .

خاصّاً : تبلورت مسألة القياس والمنهج في المستصفي . ولاسيّما إنّتهى إليه الرأي وتباعد عنه التردّد والاختلاط والتقليد ، وتمخّرت منه نبعات تفكير الغزالي . وكان محصلة المحكّ والقسطاس واستقرار اليقين بعد الشكّ ، على أمل أن يكون لنا فيه عون على فهم الاستدلال القياسي برّمته . وقد قبض هذا الاستدلال على الاتجاهات السنيّة الأرسطوية في المقاصد والمعيّار ، وانقلت في المحكّ الإسلامي المعاني والسمات والتحوّلات الفقهيّة . ثم لبوساً دينياً قرآنيّاً في القسطاس . فتمهّد السبيل بعد هذا التمرّج إلى إحكام القياس الأصولي في السياق الأرسطوي ، وطعّم الدليل النقايّ وقياساته الفقهيّة بالدليل العقليّ السلجستي . والمستصفي ليس مصتفاً أصولياً فحسب ، بل هو ترويج لتطبيع المنطق بالعالم الإسلامي . إذ يقول الغزالي صراحة بهذا الصدد : « أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع ،

وأعبراً أهل الجدل فناهجهم خاطيء . والطريق إلى إصلاحهم تعليمهم الميزان وكيّفة الوزن به ، بحيث يجادلهم بالتي هي أحسن . فإن لم يقتنعوا وبيّروا آراءهم عاجلناهم بالحديد ، كما يرى الغزالي : « فإنّ الله تعالى جعل الحديد والميزان قرينَي الكتاب » . فالكتاب للعوام والميزان للخواص والحديد الذي فيه بأس شديد للذين يشعرون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وإنّما يعرف تأويله الله والراسخون في العلم من دون أهل الجدل . يُراجع القسطاس مفصلاً ، (ص ٨٥ - ٩٠) .

وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل...^{٢٢٢}. والعقل لديه قويّ التدبير منيع الحفظ لا تحمّله المغالقة، و«العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه... وهو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم واستعدّه به لقبول العلوم النظرية... ولم ينصف من أنكر ذلك وردّ أحقل إلى مجرد العلوم الضرورية...»^{٢٢٣}. وقد ارتكز الغزالي على النظر العقليّ في كلّ مستويات المعرفة. «فإحياء علوم الدّين» الذي مجّد فيه العقل ليس كتاباً منهجياً، ولا يمكن القول إنّه ركن إلى استعمال العقل فيه، تدعيماً للدليل الفقهيّ، كما حصل في المستصفي. ولهذا يشكّل القياس والمنهج المنطقيّ جزءاً من اقتناعاته الفلسفيّة والمعرفيّة عامّة، وإنّ نظريّاته مكتملة متناسقة. فلا عجب أن يكون منهجه قويّاً. ومن أسباب قوّة دليل المستصفي وضوح النظرة المعرفيّة لدى الغزالي في أخريات عمره. ولم يعد منطقُه منقسماً بين أرسطويّة وإيمانيّة دينيّة، بل التحم وتزّوج. وكذلك هي الحال في آرائه الفكرية والدينيّة والفلسفيّة الأخرى.

عولج القياس في مقدّمة المستصفي، فورد في أبحاث البرهان، وضمّ ثلاثة فنون أساسيّة: أوّلها السوابق وفيه يبحث الغزالي مسألة الألفاظ والقضايا وقد ذكرناهما. أمّا في الفئتين الأخيرين فيتناول القياس كما يلي:

الفنّ الثاني: المقاصد، وتدور فصوله حول القياس وأشكاله ومادّته.

الفنّ الثالث: اللواحق، وتركّز فصوله على موضوعات لواحق القياس.

وينشابه هذا التركيب مع نظيره في المحكّ، فيظهر التقارب بين الاثنين. ولم يكن التمييز بين صورة القياس ومادّته سوى متابعة للتسلسل الذي جاء في كلّ الكتب المنطقيّة، وورد عقبه ذكر اللواحق من مغالط وأقيسة. وبهذا يشترك المستصفي مع غيره. يبدأ الغزالي في شرح البرهان قائلاً: هو «عبارة عن مقدّمتين معلومتين تؤلّف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولّد بينهما نتيجة»^{٢٢٤}. واستعمل البرهان ليشير إلى الاستدلال اليقيني. ولقد برز هذا المصطلح في مقدّمة المستصفي كثيراً، وجاء مهملاً في الكتب السابقة. يقول الجرجاني في تعريفه: «البرهان هو القياس المؤلّف من

٢٢٢. الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص ٣.

٢٢٣. الغزالي، إحياء علوم الدّين، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ت، ٤ أجزاء، ج ١، ص ٨٨.

٢٢٤. الغزالي، المستصفي، ص ٢٤.

البيِّنِيَّاتِ، سواء أكانت ابتداءً وهي الضروريَّات، أو بواسطة وهي النظرِيَّات...^{٢٢٥}. وكان أن فصلَ الغزالي بين الحدِّ والقضية من جهة والقياس من جهة أخرى واستعملَ تعبيرَ البرهان بدلاً من القياس، هادفاً إلى جعل القياس المنطقيّ قياساً أصولياً عبرَ عمليّةِ التّطعيم. والمعلوم أنّ الأصوليين يستخدمون تعبيرَ البرهان للإشارة إلى الاستنتاج الذي يميّز الحقيقيّ من الباطل والفاقد: «وفي عرف الأصوليين ما فصل الحقّ من الباطل وغير الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه... وعند أهل الميزان هو قياس مؤلّف من مقدّمات قطعِيّة، منتج لتبيجة قطعِيّة...»^{٢٢٦}. وهذه الدلالات للبرهان تتساق مع أغراض المستصفي، وتعبّر عن طلاوة أبين من استخدام القياس بشكل متواصل. ممّا يتوافق مع الدخول في أبحاث الأصول وضبط الاستدلالات الفقهيّة. فلا بأس إن عبّرَ بالتعايير الأصوليّة المستساغة مع بقاء المضمون قياساً منطقيّاً، كما يشير استعراض الفقرة^{٢٢٧} المتعلّقة بالقياس. واعتبر الغزالي أنّ الأحكام تقوم على المعرفة والدليل. فإذا كان الدليل والحكم من الأصول، فإنّ المعرفة هي العلم، والعلم نصل إليه بالنظر، ومعرفة النظر تقتضي معرفة المنطق حدوداً وقياساً^{٢٢٨}. ولم تكن هذه المحاولة التطويعيّة للمنطق مقطوعة الجذور، فقد بدأها الجويني.

ورسم البرهان على فصلين الصورة والمادّة. ووقّبت الصورة حفظها من التمييز ضمن ثلاثة أعماط: الحسليّ والتلازم والتعاند. وحفظ الغزالي لكلّ قياس منها نمطاً من أمثلة عقلية منطقيّة وفقهيّة دينيّة، ابتغاء الإنصاح عن انطباق القاعدة على موضوعي المنطق والفقّه معاً، إنّما كان الشرح مقتضياً نسبةً إلى المحكّ. وذكر أمثلة في النظم الثاني من الحسليّ سبق ووردت في المعيار والمحكّ. وقال إنّ النظم الثاني هو نفسه الذي يُسمّيه الفقهاء بالفرق، وخاصيّة نزع الحكم وإنتاج النافي. وهذا النظم هو الذي يعبّر عنه الفقهاء بالفرق^{٢٢٩}. والحال نفسها في تحطي التلازم والتعاند، بحيث نجد تشابهاً كبيراً

٢٢٥. الجرجاني، التريفات، ص ٢٩.

٢٢٦. الكفوي، الكليات، ص ١٠١.

٢٢٧. الغزالي، مفكّم المستصفي، ص ٢٤ - ٢٨.

٢٢٨. المصدر نفسه، ص ٧.

٢٢٩. المصدر نفسه، ص ٢٦.

مع المحكّ وبعض أمثلة المعيار. ويُصرّح الإمام بأنّ هذه الأبحاث مختصرة في المستصفي، ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محكّ النظر وكتاب معيار العلم...^{٢٣٥}. وأعرب الغزالي عن فحوى الشروح بتعابير فقهية إسلامية، اتّصلت بالمحكّ اشتراكاً. وارتاح إلى تعبير الحكم والمحكوم عليه تعبيراً عن طرفي القضية، والعلة المتكرّرة بدلاً من الأوسط في القياس. وجمعت الأمور على بعض المصطلحات اللغوية بعض الأحيان. فـه حاصل وجه الدلالة في هذا النظم، أنّ الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأننا إذا قلنا النيذ مسكّر جعلنا المسكّر وصفاً، فإذا حكنا على كلّ مسكّر بأنّه حرام فقد حكنا على الوصف، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه...^{٢٣٦}. والصفة والموصوف مفاهيم لغوية وردتا في المحكّ. كما ساق الغزالي عليها مثال الحمر والإسكار.

وسلس للغزالي ما كان في مادّة القياس بالمحكّ، فأعفى نفسه كدّ التكلف، وجدّ في طابع الالتصاق بين اليقين الإسلاميّ والتركيب المنطقيّ. ولم يفصل بينها إنّما فصل بين ضرورة التيقّن وقضايا الأقيسة والبراهين. فجعل لليقين ثلاث مراحل: التيقّن والقطع، والقطع بأنّ القطع صحيح، وأنّ تشعر بظنّ بسيط يشبه التواتر والتجريب...^{٢٣٧}. وعدّد الغزالي مادّة الأقيسة والقضايا اليقينية وشرحها جميعها، من أوّليات ومشاهدات وتجربة وإحساس وتواتر ووهم الخ... وكان مقلداً للمحكّ وغيره. ومال في المحكّ والقسطاس والمستصفي نحو الأمثلة الدنيّة والتواتر في الحديث وشروط صحّته. إلا أنّ عناصر هذا اليقين ومواد القضايا لم يكن الغزالي فيها مبدعاً، بل تناوّلها الفارابي وابن سينا ومن قبلهما أرسطو، وكان لكلّ منهم شرحه وتحليله وربطه التركيب الشكليّ بالمادّة اليقينية تبعاً للخلفية الفلسفية والدينية.

وأثيرت في لواحق البرهان بالمستصفي معظم المسائل التي جاءت في المحكّ وبقية الكتب. وجعل القياس السلجستي بقواعده ونظمه ركيزة البيان ودعامته. وقال الغزالي: «إنّ ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم

٢٣٥. المصدر نفسه، ص ٢٨.

٢٣٦. المصدر نفسه، ص ٢٥.

٢٣٧. المصدر نفسه، ص ٢٨.

يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً، وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسيه، إماً قصور علم الناظر أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح، أو لكون التلبس في ضمنه حتى لا يتب له أو لتركيب الضروب...^{٢٣٣}. كما شدّد في اللواحق على لزوم النتيجة من المقدمات ووثاها ببعض الشروحات الفلسفية المتعلقة بالقبض والإشراق والقوة في تولّد النتيجة من المقدمات^{٢٣٤}. ولم يكن ذلك إلا استطراداً من الغزالي وتجباً لنفسه والآخرين. ولم يبتعد عن استعراض الاستقراء والتجريب وبرهان العلة وبرهان الدلالة، على التوالي نفسه من استفراغ المجهود في الحلث. وقد حرص الغزالي في المستصفى وفي كتبه السابقة على تأكيد القياس الساجستي وتثبيت عناصره. وسبب ذلك أن كلّ أبحاثه الأصولية والمنطقية ركّزت على الصلة التي تربط الأصل بالفرع. ولم تكن هذه الصلة سوى المعنى الجامع أو العلة الحفبة. وقد بقي هذا ضمنياً، غير مصرّح به في أبحاث الفقهاء وأقوالهم. مثال ذلك: إنّ النيذ محرّم قياساً على الحمر. رأى الإمام أنّ التعليل ناقص على هذه الصورة وغير واضح، ولا يمكن أن يُشكّل برهاناً ونظماً ومعياراً. فلا بدّ من إبراز العلة أو المعنى الجامع، والتصريح به حتّى يكتمل الاستدلال. ولم يكن أمامه سوى القياس الساجستي بعناصره المحدّدة وبنيته. لذلك جعل الحدّ الأوسط العلة والمعنى الجامع، فتسلسل في استدلاله: النيذ مسكّر، وكل مسكّر حرام. فالنيذ، إذاً، حرام، مثل الحمر.

نكتفي بهذا التكبّب المنتضب لأهمّ نقاط القياس في المستصفى، فنخرج بالملاحظات التالية:

١. تشابه بحث القياس في مقدّمة المستصفى مع مثله في الحلث. واستخدم الغزالي فيه التمايز والمصطلحات والمعاني عينها. ولذا نقول إنّ القياس في الكتابين سحر قواعد لخدمة المعاني الإسلامية. وقام بدوره التطبيعيّ خير قيام، فخرج باستدلال ببنية أرسطوية ومعانيه إسلامية.
٢. لم يتعارض القياس في مقدّمة المستصفى مع ما تعمّق به الإمام في

٢٣٣. المصدر نفسه، ص ٣٢.

٢٣٤. المصدر نفسه، ص ٣٤.

القسطاس ، بل وردت بعض الأمثلة والتعابير مشتركة بين الاثنين . وعلى الرغم من أن الغرض والمضمون والتوجه واحد في الاثنين ، إلا أن التقسيم والاصطلاح والتكريم القرآنيّ والرّد على الفرق لم يكن طابع المستصفي . فقد تميّز به القسطاس فقط .

٣ . توضح المسألة المنطقية في المستصفي تماماً ، وخصوصاً خلال تقديم الكتاب . إذ صهر الإمام فيها القياس السلجسي بالاستدلال الأصوليّ تصرّحاً وتحليلاً . وظهر العمل بالنظر العقليّ جنباً إلى جنب مع التسليم الإيمانيّ التقليّ المطلق . فترسخت قواعد التركيب : آلة ومعيّاراً مع مادة الفقه وأدلّته . وتطابقت طرق الاستدلال وتوحّدت بالمصطلحات الدينيّة ، إضافة إلى ذكر ما يقارنها منطقيّاً ولغويّاً . ولم يكن هنا مقتصرأ على مقدّمة المطق ، بل ظهر في متن عرض الأصول ، بحيث نجد إدخالاً للقياس المنطقيّ في الاستدلال والحكم والتعليل . وتميّز كلّ هذا من المنحول ، وهو كتاب مخصّص للأصول أيضاً .

هذا ما أودعناه الباب الأوّل من مقطّعات وفصول وأفكار وعرض . وقد حاولنا إعطاء كلّ موضوع قسطه من الاختيار ، ووفينا نصيبه من التمييز ، من دون تحليل الخلفيّة والغوص في أبعاد النظرة المرفقيّة . إذ أجّلنا ذلك للباب الثاني ، مراعاةً للمنهج وإيفاءً بالفرض . والأجدر بنا أن نحسن سبك الأفكار واستخلاص النافع جمعاً لخطوط المادة والأبحاث ، فندون التاجات الآتية :

١ . يُعتبر الغزالي تاريخياً وبلّجاً المواقف ، أوّل مَنْ أدخل المطق اليونانيّ إلى الأصول الإسلاميّة بشكل عريض وواضح . وقد هاجمه نتيجة لهذا التوجه مستقنون كثر ، لعلّ أشدهم كان ابن تيميّة (٦٦١ - ٧٢٦ هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) . والأرجح أنّ الغزالي لم ينحرف في إدخاله المطق على علوم المسلمين ، بل كان غرضه تقوية الاستدلال الإسلاميّ وضبطه ، وإحداث طفرة جديدة في عملية التعارض الضاقية بين الأصالة والفكر الغربيّ اليونانيّ . وشكّلت هذه الطفرة مزجاً بين التذكيرين الاستدلاليين ووسمت المطق باليقين الإسلاميّ .

٢ . تبنّى الغزالي آراء أرسطو المنطقية من خلال ابن سينا . وأعلن عزل المطق اليونانيّ عن المعرفة الفلسفيّة اليونانية والأرسطوية مراراً وتكراراً ، وممّا قاله : « أمّا المنطقيّات فلا يتعلّق شيء منها بالدين نفيّاً وإثباتاً ، بل هي نظر في طرق الأدّة

والمقاييس...^{٢٣٥} . وربّما قيل : «إنّه لا يمكن نزع منطلق أرسطو عن فلسفته وبخاصّة الميتافيزيقية، فالمباحث الميتافيزيقية هي الصفة التي جعلت المنطق الأرسطوطاليّ وكأنّه علم الفكر الضروريّ المتوافق المتوحّد مع الوجود»^{٢٣٦} . لكنّ الغزاليّ استطاع السير بالاتجاهات المنطقية نحو المفاهيم الإسلامية والتهرّب من اختلاطها بالميتافيزيقا الأرسطوية قدر الإمكان. وكان عرضه لأقسام الوجود في المعيار عرضاً عاماً ومفصلاً عن متن البحث الأساسيّ. ولم يعتبر مقولات الوجود قوالب ثابتة وصوراً خالصة تحمل بالوجودات، على الرغم من بحثه ماورائيات أرسطو ومقولاته مع ما داخلها من زيادات على أيدي الشراح.

٣. إجتاز الغزاليّ موقف المسلمين من الحدّ، وسار شوطاً أبعد من حصرهم التصوّر باللفظ. فالمسلم يرى أنّ القرآن كلام ثابت وأزليّ بمعانيه وحقيقته. وهو مصدر المعرفة والتشريع. وتجاه التفاضل معه تسقط دعوى المعارف المغايرة وكلّ تقسيم للموجودات إلى أجناس وأنواع. ولهذا لم ير المسلم ضرورة إدراك حقيقة الشيء بتصوّر جنسه وفصله، وما يرافقها من تقسيمات وجودية مرتبطة بالماورائيات والأجناس العليا وصور العقول. بل حبس عملية التصوّر بتفسير الألفاظ وشرحها. وليس الحدّ الأصوليّ سوى تفسير لفظيّ يقيد الاسم ويحدّه^{٢٣٧}. وتتمّ عملية الوصول إلى الحقيقة بتفسير الألفاظ، نظراً إلى أنّ المعاني القرآنية جامعة مانعة، تعرّفنا على الوجود وحقائقه العليا. فالمطلوب تفسير هذه المعاني فقط. ولم يكفّ الغزاليّ بهذا الموقف من الحدّ شغفاً بكمال عمليات التصوّر. وجلب التعريف بالحدّ المكوّن من الجنس القريب والفصل نفعاً للدارس واقتفاء بابن سينا وأرسطو. وبغيتنا التنويه بأنّ الذاتيّ والعرضيّ لم يخالفا تقسيمات المسلمين ومباحث اللغة العربية المتعلّقة بالوزام والإضافات. فلم تكن الفصول المميّزة انطباعاً في ذهنية المسلم، سوى الصفات الأساسية في اللغة وعند علماء الكلام.

٢٣٥. الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٨١ - ٨٢.

٢٣٦. Hamelin, Octave, Le système d'Aristote, Paris, Alcan, 1920, p. 93.

٢٣٧. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٤٧، ج ٢،

٤. شدّد الغزالي على القياس الأرسطويّ بقواعده الأساسية. وكان المسلمون قد عرفوا القياس الفقهيّ من دون شروط أرسطو. ورفض ابن تيمية قواعد المعلّم الأوّل، واعتبرها محكّماً في التفكير، فارتدّد بالاستدلال إلى السلف. بينما تمسّك الغزالي في التركيب الأرسطويّ بمخالفه. فقسّم القياس إلى ثلاثة أشكال، وجعل هذه الأشكال ترتكز على علاقة التضمّن والتداخل بين الحدود. واعتبر عمليّة الربط هذه من أهمّ العلاقات المنطقيّة وأساسها. ثمّ وحد بين شكل القياس المرتكز على الحدّ الأوسط وبين شكله المرتكز على دور العلة في ربط الأصل بالفرع. وبهذا جعل قاعدة الاستنتاج العقليّ نفسها موجودة في الاستنتاج الفقهيّ. بحيث تكون النتيجة صحيحتين، يُؤخذ بالأولى في العقليّات وفي الثانية بالأحكام. ويستندان إلى نسق صوريّ موحد. وتتمثّل خاصيّة الغزالي وعبريّة جملة القياس يرتكز على مجموعة من القواعد الشكلية معايير ومحكّاً وميزاناً. لقد اقتصر المنطق والقياس عند الذين سبقوا الغزالي على الآلة المعيارية التي تفيد في العقليّات والتصوّرات، من دون التعمّق في الأصول والفقّه وكشف أغوارها. ولم يمزجوا بين العلمين والمعرفتين أيضاً، ولم يطوّعوا القالب الصوريّ بالخصوصيّات والمعاني الناتية بما فيه الكفاية عن قصد ووعي.

٥. توجه الغزالي في كتبه المنطقيّة وجهة صوريّة من دون موارد. ويستخدم تعبير المنطق الصوريّ حديثاً ليدلّ على اتّفاق الفكر مع نفسه، مقابل اتّفاق الفكر مع الواقع. وهو موضوع المنطق المادّي. والمنطق الصوريّ عبارة عن مجموعة التصوّرات والأحكام والبراهين التي تقوم على جملة من العلاقات المجرّدة^{٢٣٨}، تتمّ خلالها عمليّة الاستدلال. وسبق الغزالي إلى ذلك، ابن سينا، محاولاً تجريد المنطق والاعتقاد على صوريّة. ولحق الإمام أيضاً مفكّروا العصور الحديثة وأخصّهم «غانوثيل كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) الذي جرّد المنطق الأرسطويّ واعتبر صور القضايا وقواعد القياس أكمل منطق ظهر في التاريخ وأكثره انطباقاً على المعرفة العلميّة وغير العلميّة. وقال كانط إن ميزته بالصوريّة والعموميّة. ثمّ أقام المنطق الترنسندنالي على فكرة قبليّة

المقولة في المعرفة^{٢٣٩}. ويعتبر الغزالي، ومن سبقه من المشائفة الإسلامية، من الذين حاولوا جعل الهيكلية المنطقية بمثابة القلبية للتفكير والاستنباط. وإذا جعل كانط التجربة أحد عناصر المنطق الترنسدنتالي، فإن الغزالي جعل اليقين الديني والنصي مادة الصورية المنطقية وخصوصاً في كنهه المتأخرة. وما يمكن استنتاجه من صنيع الغزالي مفاده أن اتجاهه البارز نحو الصورية لم يكتمل، كما هي الحال عند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) Russel في العصر الحديث. بل بقي هذا الاتجاه ممزوجاً بمادة القضايا وبطبيعة اليقين الإسلامي. ويمكن القول إن أبحاث أرسطو عنها، على امتداد الحد والقضية والقياس، لم تتميز بعزل تام بين الصورية والمادية. وقد تعاطت عملية عز الجانِب الصوري في المنطق وكبرت بعد عصر الغزالي. وتدرجت تجريدات الألفاظ عن المعاني تاريخياً حتى تشكلت في علاقات رمزية محض، همها الترابط في ما بينها وضمن العلاقة الصورية المهددة. فأعلن ذلك ليستز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) Leibniz صراحة في العصر الحديث، ورسخه رسل في ما بعد.

٦. إسمت معظم كتب الغزالي المنطقية وأبحاثه المنهجية بالسماة الدينية واللغوية والأصولية. ويُعتبر علم الأصول نسبة للفقه بمثابة علم المنطق للأبحاث الفلسفية والمقلية. ويضع علم الأصول الأسس المنهجية لكيفية الاجتهاد والاستنتاج. وكان أول من ركز هذا العلم على سياق وأسس محددة الإمام الشافعي: (محمد بن إدريس، توفي ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م). وينظر إلى كتابه «الرسالة» كأفضل المؤلفات الأصولية. ولقد تأثر الغزالي بالإمام الشافعي وأستاذه الجويني وبغيرهم من أئمة الفقه والدين. كما توسع الغزالي بكتبه في شرح الألفاظ وعلاقاتها ودلالاتها، زيادة وتفصيلاً على ابن سينا. ويدل هذا التوسع على السمة اللغوية والاسمية المعبرة عن اللغة العربية، والتي تؤدي دوراً إجرائياً في تفسير غريب القرآن وفك إعجازه. وأوصى الإمام بشرح الألفاظ في الفقه خيراً، وتلافياً لوقوع الأخطاء^{٢٤٠}. وحضر في الأصول على تملك الحد المميز بين المحدود وغيره. وكان ابن حزم قد رأى أن تحديد

٢٣٩. بُراجم كتاب كانط، ولا سيما مقدمة (سروس).

Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, préface de Ch. Sarrus, Paris, P.U.F., 1971.

٢٤٠. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢١.

الألفاظ الأصولية ضروري، كما لا تضعح الحقائق وتشابك الألفاظ^{٢٤١}. وأضاه تعريف التماير والمصطلحات وتجليها أفق الاتجاه الديني الإسلامي. إذ أبان اختلاط هذه المصطلحات، بينة العرض والفصول والفنون والطابع العام للتفكير والغرض والخلفية. ومن أمثلة ذلك: الصفة والموصوف، والمطلق والعام والخاص، والحكم والمحكوم عليه، والعلة، والتلازم، والتعاند، والميزان، وغيرها من المعاني الأصولية واللغوية. وكان المتكلمون والفقهاء قد عرفوا قبل الغزالي قياس الغائب على الشاهد، وربطوا الحكم بالمحكوم عليه استناداً للعلة الجامعة. وأثبتوا تحريم الخمر لعلة ثابتة في الأصل وهي الإسكار^{٢٤٢}. لكن الغزالي التزم بدمهم بالتركيب الأرسطوي وسخره للمعاني الإسلامية. بل وجعل الميزان القرآني أساس هذا القياس، شرط إبراز العلة أو الأوسط. وقد بلغ الغزالي بالبحث المنهجي قمته الإسلامية والمنطقية حين طوع الميزان، مراعاة للتركيب القياسي المنطقي من ناحية، وسلم به عرفاناً روحياً يحمل في طياته بعداً دينياً من ناحية أخرى. إذ إن الميزان هو الحساب يوم القيامة، يتجلى ذلك في قوله تعالى: «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^{٢٤٣}. مثلاً يرمز الميزان إلى الاصطلاح المعرفي الذي تُران به الأمور منهجياً وصولاً لليقين الاستدلالي، وربانياً وصولاً للجنة والنار والمعاد وغيرها من مسائل يوم القيامة. ويُعتبر يوم القيامة إحدى ركائز المعرفة الأساسية عند الغزالي، إلى جانب معرفة الله ومعرفة النبوة^{٢٤٤}. يضاف إلى كل ذلك اختلاط الأقيسة الشرطية بمفاهيم التلازم والتعاند. والقسمه الأصولية وعملية الاستثناء في السبر والتقسيم. وما رافقها من دلالات وأنماط أصولية صهرت في الكتب المنطقية والمفاهيم المشائية صهراً، فاتخذ النهج طباعاً خاصاً وتأذى الغرض.

٧. ركز الغزالي على مادة اليقين الإسلامية، من نص وأحاديث شريفة، معتبراً

٢٤١. ابن حزم، الضرب لحدّ المنطق والمداخل إليه، تحقيق إحسان عباس، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٥٩، ص ١٢٨.

٢٤٢. السيوطي، صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، تعليق النشار، القاهرة، نفقة الحانجي،

١٩٤٧، ج ٢، ص ٢١.

٢٤٣. الزلزالي، ١٩٩/٧ و ٨.

إياها مقدمات لا يرقى إليها الظن، وغلبها على التجريب والحسن. ويمكننا القول إن
الذين مادته الشريعة والقضايا العقلية التي لا يرقى إليها الشك.

٨. ظهر في الفصول الثلاثة السابقة توافق عام في مسار أبحاثها، نسبة إلى كل
كتاب من كتب الغزالي. فأغراض الحد والقضية والقياس في المقاصد والمعارف متناسبة
مع توجه الإمام المعرفي، ومنسجمة بين بعضها البعض. والحال نفسها في المحك
ومقدمة المستصفي اللذين يتشابهان ويتقاربان في موضوعاتها. كما أن ميل الإمام
الإسلامي في المعارف، نحو بعض التعابير والمفاهيم، وقع في الأبحاث الثلاثة على
السواء، مع احتفاظها بطابعها المشائي العام. ثم بدأ التغيير يحصل على مستوى الحد
والقضية والقياس معاً في المحك، إذ تغيرت المصطلحات والمفاهيم وتبنت الطابع
الإسلامي شرحاً وأمثلة. فدخل الفقه ضمن فقرات كاملة. والأمر عينه في المستصفي.
أما في القسطاس فكان التعمق القرآني جذرياً برده المنطق إلى القرآن. ولم يكن هذا
التحول مقطوعاً عن مجريات حياة الغزالي وتاريخه الفكري. بل تساوق مع نمو منهجه
وانتمائه من الشك إلى اليقين ومن التقليد إلى التوليد. والشأن ذاته في الكتب
المنطقية، التي استقر يقينها على الأصول في نسق منطقي. مثلاً استقرت المعرفة على
قوس إلهي وإشراق علوي. واستنتج المنطق من القرآن عبر إشراق كلمة الله على
المعارف ومنها استخراج الميزان. وإذا ما قورنت أعمال الغزالي مع أرسطو فيمكن
القول:

لم تبارح أبحاث الحد والقضية والقياس كتب الإمام وتلاها اليقين والمغالط. وقد
عزلت المقولات عن مبحث الألفاظ والحد، ولم ينل منها إلا المعيار في نهايته بشكل
مختصر. وهكذا نرى أن تفسيرات الألفاظ والحدود في كتب الغزالي قابلت بعض
أبحاث أرسطو في كتاب المقولات وجزءاً من آرائه في الحد ورد في سياق التحليلي
الثاني. كما واجه بحث القضية فقرات من أبحاث كتاب العبارة الأرسطوي. أما
القياس فقد شابه التحليلي الأول وشيئاً من التحليلي الثاني، وخصوصاً الاستقراء
والتعليل والتثليل. وتأثرت أبحاث اليقين عند الغزالي بأبحاث مادة المنطق الأرسطوي
الحصلة من التحليلي الثاني وطوبيقا والسوفسطائي، مع تمسكها بالخصوصيات
الإسلامية. ولم يرغب الغزالي في حرفية تبويه نسخ أبحاث أرسطو وتقسيماته. بل سار

على منوال ابن سينا تبعاً. ولا شكَّ بأنَّ الغزالي تأثر بأرسطو وبتفسيرات الشراح والرواقية والمشائية وتطعمت أبحاثه بهم مجتمعين، وكان ذلك من خلال ابن سينا. ولا سيَّما إنَّ القياس في كتبه يضيف على التحليليَّ الأوَّل الأقيسة الشرطيَّة والاستثنائيَّة.

الباب الثاني

خلفيات الغزالي المنطقية

بُسطَ هذا الباب ليُحَسِّن الاستنباس بالبحث والتعمق في الدراسة. وتمَّ اتِّخاذ العزل والحوُول بين ما هو قائم في الكتب وما يُفسَّر، استناداً على ما تدعى فيها من وقائع. فاعتصم بمجموعة من المفاهيم والأدوات والآراء الجديدة. وإتانا نستقبل معاني العلاقة المنطقية والمفهوم والمصدق مصطلحات ودراسات معاصرة لم يفتر ذكرها، ولم يُحرز بها القدماء والمسلمون كسباً. وإتانا تبلورت جميعها في العصور الحديثة. صدر عملنا عن هذا الاقتناع، ونصّبنا الخلفية المنطقية إعلاءً لفكرة التحليل وكشفاً لما هو في أعماق بنية بحث الغزالي، ولم يُشرع جلياً واضحاً، من الذي فتر ذكره أو نطق به عرضاً. بعكس ما تحمى به المنطق الحديث، في تجريده هذه المفاهيم وإبرازها مستقلة. ولم يكن مقصود كلاتنا عدم وجود بُعديّ المفهوم والمصدق عند أرسطو والغزالي. وإتانا ملخص رأينا أنها موجودة بالقوة ضمن أبحاثها، وأن خروجها وتبلورها من القوة إلى الفعل حصل حديثاً. وكان ذلك نتيجة التراكمات الطويلة وأعمال التجريد التي تمّت على يد المناطقة بعد أرسطو والمثابرة الإسلامية. واكتملت على يد المناطقة المحدثين. أريد في كلّ هذا تحليل الدراسة التي عرّضت بالباب الأول. وأحيينا شحذ الأذهان بأعمال الإمام، وتخليص الأبحاث من شوائب الغموض، فضلاً عن تفهّم طبيعتها، وحذّرها من الغفلة في ثنائها معانيها وطبّيات مقاصدها، وكشفنا عن مواطن أنماطها وأحكام أبعادها. وعُني بالتحليل في جملة ما عني عدم إلباس هذه الأبحاث حلة المفاهيم الحديثة من جهة، وإثارة الابتعاد عن المقولة التسمّية التي تفرض إطلاق هذه المفاهيم على الغزالي والمسلمين من جهة أخرى. ففي الاتجاهين نزعة قبلية غير نقدية، وضلال في مجافاة الموضوعية. وقد ابتغى التحليل تفسير ما هو قائم، فشرحنا بنية المفردات اللغوية ودلالاتها وبنية الاستدلال التركيبية. وكان فكّ عويص الألفاظ يرتبط ببعدها التاريخي ومواقع استعمالها، ويعتمد المقارنة والتمايز بينها وبين غيرها من خلال ثنائيتها أو تقاربها بين كتاب وكتاب. وأشرنا إلى ما يوحيه هذا التمايز. ثمّ بلورنا آثار المعاني الإسلامية التي تعمقت وامتزجت في الأبحاث الأخيرة، جاهدين أن تكون مفاهيم العلاقة والمفهوم والمصدق والأصول أدوات مساعدة في تفكيك أبعاد الخلفية المنطقية، وحلّ مراميها وفعاليتها. وذلك في ثلاثة فصول:

المفهوم والماصدق في منطق الغزالي

استدام مناطق اليونان والمسلمين على تدوير المنطق في بحثين هما: التصور والتصديق. ولقد احتلّ التصور جانباً عريضاً في أبحاث الغزالي، مثلما تبين من قبل. ونطرح هنا إلى الكشف عن خلفياته منطقياً وفلسفياً.

يرى غوبلو أنّ الفكرة الواضحة تلك التي نتبّه فيها للأحكام الممكنة التي يتضمنها التصور¹. ويضاف إلى ذلك الجهد المتواصل للكشف عن خلفيات الفكرة، وتصورها من خلال المفهوم والماصدق. وإذا أمعنا النظر في منطق الغزالي من خلال هذين البعدين قابلتنا المشكلة التالية: هل نتكلم على مفهوم وماصدق التصورات؟ أم الأسماء؟ في الرأي التقليدي إنّ بحث المفهوم والماصدق يقيان في نطاق الأسماء، لأنّ اللغة أداة الفكر وصورته. وهذا لا يني أنّ للتصور مفهوماً وماصدقاً. وخصوصاً أنّ الاسم ليس سوى المُعبّر عن هذا التصور. ولهذا كلّ لا يمكننا عزل أسماء اللغة العربية عن تصوراتها. فهناك وحدة متكاملة بين كلّ لفظة ومعناها، أي تصورها فكرة عقلية محضاً. وحين يُعالج المفهوم والماصدق في أبحاث الغزالي، فإنّنا نُعالج خلفيته الفكرية المرتبطة بطبيعة اللغة العربية والمعاني الدينية. مع ضرورة التذكير بأنّ هذه اللغة ليست سوى الأسماء المستخرجة من كينونة الفكر والتصور عند الذين يتداولونها ويعبرون

بها. وكفي تتضح المسألة أكثر فأكثر يقال: إن هذا الفكر المنطقي ماصديقاً أو مفهوماً، ليس تحت تأثير اللغة وحسب، بل هو نتيجة طبيعة هذا الفكر المرتبط جدلياً باللغة. فهناك تفاعل بين تصوّرات الغزالي ومعانيه وبين تركيب اللغة، ولكلّ أثره وتأثيره على الآخر. فإذا كان منطق الغزالي ماصدقيّ الخلفيّة، مثلاً، فإنّنا يعود للطبيعة البنيويّة لتركيب اللغة العربيّة ونمط أحكام الغزالي الفكرية، أي تصوّراته وحدوده المستعملة. ويؤدّي هذا التفاعل بين التصرّور واللغة إلى النتائج الذي بين أيدينا.

ونقلت بعد هذا إلى معالجة مسألتيّ المفهوم والماصدق عند الغزالي. آخذين بعين الاعتبار تأثيرات اللغة وأرسطو وابن سينا والإسمين والمعاني الإسلاميّة عوامل فاعلة في خلفيّةه وقبليّته ورؤيته. وسنوضّح في البداية معاني المفهوم والماصدق وكيف دارت الأبحاث حولها، مكوّنين في ذلك فكرة نقيّة عنها: يوجد الاسم موضوعاً أو محمولاً في القضية، ويكون هذا الاسم اسماً لشيء أو لعدّة أشياء، ولفرد أو لعدّة أفراد، ينطق عليها أو يصدق عليها. كما يحمل على كل اسم من الأسماء صفة أو صفات، ترتبط بالشيء نفسه تارة وتُحمّل عليه عرضاً تارة أخرى. فلكلّ اسم، إذاً، اتّجاهان: اتّجاه المفهوم، أي مجموعة الصفات التي تحمل على صنف أو أفراد. واتّجاه الماصدق، أي الإشارة إلى أفراد أو أشياء يتحقّق فيها الاسم ويصدق عليها. والمثال الواضح في تاريخ المنطق لفظة: (الإنسان)، ماصدقها زيد وعمرو... أمّا مفهومها فالحيوانيّة والناطقيّة. وقد تناول معظم المناطقة هذين المعنيين بالشرح وإبداء الرأي. وكان أفضل من أغنى المفهوم والماصدق الفيلسوف المعاصر غوبلو. فالمفهوم عنده هو عدد الصفات للصورة الذهنيّة التي تكوّن صنفاً. أمّا الماصدق فهو عدد الأفراد الذين تصفهم الصورة الذهنيّة ويندرجون ضمنها شمولاً. وخاض غوبلو في العلاقة بين المفهوم والماصدق، وارتأى أنّه إذا كان الحدّ كلياً، أي تصوّراً شاملاً، فإنّ ماصدقه يكون لانهائياً، وإذا كان مفرداً فإنّ مفهومه لانهائي^٣. وتجدر الإشارة إلى أنّ المفهوم والماصدق يتقرّران عندما نقيم علاقة احتواء وتضمّن بين حدّين. ولم

Ibid., p. 103.

٢

Ibid., p. 105

٣

يقف غوبلو في شروحه على العلاقة العكسية بين المفهوم والماصدق ، إنَّما وسَّع أبحاثه في المفهوم ووسَّع بميسم مجموع الصفات الأساسية والعرضية للصف ، وقَدَّره على هذا المعنى . فقبل فيه : إنَّه جعل التَّصوُّر الماصدقيَّ يدخل في التَّصوُّر المفهوميَّ ، الذي أخذ به غوبلو وأيده . ومن ثَمَّ انقلبت العلاقة بين التَّصوُّرين ، المفهوميَّ والماصدقيَّ ، إلى علاقة طردية . بمعنى أنَّ الزيادة بالمفهوم يرافقه زيادة في الماصدق ، والنقص في أحدهما يرافقه النقص بالآخر . والمرور على هذه المفاهيم الحديثة تنطَّبه مسألة التعمق في خلفيات التَّصوُّر ، كما يَتِمَكَّنُ من بلورة تصوُّرات الغزالي وتحليلها والتبحر في خلفياتها شرحاً وتفصيلاً لمعانيها . وفي نطاق هذا الغرض ستعرِّف على أقسام المفهوم وتحديدته ومعنى الماصدق وتحديدته أيضاً .

ينقسم المفهوم حسباً اتَّفَق عليه حديثاً إلى مفهوم جوهريَّ ومفهوم ذاتيَّ ومفهوم موضوعيَّ . يعبَّر عن الأخير بالأجنبيَّة بـ (Compréhension) ، مقابل الماصدق (Extension) . ويقصد بالمفهوم الجوهريَّ مجموع الأوصاف الجوهرية التي تكوِّن صنفاً . ويجب أن تذكَّر بمجموعها من دون أن يسقط صنف واحد منها ، حتى تعبِّر عن تصوُّر هذا المفهوم كاملاً لا نقص فيه . ويعتبر هذا الفهم اتِّفاقياً لأنَّ هذه الصفات الجوهرية المضمَّعة ليست سوى اتِّفاق قائم معتبر إياها جوهرية .

ويخني المفهوم الذاتيُّ مجموع الصفات التي تتكوَّن في ذهن الفرد . فتصوُّر المفهوم بهذه الطريقة ذاتيَّ ونسبيَّ ، وربَّما اختلف على هذه الصفات بين فرد وآخر . أمَّا المفهوم الموضوعيُّ فمجموعة الصفات الجوهرية والعرضية المتحقِّقة في كلِّ أفراد الشيء الذي يحمل عليه المفهوم . ولم يقصد المناطقة ، حديثاً ، بالمفهوم الموضوعيَّ الموضوعية المطلقة . إنَّما كان همُّهم جعل (Compréhension) يتصوُّر الحدود بخلفية الصفات المحمولة المعبَّرة عن ذلك التجريد الذي يحمل على الأنواع حمل المثال أو الفكرة المثل المطلقة . وقد ذكر الغزالي ، كما سنرى لفظه الاستراق في المعيار وشرحها من المنظار المفهوميَّ . يبيِّد أننا سنكتفي هنا بمتابعة المفاهيم الحديثة . وإذا خيَّرنا بين هذه الشروح للمفهوم ، فسنستعمل من بينها المفهوم الموضوعيَّ في تقويم تصوُّرات الإمام

ومفرداته، علماً أنه تواجهنا صعوبات جمة في تحديد خلفيّة ألفاظه. ولاسيّما إن توضيحها من الجانب المفهومي أو الماصدقيّ يتطلّب عودة إلى منشأ اللغة، وأصلها، والظروف التاريخيّة التي دعت إلى قبولها، إضافة إلى ما طرأ عليها من تغييرات متتابعة. وبما أنّ هذه الدراسة «الأسنوية» والبنويّة للغة خارجة عن نطاقنا، فإننا سنأخذ بتقويم اللفظة معنىً ومفهوماً. ومن ثمّ نحدّد دواعي استخدامها استخداماً منطقيّاً، أو شرعيّاً، مع خلفيّة التصرّوات التي توجيها هذه اللفظة. ولكن لا تلبث أن تصادفنا الصعاب، فاللفظة تختلف في دلالتها من عصر إلى عصر، فلا بدّ، إذاً، من دراسة المفردات في دورها الإجماليّ. وغايته قبول تطوير الاشتقاق اللغويّ وإدخال المفردات توافقاً مع التقدّم العلميّ في المجالات كافة، ولاسيّما المنطقيّة والفلسفيّة. ولهذا من الضرورة تطويع المفردات العربيّة حديثاً وتطويرها لتخدم في تركيبها الدور المنطقيّ والعلميّ حالياً. مثلاً خدمت عدّة أدوار في عصر الغزالي. والغريب أنّ مفهوميّة هذه الألفاظ لم تبرح التصرّوات الشرعيّة. وتكمن في هذا الاحتباس أخطار كثيرة من الجمود والتجبر. وكفي نزيل الجمود عن التصرّوات للمفهوم الموضوعيّ يجب أن لا نجعله مفهوماً للألفاظ مطلقاً لكلّ العصور. بل نقوم الصفات الجوهرية والعرضيّة للحادّة نسبةً لارتباطها بالدور الإجماليّ وطبيعة العصر.

ونذكر أخيراً أنّنا سنستعين بهذه المفاهيم والمنطقات في تحليلنا للمفهوم عند الغزالي. وسنصطلح على الاستغراق تعبيراً عن العلاقة المفهوميّة في تصوّر حدّيّ القضية وارتباطها. وعلى الشمول والتضمّن عندما نلني تصوّر العلاقة مستنداً على المنظار الماصدقيّ. ولقد سبق تحديد الماصدق بأنّه مجموعة الوحدات التي يشملها اللفظ. لذا فإنّ الماصدق ذو تصوّر اندراجيّ لعلاقة الأجناس والأنواع. وتتلور من خلاله نظرة الأفراد المعبّنة والاتجاه الاسميّ. وزيادة على ذلك فإنّ مسألة مفهوميّة هذا المنطق أو ماصدقيته مسألة شائكة لا يمكن الحكم فيها بسرعة. ولاسيّما إنّها أثارت جدالاً طويلاً في العصر الحديث. وإليك هذا المثال التوضيحيّ لصعوبة الحكم في النظرة المنطقيّة: القضية الكلاسيكيّة، كلّ إنسان فانٍ. فالإنسان أحد الفانين عند أصحاب النظرة الماصدقيّة، والعلاقة المتصرّوة هنا هي إدراج الموضوع في صنف ما. بينما يرى المفهوميّون أنّ قضية الإنسان فانٍ، لا يراد بها إدراج الإنسان في صنف الفانين. إنّها

تحصل بحمل صفة الفناء على الإنسان ، أو بالأحرى : إن الفناء مستغرق في الإنسان وحالاً فيه . حتى إن التصنيف الماصدقيّ ليس إلا وضعية مشتقة ومندرجة في عملية التعريف . مع العلم أنّ التعريف الحقيقيّ في لبّ نظرتنا يتمثل في البعد المفهوميّ ، لأنّه يعتمد على ذكر الجنس والفصل ، فإذا كان القرد ينتمي إلى صنف الحيوانات الثديية فلأنّ له صفاتها ، ولأنّه مأخوذ في الاستفراق بها ، أي تحلّ فيه هذه الصفة ، الماهية ، ومستغرقة فيه . وتكمن صعوبة النظر إلى المنطق من الجانب المفهوميّ أو الماصدقيّ في أنّ المناطق اليونان والمسلمين لم يأخذوا اتّجهاً علنيّاً في خلفيّهم المنطقية ، بل علينا أن نحكم على منطقتهم .

ويختلف الأمر في العصر الحديث ، فهـ ديكارت ، وهـ غاليليو وغيرهما يقيمون منهجهم على فكرة الكم وبالتالي الماصدق . بينما يرى غوبلو ، وهاملان ، ورايبه ، أنّ للمنطق اتّجهاً كيفيّاً ضرورياً يعرفنا على أصناف النوع من خلال الصفة . والذي يُحيرني الأمر أنّ أرسطو أقام تصوّر القضايا على فكرة المفهوم . بينما كان تصوّره لتضمّن حدود القياس ذا بعدٍ ماصدقيّ . وجلاء الأمر ، أنّ ما جاء في مقدّمة المنطق ملخصه أنّ أرسطو ينظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول نظرة حمل الصفات على الجوهر . فيكون مفهوم ما مستغرقاً في الجوهر ، أو يكون الجوهر مستغرقاً بمفهوم ما . وليس الكلّيّ سوى الإشارة إلى الماهية . بينما لم يدان التضمّن شكّ في علاقة القياس ، وخصوصاً في الشكل الأوّل . وكان الأكبر والأوسط والأصغر ذا نظرة ماصدقية ، لم تنتف من رؤية أرسطو . ولعلّ هذا الامتراج المفهوميّ الماصدقيّ حرّك شكوك الذين جاؤوا بعد أرسطو ، خصوصاً مناطق العصر الحديث . إذ إنّ الشراخ والمسلمين قديماً ركّزوا كثيراً على الاتّجاه الماصدقيّ ، وقد كان الاسميّون في المدرسة المنطقية في طليعة أصحاب هذا الاتّجاه . وذكر غوبلو أيضاً أنّ العلاقة بين المفهوم والماصدق علاقة وثيقة وكيّبة . إذ يمكن استبدال العلاقة المفهومية بعلاقة ماصدقية والمكس صحيح^٦ . ومن ثمّ يستند المنطق الصوريّ على المفهوم وعلى الماصدق . وقد قامت محاولات حديثة لتصوير عملية الشمول أو الاستفراق في دوائر . تمثل الواحد منها الحدّ ، بحيث يقع الشمول الماصدقيّ بإدخال الدائرة الصغيرة في الكبرى . ويقع الاستفراق

المفهوميّ عبر حلول المحمول الأكبر في الحد الأصغر.

فلا بد من تبيان البعدين والخلفيتين في منطق الغزالي، وخصوصاً إنّه أورد شيئاً منها، كما سنرى، آخذين بعين الاعتبار أهميّة البعد الماصدقيّ في فكرة المنطق الشكليّ الإسميّ، وفعل ذلك في المسلمين، مع الوعي لطبيعة اللغة العربيّة المبنية على فكرة المتعيّنات المفردة في الألفاظ والمترادفات.

لقد ذُكر في مسطّح الاستفراق ضمن المقدّمة المنطقيّة أنّ القضايا السالبة محمولها مستغرق. وأنّ القضايا الكليّة محمولها مستغرق في موضوعها أيضاً. لكن الاستفراق في الأحكام السلبية ليس استفراقاً بمعنى حلول الصفة والمحمول في الموضوع. إنّما الاستفراق فيها يعني نفي الصفة بأكملها عن الموضوع^٧.

وقد طلع هاملتون في العصر الحديث برأي مفاده أنّ دارس المنطق ينظر إلى مسألة الاستفراق وهو يفكر في أنّ للموضوع والمحمول كمّاً وأفراداً، وأنّ الحمل يتمّ سواء بالإيجاب والسلب، بأن تُدخل كلّ أفراد الموضوع أو بعضها، أو نستبعدها عن كلّ أو بعض أفراد المحمول، فالحمل يرتدّ بالنهاية إلى وضع صلة بين الأصناف^٨. ثمّ يخاص إلى التأكيد على ضرورة ذكر كمّ المحمول توثيقاً للدقّة والشمول. ومثاله: كلّ إنسان فاني، المحمول أعمّ من الموضوع، وعليه يجب أن نعبّر عن ذلك بالقول، كلّ إنسان هو بعض القانين. إنتقدت نظريّة كمّ المحمول من عدّة مناطق، حديثاً، ولم يلاحظ فيها غوبلو تجديداً، لأنّ نظريّة القياس الأرسطويّة القديمة تعتمد ضمناً في جريء منها البعد الماصدقيّ. وترى الاستفراق أحياناً من الوجهة الشموليّة، ويتجلّى ذلك في القاعدةتين الرئيسيّتين للسلمجستي وهما: أن لا يستغرق حدّ في النتيجة ما لم يكن مستغرقاً في المقدمات، وأن يكون الحدّ الأوسط مستغرقاً مرّة على الأقلّ في إحدى المقدمتين. ويعقّب غوبلو، بأنّ كلّ ما فعله هاملتون يكن بإظهاره أنّ محمول القضايا السالبة يمكن أن ينظر إليه باعتباره غير مستغرق^٩. وسبب ذلك أنّ رؤية

٧. Ibid., pp. 82 - 84.

٨. بلوي، المنطق الصوريّ والرياضي، ص ١٢٠.

٩. المرجع نفسه، ص ١١٧.

١٠. المرجع نفسه، ص ٢٧٧.

هاملتون رؤية ماصدية. بينما رؤية أرسطو مزيج من الماصدق والمفهوم. وقد اعتمدنا تعبير الاستفراق في الرؤية المفهومية، لذلك فإنَّ محمول القضايا السالبة مستفراق. وبيان ذلك المثال التالي: زيدٌ ليس مريضاً. إذا نظرنا إلى المحمول، مريض، من ناحية الماصدق وجدناه غير مستفراق، لأنَّ أفراداً آخرين غير زيد ليسوا مرضى. إنَّما المقصود النظر إلى، مريض، من ناحية المفهوم، والتحدُّث عنه باعتباره منفياً بأكمله عن الموضوع. ولا مجال للكلام عن الكمِّ القابل للعدِّ، فالمعاني المجردة لا تُحصى وهي تحمل حلولاً ومفاهيم على الموضوع أو تنزع عنه كلية^{١١}. وتظهر صعوبة التمييز بين البعد المفهومي والماصدقي في اللغة العربية، إذ تنعدم في هذه اللغة الرابطة في القضية أو ما يُسمَّى فعل الكينونة في اللغات الأوروبية. (To be) و (Être). وتظهر الرابطة عربياً بشكل مضر وضمني. ويرى غوبلو أنَّ هذا الفعل يحدِّد علاقة ما بين: (س، عالم) و(س، مريض) مثلاً. ويقيم نسبة بين فلان وصفة تُحمل عليه^{١٢}. أي إنَّه يجعل الموضوع يؤخذ في الاستفراق بالمحمول نفيًا أو إثباتًا من الناحية الصوريَّة. وربَّما كان لفعل الكينونة عمل مادّي، لكنَّه يخرج عن طبيعة بحثنا. واتَّصحت الرابطة عند هاملتون، الذي جعلها محور النظر إلى القضية من ناحيتي المفهوم والماصدق. إذا فُسرَّت القضية من جهة المفهوم فإنَّ الرابطة تعني أنَّ الموضوع مأخوذ في الإستفراق بالمحمول. - أي يحلَّ المحمول، الصفة، في الموضوع. - وإذا فُسرَّت القضية على أساس الماصدق، فإنَّ الموضوع يكون متضمنًا في المحمول. - أي يشتمل المحمول على الموضوع، شمول الصنف على أحد أفرادهِ^{١٣}.

وهذا الاستطراد مردّه تبيان صعوبة توضيح أحد البعدين في القضايا المنطقية التي تُكتب باللغة العربية. فالواجب تحليل التصوُّر وإبراز الرابطة الضمنية والمضمرة تسهلاً لتقويم عملية ربط المحمول بالموضوع استفراقاً أو شمولاً. وسنعمد على الرغم من صعوبة التقويم الموضوعي في هذا المجال إلى دراسة منطق الغزالي إحاطة بالمسألة وتركيزاً لما قدر المستطاع.

١١. المرجع نفسه، ص ١٢٠.

Goblot, *Op. cit.*, pp. 183 - 184.

١٢

Tricot, *Op. cit.*, pp. 108 - 109.

١٣

فليقسم البحث المفهومي والماصديقي بحسب المواضيع التالية :

١. خلفيّة المفهوم والماصدق في :

أ - كَمَل من المفردات والمصطلحات متغيرة متطورة بين كتاب وآخر.

ب - ربط الموضوع بالمحمول من خلال القضية.

ج - أساس العلاقة القياسية داخل كل كتاب من كتب الإمام بتبديدها وتعددها.

٢. نظرة الغزالي العامة للمسألة والنصوص التي صرح بها علناً، وحدّد فيها معنى

المفهوم والماصدق.

ولتبدأ المعالجة في المفردات والمصطلحات ، وهي كثيرة متنوّعة بعض الأحيان بين كتاب وآخر. وهذه الألفاظ خلفيات منطقية لا بدّ من الإلمام بها. فلقد استخدم الغزالي لفظة المطابقة في معظم كتبه. ويوحى هذا التعبير بنوع من التطابق والتساوي بين لفظتين أو لفظة ومعنى ، بحيث يتساوى الطرفان. وهذا التساوي نوع من العلاقة المادية الرياضية ، ممّا يخلج على المفردات النظرة إلى أفراد وفرة وكثرة متشعبة. وتعدّد الأفراد يبعث الخلفية الماصدقية التي تتساوى فيها دوائر الألفاظ والمعاني وتتطابق تبعاً لشموها على حدود معينة. ويعلمنا غير التطابق بعلاقة الأفراد غير المتساوين ، أي بحضور الأكبر والأصغر بينهم. وتنمّق الخلفية الماصدقية خلفية لغوية ؛ إذ إنّ اللغة العربية غنيّة بالترادفات المعبرة عن أفراد مشخصة. بحيث يكون للفرد المشخص ، سواء أكان إنساناً أو حيواناً أو جاداً ، مجموعة من الأسماء الكثيرة المعبرة عن معناه. فالأسد هو : (الليث ، الغضنفر ، الهزير ، السبع) . ويدخل الترابط الجدلي بين طبيعة تصوّر علاقة التطابق المنطقية ، ماصديقاً عند الغزالي ، وبين طبيعة التركيب البيوي للغة العربية ، ويحدث الفعل والتفاعل بينهما. وإذا لم تكن علاقة الحدود علاقة تطابق فهي علاقة تضمين وتضمن. ويُعبّر التضمن عن الشمول الماصدقي ، ويوحى بأنّ اللفظة متضمنة في معنى أشمل. فينشأ من ذلك تصوّر أعمّ وتصور أخصّ ، وتصور كليّ يحتوي على الجزئيّ ويشمله. ويستهلك التضمن والتضمنين أصولياً ، إذ يقول أبو البقاء : « ... وجاز تضمين اللازم المتعدّي ... »^{١٤} . فيتزل

التعريف منزلة دخول اللازم في التعدي، أي إن التعدي أشمل وأوسع دائرة وأفراداً من اللازم.

واستعمل الغزالي مصطلحين مختلفين في كتبه ليعبر عن مفهوم منطقي واحد. فاستخدم، مثلاً، لفظ المعين في «الحكّ والمستصفي»، ولفظ الجزئي في الكتب الباقية. وعلى الرغم من التشابه الظاهري في معنى ودور التعبيرين، إلا أن لكل تصور منها دلالة وأبعاده. فالمعين يشير إلى العين المحددة، وهذا عمل الاسم في اللغة العربية، وهو وضع الحدّ المفرد في المنطق. ممّا يؤدي دور البعد الماصدقي القائم على تصور الأفراد المتعيّنة المشخصّة المتعدّدة. فبيني المنهج، إذاً، على أساس اندراج الأفراد بعضها فوق بعض، بحيث يشمل أعمّها أخصّها. فالمعين ليس سوى التصور المفرد للموجودات، وهو الركن الأساسي في البعد الماصدقي. ولا تطال لفظة التعيين غير الفرد المشخص، أي ذلك الواحد المفرد. ويقابل هذا التعبير، الجزئي، الذي يقع موقع البعدين: بعد الجزء، الفرد المشترك مع غيره في تكوين الكلّ. ومن ثمّ قدره ذاك القطع من المعنى الشامل، فالخلفيّة ماصدقيّة.

والبعد الثاني يُفهم منه الجزء المشترك بمفهوم أو صفة، أو الحمل المستغرق في القطع والجزء. وإذا عدنا إلى تعبير الجزء نراه ذا مصدر أرسطويّ أساساً. فليس مستهجناً أن يتوقّف به المفهوم والماصدق يتداخلان معاً في إخراج دلالاته. ولا عجب أن يخدم الجزء البعدين ويوحى بهما. وهكذا يتعدى تعبير الجزء تعبير التعيين، فيتعبّد الأخير بمحدود تصور الفرد وحسب. ويتسع الجزء ليُحسن تصور الشركة في مفهوم اللفظ، أي اشتراك المعنى في جزء من الصفة. ومن ثمّ عدم استغراق الصفة كلياً في المعنى.

استعمل الغزالي أيضاً تعبيرَي المطلق والكلّي. والإطلاق اصطلاح ورد في كتب الغزالي ذات الاتجاهات الإسلاميّة الواضحة، مثل: «الحكّ والمستصفي». وهو يحمل في معناه العموميّة، لكنّه استثناءً يكتسب البعدين المنطقيين: بعد مفهوميّ وآخر ماصدقيّ. ولعلّ الإطلاق، لغويّاً، يدلّ على التجريد وعلى الواحد غير المعين^{١٥}.

وقد قلنا استثناءً لأننا لحظنا في تحليلنا للمفردات حتى الآن أن معظم تعابير الكتب الإسلامية ذات بعد ماصدقيّ.

أما الإطلاق فيوحي بحمل الصفة وتميمها وإطلاقها على المعين، مما يندم البعد المفهوميّ. ويبقى الإيماء والتأويل المفهوميّان ضعيفين أمام تفسير معنى لفظ المطلق لغويّاً. فهو يدلّ على غير المعين، أي اسم الجنس الذي يشمل عدّة معيّنات. ويتلاءم اتجاه اللفظ مع البعد الماصدقيّ وخلفيّة الإمام التي وردت في كتبه ذات الطابع الإسلاميّ. بينما يُعبّر اصطلاح الكلّيّ عن الكلّ المجموع الشامل للأفراد. والكلّيّة لغويّاً هي الصالحة لقبول الكثرة. فالبعد الذي تقدّمه اللفظة بعد ماصدقيّ، بينما الكلّ في اللغة الأوروبيّة، (Tout, All)، يستخدم بمعنيتين: الجمع والشمول الماصدقيّ، ومعنى المأخوذ في الاستفراق كليّاً بصفة ما. وجاء العامّ والخاصّ في كتب الغزاليّ مائلاً للكلّيّ والجزئيّ وردبهاً لها. وعلاوة على الفرق بين هذه المعاني فإن اصطلاح العامّ والخاصّ اللذين وردا في مجال المعاني الإسلامية عتيراً عن التصوّر الماصدقيّ المنطقيّ. وتسخ اللغة العربيّة عليها سمة دلالتها وبنيتها، مثلاً تنزلها الأصول الفقهيّة مترلة ألفاظها وعلومها، كما سيّضح في الفصل الثالث من هذا الباب. ويدلّ العامّ على الشمول، فالعامّ يشمل أعياناً ويطلق ذهنياً تعبيراً عن الأفراد. ويعني العامّ في العربيّة الرهط والقوم^{١٦}. وكل هذه الأمور ليست سوى تصوّرات ماصدقيّة تنظر إلى المعاني والألفاظ من خلال رؤية الأفراد المشخّصة وما يجمعها أو يعمّها. أما الخاصّ فيأخذ سبيل التصوّر الشخصيّ المفرد. وترد رؤية الموجودات المفردة إلى خلفيّة التصنيف الماصدقيّة. ولهذا نجد الكلّيّ والجزئيّ ربّما حملا في معانيها إمكانيّة تصوّر حدود مستفرقة وحلول الصفة أو الحمل في الكلّ. بينما العامّ والخاصّ يركبان مركب البعد الماصدقيّ بوضوح.

ولم نخلُ مصطلحات الغزاليّ من السمة المفهوميّة، فلقد استعمل ألفاظ الذاتيّ واللازم والعرضيّ، وكلّها تنمّ عن الصفة والحمل والمفهوم المقومّ للشيء أو غير المقومّ. - أي الصفات الجوهرية والعرضية - وترتدّ هذه المصطلحات إلى ابن سينا وأرسطو، فهي، إذأ، من طبيعة التصوّر المنطقيّ اليونانيّ. وبهذا يمكن الإقرار

باختلاط الطابعين الماصدقيّ والمفهوميّ في مصطلحات الغزالي بحسب الشروح التي قدّمت. ويسلك الغزالي في لفظة الجنس مسلك ابن سينا والمناطقية. ويشيع التعبير في معنى الكلّي الذي يضمّ أنواعاً عدّة أو أشياء كثيرة؛ فهو ماصدقيّ. كما يرى الغزالي، في غير موضع من كتبه، أنّ الجنس يفيد الجواب عمّا هو. وبهذا يعطيه بعداً مفهوميّاً، فتصوّره بدور ماهيّة الشيء، ويفيد جواب السائل عن الشيء. ولم يكن الجنس في هذا الفهم الماهويّ من نبعات معاني الغزالي الخاصّة، بل كان امتداداً للمدرسة اليونانيّة عبر ابن سينا. ويمكن التذكير أنّ البعد المفهوميّ يعود امتداده إلى خارج مفردات الغزالي الخاصّة ومعانيه الإسلاميّة. ولاسيّما إنّ اللغة العربيّة ورد فيها اسم الجنس واسم العلم، لكنّ هذا التقسيم بقي من الوجهة المنطقية ماصدقيّاً. فاسم العلم يدلّ على الفرد المعين، ويخصّ الشيء المفرد، مثل بيروت، أو المعنى غير المقصور على الفرد. إذ ينطبق على أفراد كثيرة مثل رجل^{١٧}. أمّا اسم الجنس فهو صفة أو صورة تطلق على فرد معيّن ثمّ تشمل أفراد جنسه مثل قولنا (صاحب اللبد)، فهي صورة تمثّل صنف الأسد كلّهُ، وتنطبق على كلّ فرد من أفرادهِ^{١٨}. ولهذا قيل إنّ التقسيم اللغويّ أقرب إلى البعد الماصدقيّ منه إلى المفهوميّ الحلوليّ. فاسم الجنس ينطلق من الفرد وصفته ويعتمد على الأفراد، فالصفة الكلّيّة للأفراد تبقى خاصّة وملحقة بتصوّر ماصدقيّ أساساً.

وإذا انتقلنا إلى معنى الحمل والمحمول وما يقال عن الشيء، بمعنى قاطيفوري، نجد أنّ التعبير قد ورد عند ابن سينا والفارابي، بل هو استمرار لفكرة أرسطو وكلامه عن الحمل والمقول. وما يحمل أو ما يقال يعني حمل الصفة وحلّوها في جوهر ما، فالبعد المفهوميّ واضح وبيّن. لكن ليس من الضروري أن يكون المسلمون وقبلهم أشياء أرسطو قد جعلوا الحمل يدور حول البعد المفهوميّ. فربّما فهموا الحمل عمليّة تضمين وشمول. وخصوصاً عندما جعل المسلمون التركيب القياسيّ يبدأ بالمقدّمة الصفريّة، كما ذكرنا في الباب الأوّل. فاعتمدوا بذلك التسلسل التصنيفيّ للأفراد، إذ

١٧. حسن، عباس، النحو الوافي، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠، ج ١، ص ١٩٨ - ٢٠٤.

١٨. المرجع نفسه، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

يدخل الحدّ الأصغر ضمن الحدّ الأوسع ويكون أحد أفرادهِ، والحدّ الأوسع هو الأوسط في الصغرى. ثم يتتابع التدرّج الكميّ في المقدّمة الثانية الكبرى، فيلج الأوسط في المحمول أو في الحدّ الأكبر، مكوّناً أحد أفرادهِ. ولم يكن هذا التسلسل قد ورد مخشوائياً، إنّما عبّر عن خلفيّة تداخل الحدود بمعقها المنطقيّ، وبكيفية تصوّرها وتصديقها عند المسلمين والغزالي. لأنهم استوعبوا الاستدلال من خلال أرضية الأفراد والمشخصات وما يجمعها من صنف أو جنس شامل. وتمثّلوا على هذا النحو لفة وطابعا ذهنياً. فإذا كانت لفظة الحمل بمعناها المنطقيّ الأساسي ذات بعد مفهوميّ، تعني حلول المفهوم في الموضوع، فإنّ الحمل عملياً عند الإمام كان للتعبير عن الحد الذي يشمل الموضوع. وكان المسلمون واضحين في دور الحمل وفي فهمه وترتيب مقدّماته القياسية. وأعطوا هذا الحمل دوراً وبعداً وفهماً ماصديقاً. ظهر في استدلالهم كافّة وفي أعمالهم على الصعيد الإجرائيّ خلال الحكم الدينيّ.

واستبدل الغزالي كلمة الحكم بالمحمول في كُتبه ذات الصبغة الإسلاميّة الواضحة. واصطلاح الحكم يعني منطقياً القضية برمتها، كما يرى غوبلو، بحيث يجعل هذا الأخير للحكم ناحيتين ماديّة وصوريّة. وما يعنينا هنا الناحية الصوريّة التي تدرس تقرير الحكم وصورته الجوهرية، كما تتفحص علاقة الإيجاب والسلب في عملية الحكم. ويستشهد غوبلو بكتاب «كانط» (نقد العقل المجرّد). ولا سيما إنّ كانط جعل الحكم يقوم على الأسس التالية: الكيفيّة أو الكيّة أو الإضافة أو الجهة. ويُشدّد غوبلو على الحكم من الوجهتين الكيفيّة (السلب والإيجاب) والكيّة (الكليّ والجزئيّ). ثمّ يشير إلى نوع الأحكام رابطاً إياها بكيفية الحمل إثباتاً أو نفيّاً^{١٩}. وبهذا الربط يتحدّد دور المحمول في إثبات الحكم أو نفيه، ويتحدّد شمول الحكم على كلّ أفراد الموضوع أو على جزء منهم. ولم يرغب غوبلو في النظر إلى الحمل وإلى الحكم برمتهم على أساس التضامن، بل على أساس حمل الصفة إثباتاً أو نفيّاً^{٢٠}. بمعنى أن يكون المحمول مستغرقاً أو غير مستغرق، لأنّ تحليله لحدود المنطق مفهوميّ البعد. ولم يأخذ الغزالي بهذه الشعاب في استخدامه اصطلاح الحكم، إنّما كان منفعلماً ومأخوذاً

بالتعيرات الشرعية. إذ الحكم «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»^{٢١}. فالحكم هنا يعني إسناد معنى لآخر بفرضية القطع والبت والتقوم والحفظ. وسيأخذ هذا المعنى المنزل طبيعة الأمر والمأمور، والواجب والتكليف. والحكم يعني «القرار إسلامياً، فيمكن أن نقول إنه يقصد القضية المنطقية الإسلامية صدقاً، تحت حتمية التكليف الشرعي». ولا وحشة أن يعطي موضع إطلاق المفهوم على الموضوع أو المحكوم عليه. فيتكلف إطلاق الحكم كلفة عملية الحلول المفهومية. لكننا بغية تسديد الصواب نتعدى تفسير الحكم ونجول في فسحات تحليله. فنعثر على تركيب منطقي، لا يرغب في بلوغ الفكر التحليلي والخلفية التصورية المجردة، ولم يكن مراده البياضية والإنسانية. إنها كان الحكم لديه تعبيراً بارزاً يؤدي دور المحمول تحت ضرورات واعتبارات أملت أفاظ الفقهاء وتعبيراتهم. فالحكم اصطلاحاً لم يذهب لحيز الخلفية المفهومية ولم يكن مقصود الغزالي ذلك. لذا انحصر الأمر في التعبير الإسلامي اسمياً، وبمضمون الفكر معنوياً. وقد حلّ الحكم مكان اللفظ المنطقي التاريخي المهود (الحمل). ولا غبار على هذا التحليل، لأنّ كلّ نقض له يؤكد وجود البعد المفهومي عقلياً يتنافى مع طبيعة المفردات اللغوية العربية، وحال تصور مناطق المسلمين للحدود. ونجدد الإشارة إلى أن تعبير الحكم والمحكوم عليه الإسلاميين رافقها مصطلحات تجانس فهم دورهما، كالمطلق والعام. وكنا حللنا معنى الإطلاق وحدود اللفظة توصلنا إلى القول بوجود خلفية مفهومية ضمن حدود إطلاق الصفات الإسلامية. وإن الإطلاق ليس سوى الحكم الديني الشمولي أيضاً. وكذلك العام العبر عن عمومية الحدّ وشموله على الأفراد. ممّا يثبت الرأي بأنّ الخلفية النفسية والتصورية للغزالي يمكن أن تكون مزدوجة. وأنّ الإطلاق والحكم والعمومية تعابير دينية لها ارتباطها ببعد مفهومي من زاوية النظرة إليها كصفات تطلق وتحلّ في الموجودات، في إطار إطلاق الحكم وإثبات المعنى الإلهمي على الموضوع وضمن صيغة التكليف. لكن الجامع في عملية الازدواج هو الانطلاق من المشخص خلال خلفية الشمول الماصدقيّ أو حمل الصفات والتكليف الشرعيّ. فالإثبات يقع على الحدّ الآخر أو على بعضه، والرؤية محصورة في نطاق الموجودات المفردة

والمشخصة . والحكم والتكليف يحلّ في الفروع والأفراد وفي الخاص . ونشير إلى أنّ الغزالي ومن قبله ابن سينا أعارا المشخص أهمية ، وقد ذكرنا عرضاً ، من قبل ، ارتباط النظرة الكمية العددية بالماصدق ، كما يرى المناطقة المحدثون .

وإذا تويع تحليل بعض مصطلحات الغزالي فإننا نجد الحلفية الكمية واضحة طاغية ، ممّا يزيد في استمرارية ورجحان البعد الماصدقيّ في مصطلحاته . مثال ذلك : تعبير القياس والميزان اللذان استخدمنا ليعبراً عن استدلال معين . والقياس لغوياً من قاس وقدر^{٢٢} . والقدر والقياس ربّما كانتا معادلات كمية ، والميزان يُقصد به التساوي الكميّ والمقدار الكميّ^{٢٣} . وهذا ما يؤيد البعد نفسه ومن ثمّ الحلفية الماصدقية الظاهرة . وأدّت ألفاظ القسطاس والميزان قسطها الوافي في المفاهيم الدينية . وربّ معترض بأنّ القسطاس الذي توزن به المعرفة لا يقتصر في دلالاته على المفردات الكمية ، وإنّما هو إشارة إلى تعادل بين الاستنتاج والأصل . وأنّ هذا التعادل ليس سوى التساوي الكيفيّ في الأحكام بحسب الاجتهادات الدينية . ممّا يسحب الأرضية المكرّسة للبعد الكميّ وللنظرة العددية . وجوابنا أنّ هذه الأحكام بخصوصها في التساوي الكيفيّ والتعادل بين الأصل والفرع بواسطة العلة لم تغيب عن تفكيرها النظرة إلى الأشياء من منظار المشخصات والمفردات المتمايزة ، التي تنتظم حكماً وتنضوي تحت العموم . فلكلّ شيء خصوصيته المفردة المشخصة ، (الخمر ، البرّ ، الأمة ، الخ) . وعندما تدخل هذه المفردات المشخصة في حكم الأصل أو الفرع تشكّل حالاً كيفية . لكنّ تحليلها يبقى ، كما ذكرنا . وعندما نظاً بمجموعة القياس يكون محور المصطلح والتفكير لعملية التعادل فما بينها التساوي الكميّ .

والمستبع تحليل مفردات الغزالي يقف أمام مصطلحيّ الإيجاب والسلب . وهذان المصطلحان ليسا من نتاجه ، بل هما امتداد من ابن سينا والغارابي وأرسطو . وقد كافأهما جنباً إلى جنب بمترادفين آخرين ، هما : الإثبات والنفي . وإنّ الإيجاب والسلب إشارتان رياضيتان تعبيران عن أبعاد كمية . فبمزم الإيجاب إلى الفعل الموجب والموصل ، أي إلى دخول حدّ ضمن آخر بمعنى الشمول . والسلب إلى فعل النقصان ،

٢٢ . المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .

٢٣ . الكهوي ، الكليات ، ص ٢٩٢ .

أي إلى إبعاد حدّ عن أفراد أخرى، بمعنى الشمول السلبّي. وإذا اعترض معترض: أنّ تعبيريّ الإثبات والنفي يوحيان بالبعد المفهوميّ، لأنّها يعنّيان بوضوح الحكم بثبوت شيء على آخر^{٢٤}، أو نزعه عنه، وأنّ هذا الإثبات يتدبّر بالحلول وبحمل الصفة، ولّا يوحى بخلفيّة غير ذلك، لكان الردّ: إنّ ذلك إذا صحّ فإنّ الغزالي لم تخف عنه نظرة البعد المفهوميّ. لكن الأرجح أنّ هذين المصطلحين استعملّا في الكتب ذات المعاني الإسلاميّة، وقصد بهما غرض دينيّ وليس عمل عقليّ منطقيّ. ومؤدّى ذلك الغرض، التعبير عن حمل الحكم الشرعيّ وإثباته أو نزعه، وذلك بتزع الحكم عن الموضوع أو العكس. وليس بفرضيّة الخلفيّة الفهوميّة التي تنظر إلى المحمولات مجردات تحلّ في الموضوع. بل بهدف التعبير عن إثبات حمل الحكم أو نفيه، ومن ثمّ إثبات الأصل المنزّل. وضمن هذا الإطار خرج وتداول الغزالي هذين المصطلحين على الأرجح. ولقد غرّز الإثبات المفهوميّ في مؤلّفات أرسطو، مصطلحاً أكّد حمل الصفة، ولا بدّ قبل أن نهي حديثنا عن الألفاظ وأبعادها الفهوميّة والماصدقيّة من أن نتعرّض لخلفيّة التعريف عند الغزالي. وكان أن تبيّن أنّ الإمام يورد رأياً متكاملأ في التعريف، جمع فيه التعريف بالحدّ والرسم واللفظ. وإنّ نظرتّه تكاملية أو مزجية، اجتمع فيها رأي أرسطو والمسلمين. ولا بأس من التوسّع قليلاً في الشرح.

فلقد رأى أرسطو في التعريف إنّه البحث عن الماهية وهو غاية التصوّر. والوصول إلى الماهية يعني الوصول إلى المفهوم. ويتمّ تمييز هذه الماهية بتعريفها. بينما نرى التصنيف ذا بعد ماصدقيّ، فعبره تتمّ عملية تمييز الأجناس. ويرى بعضهم أنّ التعريف بالحدّ، ولو أنّه يقدّم الجنس، أي يبدأ تحدّيده بالتصنيف الماصدقيّ، إلا أنّ هذا الجنس يحمل مسبقاً صفاته. فهو جنس ما يمتلكه من صفات المعرّف^{٢٥}.

والتعريف بالحدّ الحقيقيّ هو بذكر الماهية (الكنه)، أي الحصول على الصفات الذاتية، كما هي خلفيّة التذكير الأرسطويّ. ولعلّ تقسيم التعريف إلى تعريف بالحدّ التامّ والناقص، وإلى تعريف بالرسم التامّ والناقص، إنّها هي عناصر رواقية أو من صنع جالينوس مثلاً قلنا قبلاً. فهي، إذأ، من إنتاج أرسطو والمدارس اليونانية. وقد ركّز

٢٤. المرجع نفسه، ص ١٣.

فيها على الجنس ثم على الفصل أو الخاصّة، ومن ثمّ جاء التصنيف والبعد الماصدقيّ إلى جانب الصفات الذاتية ذات البعد المفهوميّ الأرسطويّ. وتبنت مشائبة الإسلام هذا التعريف ببعديّه بعدما أخذوه عن الشراح وتأثروا به. وأضاف البغداديّ تعريفاً ثالثاً، كما أضحى، في فصل الحدّ من الباب الأوّل. وحقيقة كلّ ذلك أنّ مشائبة المسلمين لم يخرجوا عن الفهميّين والبعديّين للتعريف، وأنّ نظرهم كانت ماصدقيّة، إلى جانب آثار النقل عن أرسطو بأبعاده المفهوميّة. لم يقبل الأصوليون المسلمون فكرة التركيب من الجنس والفصل أو من الجنس والخاصّة. واعتبروا أنّ هذا التركيب المنطقيّ يقوم على أساس فكرة الهيولي والصورة. ولم يروا في تصوّر غير الحدّ الشارح للاسم. وكانت خلفيّة نظرهم الفرد المشخص المفرد والمعنى المتزلّ. ومن ثمّ صورتها المنطقية متشابهة بالحدّ اللفظيّ، فكان الاتجاه الماصدقيّ جليّاً^{٢٦}.

جمع الغزاليّ مختلف الاتجاهات وراعى العمليّة المرجية، فكان من الطبيعيّ أنّ تحمل نظره للتعريف عدّة خلفيات منصهرة. وعلى خلاف ما حلّلناه سابقاً، من طبيعة مصطلحاته وما توجّه من ميل نحو البعد الماصدقيّ، فإنّه هنا يلمّ بالبعد المفهوميّ للتعريف مركزاً على ضرورة معرفة الماهية في الحدود. والماهية المكتملة لديه هي تلك التي تتحقّق فيها مجموعة الذاتيات المقومة للشيء. بل قال إنّنا لو تركنا بعض الذاتيات لما استطننا الإجابة عن الحدّ الحقيقيّ. فهو ينظر إلى الحدّ هنا من البعد المفهوميّ (Compréhension) الذي يذكر كلّ الصفات. فهل كانت هذه الرؤية طابع منهجه وأبعاده وخاصية توجّهاته، التي كرّست المنطق للمعاني الإسلاميّة؟ علماً أنّه ذكر في المستصفى استحالة تصوّر الحدّ الذاتيّ الحقيقيّ وصعوبة مناله لعدم حصر ذاتياته. فالأرجح أنّ الخلفيّة في الكتب ذات الطابع الإسلاميّ، كالحكّ والمستصفى، اختلفت ومالت نحو التشديد على الاتجاه الاسميّ للحدّ مع بقاء الدور الماهويّ له^{٢٧}. وقد استفاض الإمام في شروحه، وأبرز أهمية الألفاظ ودورها في شرح مجاز الكلام وغريب القرآن. ثمّ عمد إلى عمليّة المزج بين طلب الألفاظ وطلب المعاني^{٢٨}. فاجتمع لديه بعدا المفهوم والماصدق. ولن ننثني عن ترداد الرأي، بأنّ بعد

٢٦. الغزالي، المعيار، ص ٦٥. وص ١٧٢.

٢٧. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٠ - ١١.

٢٨. الغزالي، الحكّ، ص ٩٢.

المفهوم بشروح الغزالي في التعريف لم يكن سوى وعي لنظريات أرسطو عبر ابن سينا. نينا حقيقة النظر الإسلامي ودراسة المعاني وتصور دور الأجناس وتصنيفها كانت جميعها تحمل البعد الماصدقي الذي هو اكتمال لكل خلفيات المصطلحات والفردات وطبيعة التصور. بل إن تصور ذكر الجنس عند معظم الأصوليين لا يبدأ بالخلفية الماهوية المفهومية، إنما هو نتيجة فكرة التقسيم والتصنيف التي اعتمدها المتأخرون منهم. فكانت نظرهم إلى الماهية نظرة الوصول للجنس ذي البعد الماصدقي الذي يشمل الأفراد.

ولمّا انعطفنا إلى بحث خلفيات القضية المنطقية في كتب الغزالي ألفنا مجدداً استمرارية ما حللناه في الألفاظ والمصطلحات. فخلفية القضية المنطقية تتجه ثلاثة اتجاهات: يتجلى الأول في الخليل المشترك بين النظرة المفهومية والماصدقية، ومرده إثار القضية الأرسطوية والتأثر بها. أما الثاني فيتميز بالطابع الماصدقي الطاغبي على تصورات الإمام وتصديقاته. ويتبلور في الاتجاه الثالث البعد الإسلامي والخلفيات الاسمية. فبرز فيه الصفات موضع الأحكام، المأخوذة عن النظر الفقهي تارة، وعن طبيعة اللغة العربية التي تعتمد على الجملة الخبرية جمعاً بين مفردتين: مبتدأ وخبر، طوراً آخر. كما تبعد في الآن نفسه عن التركيب الماهوي المستند على التحليل التجريدي. ولقد تعرض الغزالي في جملة ما تعرض لتقابل القضايا في كنه المنطقية كلها، جامعاً النظر إلى الاسم والمعنى ولُبُعدَي المفهوم والماصدق. وكان أن ذكر عدة شروط لتحقيق التقابل وعلى اختلاف كتبه^{٢٩}. بحيث انطلقت في مجموعها من البعدين. أورد مثلاً: وحدة كل من الموضوع والمحمول في القضايا المتقابلة. إذ برز الماصدق مُشدداً على وحدة الاسم وحدود شموله في كل قضية. وانصرف المفهوم إلى التشديد على وحدة الحدود واستناداً على ماهيتها من حيث القوة والفعل والتساوي في الإضافة والزمان والمكان. والحال نفسها تنطبق على القضايا المعكوسة التي نزلت بكتب الإمام. واتّسمت في بعض شروحيها باجترار ما وصل المسلمين من مفاهيم أرسطو، بعيداً عن طبيعة تركيب القضية الإسلامية. فإنّ القوة والفعل والإضافة وغيرها من المعاني والمقولات مشددة إلى الماهية المجردة والمفهوم، وهي مقابلة

لتصوّر الشرح والمثابرة الإسلامية، كما رأينا. لأن تصوّر هؤلاء أتجه نحو اندراج الأجناس والأنواع. ونظر إلى أجزاء الحكم على أنه ارتباط بين مفردات تتوسّع شمولاً وتضيّق خصوصاً، فتميز بعضها من بعض، وتتداخل بعضها ببعض. وهذه النظرة الماصدقية مختلفة تماماً عن النظر إلى مفردات القضية من زاوية الماهيات. وترتّب تركيب الإمام بوجود البعدين في تصوّره وشروحه. يقول في المعيار، مثلاً: إنّ القضية ترتّب من حمل المحمول على الموضوع، والحمل هو الذي حكم فيه بأنّ معنى محمول على معنى^{٣٠}. ويحتّم أن يكون المعنى ماهية تحلّ، كما يحتّم أن يكون شمولاً. وتميل بعض الشروح نحو البعد المفهومي بشكل أوضح. فيذكر الغزالي «أنّ المحمول في القضية لا يخلو، أن تكون نسبه إلى الموضوع نسبة الضروريّ الوجود في نفس الأمر، كقولك الإنسان حيوان...»^{٣١}. وضروريّ الوجود عند مثابرة الإسلام هو التحديد الحقيقيّ الماهويّ. أي إنّ الحمل يقال استناداً إلى الماهية والبعد المفهوميّ، بحيث يحلّ الحمل في الموضوع حلولاً. فيشكّل ماهيته وصفاته الجوهرية والعرضية. ويورد الغزالي في قوانين عكس القضايا المنقولة عن ابن سينا، ومن ثمّ عن أرسطو، شروحاً توجي بعض الأبعاد المفهومية. في مراعاة الكيفية الواحدة في العكس اتجاه مفهوميّ، وفي شروط استغراق الحدود نظرة مفهومية أيضاً. ويقابل هذا الميل المفهوميّ بالشروح ظهور مقاطع واضحة البعد الماصدقيّ. والذي يُعتبر أصيلاً في طبيعة المنطق المشائيّ، ومتوافقاً مع بنية المفردات والتركيّب اللغويّ العربيّ. وتنجاب تصوّرات الإمام على ضوء شروحه لتركيّب القضية التي يقول فيها: «المعاني المفردة إذا ركّبت حصلت منها أقسام... ويُسَمّى قضية...»^{٣٢}. وهي ترتّب في المعيار من مفردتين خبر وعبر عنه^{٣٣}. وتتألف في المحكّ من «أحكام السوابق المعاني المؤلفة تأليفاً... فإنّ هذا يرجع إلى تأليف القوّة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين...»^{٣٤}. ويستخلص من كلّ ذلك تصوّر تركيب القضية، المستند على فكرة استقلالية المفردات. فالمفرد المشخص هو العنصر الأساسيّ في اللغة العربية، والجملعة

٣٠. الغزالي، المعيار، ص ٧١.

٣١. المصدر نفسه، ص ٧٨.

٣٢. الغزالي، المقاصد، ص ٥٣.

٣٣. الغزالي، المعيار، ص ٧١.

٣٤. الغزالي، المحكّ، ص ٢٣ ومقنّمة المنصفي، ص ٢٣.

تركّب من خبر ومخبر عنه فيها . فيكون للمشخص دورٌ في أحد الجزئين ، من إحدى الجمل ، أو في كليهما .

وتكاد تختفي التحليلية التي يكون موضوعها مأخوذاً في الاستغراق بالصفة ، وبالحمل المأهوي المجرّد . فإنّ العربية تزخر بلفظة إنسان وأسد وطاقير . لكنّها تفتقد إلى لفظة الإنسانية والأسدية والطاقيرية . ولهذا يقال إنّ ما كان نقلاً عن أرسطو يبرز فيه المفهوم ، وربّما الماصدق . أمّا ما كان من طبيعة اللغة العربية فهو محصور ضمن إطار تصوّر عناصرها وتركيبها . فلا عجب أن تصبح القضية الأرسطوية التي تتألف من موضوع ومحمول تركّب في الاسم والمعنى العربيين من الصفة والموصوف والحكم والمحكوم عليه . وهذا التغيّر في التعبيرات عن عناصر القضية يبرز خصوصيتها العربية . وجمعها بين المفردين المشخصين . فالبعد واضح الاتجاه الماصدقيّ ، والتركيب يتأسّس على التصنيف الاندراجي والحدّ الذي يشمل الآخر . وظهر البعد نفسه خلال عرض الغزالي لانقسام القضية إلى شخصية وغير شخصية ومقيّدة ومهملة . فالشخصية توحى بذلك الشخصيّ المفرد . والمقيّدة تنبئ عن القضية التي يحدّها سور كلّي أو جزئيّ ، وفيها يعبر عن طبيعة تكوين الحمل وشموله على كلّ الموضوع أو بعض أفرادها . وهذا ما سارت عليه المشائية الإسلامية . وليس التقيّد لديها - المشائية - سوى التعبير عن سعة الشمول أو انحصاره . وقد اندفعت في القضية . بعض الأحيان ، تمايز « العام » و « الخاص » و « الأعم » و « الأخص » وعمومية الموضوع أو خصوصيته^{٣٥} . وليست في وثاقها الأصوليّ إلاّ دليلاً آخر على الخلفية الماصدقية التي تنظر إلى تداخل حدّيّ القضية من خلال عملية التضمّن والشمول ، الأعمّ والأخصّ . وكان الغزالي قد صدّر كتاباته ، أنّ المحمول يجب أن يكون أعمّ من الموضوع حتّى يشملها . وقدم أمثلة تؤكد النظرة هذه ، فقال : الإنسان حيوان ، وليس كلّ حيوان إنساناً^{٣٦} . كما اعتمد المفرد المشخص في قضاياها ذات المحمولات الاسمية أو الصفات العرضية . مثل الإنسان أبيض ، والإنسان كاتب . وبالرغم من هذه الأمثلة راعى الجانب المفهوميّ في أكثر مسار تحليلاته . ولاسيما تقيّده بشروط التقابل

٣٥ . الغزالي ، المعيار ، ص ٦٤ - ٧٩ .

٣٦ . المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

والعكس التي ورد الحديث عنها ونسبت إلى المصادر الأرسطوية .
وتوارد تعبير الإطلاق العامّ والإطلاق الخاصّ في جملة مصطلحاته .
وللمصطلحين إلى جانب خصوصيتها الدينية بعد ماصدقيّ . فالمطلق العامّ يُقصد به
الأكثر شمولاً ، أمّا الخاصّ فهو الأضيق شمولاً . كما أنّ لها بعداً مفهوماً باعتبار أنّ
لفظة الإطلاق تعني حلول الحكم ، ذي المعنى الإسلاميّ ، في الموضوع أو الفرع . ولم
تكن تقسيمات القضايا عند الغزاليّ بنايئةً عن امتزاج الخلفيتين وطفنان الأرضية
الماصدقية . فلقد استقامت القضايا المعيّنة في المحكّ والمستصفيّ^{٣٧} . وهي القضايا
الشخصية نفسها التي تحدّثنا عنها . ورأى الإمام من خلالها الأفراد المعيّنة والمنفصلة ،
التي ترتّب فتكوّن القضية . ولا بدّ هنا من المفاضلة بين الشخصيّ ، الجوهر الفرد ،
عند أرسطو الذي حلّناه في المقدمة المنطقية ضمن البعد الفهميّ ، والشخصيّ المفرد المتأثر
بطبيعة اللغة العربية وبالنظرة الاسميّة والماصدقية . وقد وضّحنا الأمثلة وخلفياتها . أمّا
النظرة الأرسطوية فترى في الجوهر الفرد وجوداً يقبل الحمل ، ولا يحمل ، أي يكون
في موضوع ولا يقال على موضوع . والاستغراق بيّن في هذه النظرة . بينما لم يذكر
الإمام قضية تأخذ هذا المهرى . لذا يختلف الدور الإجرائيّ في تركيب كلّ قضية ،
فالغزاليّ والمشائبة الإسلاميّة تيمّم فكرها إلى الشخصيّ المفرد ، وإلى العامّ من الرؤية
الماصدقية الشمولية .

أمّا في الجانب الإسلاميّ من القضية المنطقية وخلفياتها فظهرت التعابير الدينية في
كتب الغزاليّ منذ المعيار . وتجلّت في المحكّ والمستصفيّ . وبرز تعبير الحكم والمحكوم
عليه^{٣٨} ، مكان المحمول والموضوع مثلاً . ويوحى التعبيران بخلفية الحمل المنزل والحلول
الدينيّ . فهل لهذا بعد مفهوميّ ، بمعنى حلول المفهوم المجرّد في الموضوع ؟ أم إنّ
المسألة محصورة في الأمر الإلهيّ فقط من دون المجرّدات .. وإطلاق الأمر الإلهيّ
على الموضوع ، « إنّما سُمّي حكم الله على لسان الفقهاء ... »^{٣٩} . ومن هذه الزاوية ،
يمكن التمييز في المسألة بين البعد المفهوميّ والمفهوم الدينيّ . ولهذا نقول إنّ البعد

٣٧ . الغزاليّ ، المحكّ ، ص ٢٤ .

٣٨ . الغزاليّ ، المعيار ، ص ٧١ - ٧٢ . والمحكّ ، ص ٢٤ .

٣٩ . الكهويّ ، الكليات ، ص ١٥٧ .

المفهوميّ للحمل في القضيةّ جاء في الكتب الإسلاميّة ضمن إطار حمل الأصول على الفروع ، بوضوح من دون إضمار^{٤٠} . والمتعمّق الفطن في تحليل الأحكام وطبيعة القضايا الإسلاميّة يجد نوره الفردات العربيّة وخاصيّاتها . ويُدرِك أبعاد تصوّر الأفراد المشخصّة؟ فلا يستطيع عزل الخلفيّة الماصدقيّة . ومثال ذلك التحريم ، الذي يقع على الخمر ويتقل إلى النيذ وغيره من المسكّرات وأفرادها . لذلك قلنا إنّ البنية الداخليّة للألفاظ والحدود وتركيباتها هي من صميم الفهم الماصدقيّ . حيث يكون النيذ فرداً مشخصاً وجزءاً من الخمر الذي حلّ به التحريم الدينيّ . والربا هكذا والمطعم والأمة ، وكلّ أمثلة الإمام الفقهية وقضاياها^{٤١} . وليس غريباً أن يسترسل الغزالي في مصطلح المطلقة العامّة والمطلقة الخاصّة مكان القضية الكليّة والقضية الجزئية . فإنّ كلّ اصطلاح يعبّر عن بعد منطقيّ . إذ الإطلاق على ما شرحناه يقصد به حمل الحكم الشرعيّ وإطلاقه . فالبعد المفهوميّ انحصر ضمن حلول المعنى الدينيّ . أمّا العامّ والخاصّ فيشيران إلى الجانب الماصدقيّ . وهكذا امتزج في المصطلح الواحد البعدان . فاجتمع البعد المفهوميّ الدينيّ مع البعد الماصدقيّ الاسميّ ، الذي وسم مجموعة الأبحاث المشائيّة بخلفيته . والمهمّ هنا تسليط الضوء على امتزاج المعنى الإسلاميّ بالاتجاه الاسميّ . كيف عبّرت مصطلحات القضية في كتب الغزالي تعبيراً صادقاً عن هذا الامتزاج وهذه الخلفيّة .

وبهذا التوضيح سُفّه رأي الذين تحيّرُوا ورفضوا القول : إنّ المنطق المشائيّ اسميّ الطابع . فالإمام الغزالي أحد فلاسفته وخير معبّر عن المزج المنطقيّ فيه . وقد بقي البعد المفهوميّ لديه ، مصطلحات وقضايا ، محصوراً ضمن المعاني الإسلاميّة والنقل عن أرسطو . وانطلاقاً من هذا نرى ضرورة الفري والقطف في التحليل ، إثباتاً في الحجّة وإتماماً للمؤدّى . ولم تنحصر مسألة امتزاج البعدين في القضيةّ بهذين المصطلحين ، بل كان طابع تحليلها ومصطلحاتها الأخرى هو ذاته . فالإثبات العامّ ، والإثبات الخاصّ ، وكذلك النبي ، إنّما تصيب خلفيّة التوجّه والقصد والأبعاد . وكان جدول الصدق والكذب في القضايا المتقابلة والمعكوسة ، وعلى امتداد كتب الغزالي ، بالروح والفهم

٤٠ . المرجع نفسه ، ص ١٥٦ .

٤١ . الغزالي ، الحكمة ، ص ٢٥ - ٢٦ .

نفسيتها. والمنتصر بجدول الصدق في القضايا المتقابلة والمكوسة يجذب في تفسيرها إلى البعدين والخلفيتين. وبطوف متقللاً بين المفهوم والمصدق، فلكل نظره ومنظاره ورؤيته واتجاهه وخلفيته وأبعاده. ويمكن الحكم على المسألة من جانب أمثلة القضايا المطروحة في كتب الغزالي المنطقية. وليس من جانبها النقلي المتأثر بأرسطو فحسب. بحيث تضيء هذه الأمثلة نوعاً من الأبعاد والخلفيات، انطلاقاً من تحليل المفردات التي تركبت منها. إذ وردت أمثلة القضايا على نوعين: تأثر النوع الأول بآبى سينا والفارابي، وكان امتداداً لترجمة كتب المنطق الأرسطوية بأمتها وأبعادها. ومن ثم اختلطت الأبعاد في هذه الأمثلة مع مميزات المفردات العربية وجملتها، التي لا يمكن التهرب من طبيعتها، مثلما أشير إلى ذلك من قبل. وكانت أمثلة النوع الثاني مجموعة من المفردات والتراكيب الفقهيّة والدينيّة، التي أوحى الحمل الشرعيّ والمفهوم الدينيّ. لكنّها في عمقها الداخليّ ليست سوى مجموعة من المعاني المفردة المشحونة، وإذا حملت عليها الصفة فتحمل عرضياً أو اسمياً. وفي أحسن الأوضاع، تحمل تكليفاً شرعياً وإطلاقاً دينياً حلولياً.

وحمل الاستدلال زاد الحدّ والقضية أبعاداً وخلفيّة. وتفحص الغزاليّ القياس في كتبه، وفيه بلغ مقطعه وأقام حدّه وجمع فيه كمال جدّه. وقد اصطفتنا أثرين في القياس: أمداً في أولها أرسطو ببعديّ المفهوم والمصدق. وأنجز في ثانيها الإسلام لغته وعوده وطبعه وأحكامه. فكان المصدق في الشطر الاسميّ، وكان المفهوم في حلول الأصل الشرعيّ، حكماً شرعياً تكليفاً يطلق على الفروع ويحلّ في المفردات. وقد شكّلت أمثلة الغزاليّ في كتبه المنطقية الأولى مجموعة من التصوّرات تداخلت حدودها قياساً على أساس الشمول وتضمّن الأكبر للأوسط والأوسط للأصغر: مثل، الحيوان، والإنسان، والناطق. وكان أن جعل مناطق المسلمين بما فهم الغزاليّ ترتيب القياس يبدأ بالمقدّمة الصغرى، وليس ذلك مجرد مصادفة، إنّما يخفي خلفيّة العمق المنطقيّ عند هؤلاء ويرمز إلى نمط تفكيرهم. وهم الذين فهموا التضمّن وتداخل الحدود بعد تمايز عن أرسطو. وكنا ذكرنا في بداية هذا الفصل، أنّ تصوّر أرسطو لترباط الحدود بمجمله كان ماهويّ البعد. واستندنا في ذلك على تفسيرات بعض المناطق المحدثين. والحريّ بنا أن نسترجع صورة ترتيب أرسطو للقياس، كما رسمناه في المقدّمة. إذ إنّ البدء بالأكبر فالأوسط فالأصغر، ترتيباً لترباط حدود

القياس ، يعني بوضوح فكرة الحمل المفهومي وحلول الكلي مجرد الماهوي في الأصغر بواسطة الأوسط . بينا كان الأمر عند العرب والمسلمين وفي كل كتب الغزالي المنطقية الابتداء بالمقدمة الصغرى . وهذا الاستفتاح والاستصباح بالصغرى يعني التوجه نحو الفرع والمفرد. المشخص الذي يدخل في الأشمل منه . وليس هناك تفسير آخر لعملية الصعود من الأصغر . فتدرج الأصغر بالأوسط ثم بالأكبر^{٤٢} ، لا يفهم ضمن عملية الاستفراق المفهومية والحلول الماهوية ، بل يتخذ عملية استفراق المفرد بالأوسع منه معقلاً . وهكذا تتضح الأبعاد الماصدية في لب الترتيب القياسي المسلم ، وعند الغزالي خصوصاً . وكل هذه الأبعاد والتحليلات ترجع للبعد الفلسفي . فهناك المدرسة الأفلاطونية التي تنظر إلى المعرفة والمنطق من خلال الحلول ومدى استفراق الجزئيات بالمثال الكلي الماهوي ، وتمثل المثال حلولاً فيها - أي الجزئيات - . وهناك المدرسة الواقعية التي تبدأ بالمشخص المحسوس وترتقي إلى مجرد . واستناداً إلى أحد التصويرين يتركب المنطق في حقيقته وبنيته . والاهتداء بتحليل بنية القياس السلجستي الصورية وترتيبه يشر في الكشف عن خفايا جوانبه ، ويظهر ما استبطن الغزالي لاوعياً . كما يرمز إلى طريقة محاكمة الموجودات ذهنيًا . والمعانية أسفرت لنا عن طغيان الخلفية الماصدية على تفكير الغزالي والمسلمين . هؤلاء الذين نظروا إلى حقيقة الأشياء على أنها مفردات مشخصة ومرتبطة ضمن دائرة الأعم والأخص ، فكان وعيمهم العالم ضمن هذا التصور . ولذلك جاءت أقيستهم بأمثلتها وأشكالها وضروبها بالترتيب نفسه وأدرجها الغزالي على امتداد كتبه جميعاً . ولا يجوز أن يفهم من كلامنا أن المسلمين والغزالي قدّموا الصغرى لضرورة الماصدق . بل انضح الأمر لدينا في هذا العصر ، ورجحناه سابقاً بأنه عفوي وعلى مستوى اللاوعي أو اللامفكر به تحديداً ، انسجاماً مع خلفية التصور والتفكير عند هؤلاء ، وربما لم يكن سوى الرمز المعبر عن مكامن التفكير . وكان استعمال اللاوعي متأثراً بمدرسة التحليل النفسي^{٤٣} واللامفكرية بفوكو . وترى مدرسة التحليل النفسي أن الكثير من الأفكار والمشاعر لا ترقى إلى مستوى الشعور

٤٢ . الغزالي ، المعيار ، ص ٨٨ - ٩٠ . والحك ، ص ٣١ - ٣٢ . القسطاس ، ص ٤٠ - ٤١ . ومقدمة

المستصفي ، ص ٢٤ - ٢٦ .

٤٣ . يمكن مراجعة ، فرويد ، سيغموند ، التحليل النفسي ، وحياتي والتحليل النفسي ، وتفسير الأحلام ،

ومحاضرات في التحليل النفسي ، جميعها طبعت بمصر ، دار المعارف ، ١٩٦٠ وما بعد . . .

والوحي الواضحين، إننا يرمز إليها بمظاهر ووقائع مختلفة. ويرتّب على المحلّ الكشف عن مكانها وخلفياتها. ولا نجد منلوحة دون إسباغ هذه المفاهيم على البحث، لنستعين بها ترجيحاً وبلورة للأشياء. ولا سبباً إن الغزالي لم يعلن سبب ترتيبه القياس، ولم يرجعه إلى الماصدق.

وقد طغت النظرة الماصدقية على طبيعة الاستدلال القياسي وأحكام نتائجها. وذكر الغزالي، مثلاً، في معرض حديثه عن الاستنتاج من الأعم إلى الأخصّ أو بالعكس: أن نقي الأعمّ يؤدي إلى نقي الأخصّ، وليس نقي الأخصّ يؤدي إلى نقي الأعمّ^{٤٤}. والتحصيص في المسألة يوضح الشمول. إذ إن الأخصّ يندرج ضمن دائرة الأعمّ أي يشتمل الأعمّ على الأخصّ. إذأ، فالنقي الذي ينطبق على الكلّ ينطبق على الجزء الداخِل بهذا الكلّ لأنّه أحد أفرادهِ. أمّا النقي عن أحد الأفراد فلا يرتّب عليه النقي عن كلّ الأفراد. وسار تفسير الغزالي للاستدلال الاستقرائي المسار نفسه. وقد عبّر عنه في أكثر من موضع قائلاً: إن العلاقة بين المقدمات الجزئية والنتيجة العامة المستقراة من هذه الجزئيات هي علاقة شمول عام للأفراد: وهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلّي الذي يشمل تلك الجزئيات^{٤٥}. ويتحدّث في المعيار عن الموضوع نفسه وعن صعوبة تصفّح كلّ جزئيات الحالة الفقهيّة أو الحكم العام^{٤٦}. فهو ينظر إلى المسألة من زاوية شموليّة الجزئيات في الحكم العامّ أيضاً. ويتبادر لنا مرّة أخرى التشبّث في الانطلاق من الأفراد والحالات المشخّصة التي تجتمع في دائرة محدّدة. ولم يكن ذلك مغالفاً لأرسطو، إننا كان المعلّم الأوّل، كما لحظنا في المقدّمة المنطقيّة، ينظر إلى المسألة من خلال الكلّي الذي يحكم الجزئيات. وقد عبّر عن ذلك في أثناء تناوله الاستدلال الاستقرائي في التحليلي الثاني والطويقا. بحيث نقول إنّ خلفيّة المفهوم المزوجة بالماصدق بقيت بارزة في تعبيره. إذ نظر إلى أنّ هناك أسبقيّة كليّة وحملاً ماهويّاً يحلّ في الأفراد ويجعلهم ضمن الحكم العام. بينما الاستقراء عند المسلمين والغزالي تأصّل على التجربة وتصفّح الجزئيات المفردة الداخلة في الحكم

٤٤. الغزالي، المقاصد، ص ٨٤ - ٨٦.

٤٥. المصدر نفسه، ص ٨٩.

٤٦. الغزالي، المعيار، ص ١٠٢ - ١٠٣.

العام ، فانطلق من الأفراد وصولاً للحكم الشموليّ. وكانت النظرة الماصدقيّة طابع التداخل القياسيّ في شروح الغزاليّ، حتى في تلك التي اقترنت من المعاني الإسلامية. وقد حلّل الإمام حصول نتيجة القياس بالتقاء الحدّين الأصغر والأكبر عبر تعديّ الحكم إلى المحكوم عليه بواسطة الأوسط^{٤٧}. وهذا التعديّ على الرغم من كونه معنيّ لغويّاً ودينيّاً، إلّا أنّه يُحصّن الحدود بنظرة الاندراج في الشمول. حيث يربط الأوسط بين الحدّين، وهذا الربط يتمّ استناداً إلى قصور الأعمّ الأشمل فالأقلّ بالعموميّة، ثمّ يدخل الأقلّ ضمن الأعمّ. وربّما فسّر بعضهم الحكم بأنّه صفة محمولة تدلّ على المفهوم. إلّا أنّ شروح الغزاليّ تؤكد أنّ رؤيته للحدود هي رؤية إلى أشياء مفردة ومستقلّة. يقول، مثلاً: «إذ وجدت شيئين ثمّ وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيتين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب فيعلم التباين بين الشيتين بالضرورة. فإنّها لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر... كما سبق في الشكل الأوّل...»^{٤٨}. وهذا واضح التعبير في كون الأشياء مفردة تدخل بعضها ببعض، إذا كان الأعمّ يشمل الشيء الأخصّ وتنفصل بعضها عن بعض إذا لم يكن هناك شمول. ولقد فرضت طبيعة القياس السلجستي، المنقول عن أرسطو والمتقيّد بمفاهيمه، بروز بعد مفهوميّ في طبّات العرض، لأنّ سمة هذا القياس تحتلّ البعدين. وشرح الغزاليّ الشكل الثالث من القياس بمنظار المفهوم، ولاسيّما أنّه جعل المحمول، تصرّحاً، صفةً، ماهيّة تحلّ في الموضوع فيستغرق جزء منه بهذا الحمل على الأقلّ. وقال: «إنّك مها وجدت شيئاً واحداً، ثمّ وجدت شيئين كليهما يحملها على ذلك الشيء الواحد، فينّ المحمولين اتّصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كلّ واحد منها على بعض الآخر بكلّ حال»^{٤٩}. ومثالنا لا يبعد الشبهة عن العودة إلى الأشياء المفردة المشخصّة، إلّا أنّ تركيب هذا الشكل يوجب الأخذ ببعد الاستغراق والنظرة المفهوميّة. وهذا البعد يدخل في الأمثلة السابقة والتي تحمل في طبّاتها النظرة إلى الحمل مفهوماً يحلّ في المواضيع. لكن ذلك يرتدّ على الأرجح لأرسطو، وليس إلى طبيعة التفكير الإسلاميّ وخاصيّته، للعوامل التي تناولناها.

٤٧. المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٠.

٤٨. الغزالي، الميار، ص ٨٨ - ٨٩، وفي القسطاس، ص ٥٦، ورد المعنى نفسه.

٤٩. المصدر نفسه، ص ٩٠.

وتوفرت الأقيسة الشرطية في معظم كتب الغزالي. والمعمن النظر بهذه الأقيسة يرى أنها تتألف من قضايا شرطية مركبة من المقدم والتالي. وإذا تمّ فحصها اكتشف سرّ تركيبها المنعقد على مجموعة من الأفراد أو الحالات المعينة المرتبطة بعضها ببعض على أساس الاشتناء. وهي تحمل أبعاداً كمية في حقيقتها ومكون صيرورتها. وقال الغزالي فيها: «إستثناء عين واحدة يتبع نقيض الآخرين. كقولك لكته مساو، فيلزم أنه ليس أقلّ ولا أكثر... وكقولك لكته ليس مساوياً فيلزم أن يكون إما أقلّ أو أكثره^{٥٠}. ولا غرابة في رؤية هذه الأقيسة من خلال النظرة الكمية التي تحيط بعلاقة الأفراد المعينة المشخصة. فالأبعاد الماصدقية واضحة المعالم في الأقيسة الشرطية، وليس الأمر مقتصرًا على الغزالي، بل غاصر في أبعاد ابن سينا وصولاً للاسميين الذين أنشأوها. ولذلك ليس مستهجنًا أن تُبنى هذه الأقيسة على البعد الماصدقي وخلفية النظر الشمولية. لأنّ الاسميين لم ينظروا إلى عناصر المنطق من حدّ وقضية وقياس، إلا من الخلفية الماصدقية. ولم تشكل لهم الكليات والماهية آية معاني حقيقية. وقد تلاءمت هذه الأقيسة مع طبيعة اللغة العربية التي تكلمنا عنها ومع الخلفية الإسلامية والفقهية، حيث كان التلازم والتعاند، أقيسة مركبة بخلفية النظرة الماصدقية. وتجدر الملاحظة هنا أنّ الغزالي ألح إلى وجود قضايا تحليلية وقضايا تركيبية^{٥١}. فالتركيبية هو المحمول المغاير للموضوع ويُسمى بالحمل العرضي أو الاسمي، وفي بعده المنطقي عبارة عن أفراد مشخصة وحالات معينة. بينما التحليلية من القضايا يفيد الماهية والمفهوم^{٥٢}. وهو عبارة عن المحمولات الذاتية للموضوع - المحمول بالمعنى والاسم - ووعي الغزالي لذلك وذكره لهذه المسائل مردّه تأثره بأرسطو. لكن ما يهتّمنا هنا أنّ التركيب يفيد الماصدق والنظرة إلى أفراد مشخصة. وهذا يشجع الوثام بين القضايا المركبة ذات الخلفية الماصدقية، وخصوصية الأقيسة الشرطية التي تجتمع على التركيب. وإذا استرسلنا في تحليل بقية الأقيسة كالتعليل، لعثرنا عليه في كتب الغزالي قياساً سلجسياً انتصبت العلة فيه حدًّا أوسط. فامتزج التعليل بالقياس الحلمي، وتحوّر الحدّ المشترك إلى علة جامعة، أو ما سُمّي بالعمود المشترك في الكتب الإسلامية، مثل المحكّ

٥٠. الغزالي، المعيار، ص ١٠٠.

٥١. الغزالي، المقاصد، ص ١٢٤ - ١٢٦.

والقسطاس والمستصفي. ولعلّ نظرة الغزالي إلى عملية التعليل تمدّناً بحقيقة الخلفيّة المنطقية لديه. وخصوصاً في مثاله الشائع: النيذ مسكّر، المسكّر حرام، فالنيذ إذاً حرام. وقد استمسك بالثال منطقة المسلمين بعد الغزالي. فهم يبدؤون النظم في الانتقال من موضوع المطلوب إلى العلة أو الأوسط ثمّ إلى المحمول أو الحكم^{٥٣}. وبهذا التدرّج يعبرون عن كون العلة دائرة تشمل الموضوع، بحيث يكوّن النيذ أحد عناصر الإسكار. ومن ثمّ يكون الحكم شاملاً العلة أو مطلقاً على العلة بمعنى الإطلاق الدينيّ. فنحدث النتيجة في انتقال هذا الحكم إلى الموضوع المفرد الذي بدأنا فيه. لذا يكون الماصدق في طيّات ولبّات القياس التعليليّ، ولعمري، إذا ما داخلة الخلفيّة المفهومية فإنّها تتفوق في محيط الحمل الدينيّ والحكم المطلق الشرعيّ. ويمضي هذا البعد في قضايا الأصل، ذات المصدر النصّي الشرعيّ، مضيّ الحلول الإلهيّ. أمّا ما انصاغ من قوالب أرسطو فيبقى لأرسطو صنيعه وينسب إبداعه إلى بنات تفكيره ونمط ذهنيّه. وننوّه مجدداً بمحدث الغزالي عن طبيعة ارتباط العلة بالحدّين الآخرين^{٥٤}، فسوقه للقالب السلجستيّ. بينما تناول التعليل بشكل عامّ، وخصوصاً في عصرنا الراهن، الجانب التجريبيّ، الذي ينظر إلى الأشياء من خلال البعد الكميّ ودراسة الحالة المفردة المعينة. فبرّد الظاهرة أو الموضوع إلى علة سيّية. كما تتعلّق العلة بدورها بظاهرة أخرى. ثمّ ينشأ بين الحالين ارتباط ما، فنقيس الأولى على الثانية. وكلّ ذلك ذو خلفيّة ماصدقة في نهايه، لأنّه استفتح بالحالة المعينة وبالظاهرة المفردة.

وتناولت المعالجة حتّى الآن الاستدلالات من خلال خلفياتها المنطقية عند الغزالي فذكرت الأرضية الماصدقة لها استناداً على الطبيعة اللغوية والدينية وتأثراً بالاسميّة. ثمّ تمّ المرور على ما شابها من مفهومية بتأثير من الطبيعة البنيوية للسلجستي الأرسطويّ، ومفهوم الحكم الدينيّ المطلق على الفروع. وتمّ تناول التعليل استدلالاً منطقيّاً وفقهياً. فتميّز بقاعدته الدينية وصياغته النسقية. وبهذا نكون قد جهدنا في توفية الاتجاه الأوّل حقّه. وتوجه الآن صوب الثاني، ومؤداه: الكشف عن خلفيات الاستدلال

٥٣. المرجاني، التريفات، ص ١٦٦.

٥٤. الغزالي، القسطاس، ص ٤٨.

الدينيّ وأبعاده المنطقية، من خلال طبيعة مزج المنطق بالحكم الأصولي، على النمط الذي ذكر في بداية الفقرة.

والأجبر الاعتراف بتداخل الاتجاهين في البحث، لأنّ تطبيع الأقيسة فعل فعله في الشكل الأرسطويّ منذ المعيار. ولنختار السير والتقسيم وقياس التعاند - أي الشرطيّ المنفصل - في تشریحنا الحاليّ. ولاسيّما إنّ طرقها تستند في حقيقتها على عملية التصنيف والحذف. ولبّ عملية التصنيف، أن يفرّع الباحث التصوّر إلى نوع، أو جنس ونقيضه. ولا يدع في خارج الصنف شيئاً يمكن أن يدخل فيه. ثمّ ينطلق إلى القسمة الناتية، فيجعل الحميّ، مثلاً، ينقسم إلى عاقل وغير عاقل ويتشعب غير العاقل إلى نبات وحيوان وهكذا... إذا، فحليّة التصنيف التعرّف على جميع الأفراد وكلّ الصفات التي يصدق عليها تصوّر. وهكذا تهدف النظرة التصنيفية إلى الشمول للتعرف على الأعمّ ثمّ الأخصّ. وما يدخل من صفات تخصّ المراتب المندرجة. فالبعد الماصدقيّ ينظر إلى الأشياء على أنّها أفراد ينتمي النوع منها إلى دائرة أشمل، بحيث يجعل هذا النوع ضمن صنفه، ثمّ تميّزه من غيره وصولاً إلى تحديده. ولذلك فإنّ عمليات الاستدلال الأصولية أو المنطقية، إنّما تعتمد على هذه الدعامات وتنطلق من هذا المنطلق. أمّا التعاند فيصوّر إلى نزع غير المطلوب وإبقاء الحكم على المطلوب. ويتمّ ذلك في التقيب بين مجموعة من الأشياء التي ندركها بتصنيفها وتقسيمها وتشعبها، استناداً إلى تعاندها. ثمّ تعمل على نزع غير المطلوب منها، أي نزع أحد طرفيّ التعاند ونبت الطرف الآخر. فهذا فعل تقسيميّ فرزيّ يتجفّر على الأفراد والكمّ. وربما لم ينحصر التعاند بطرفين، بل بأكثر^{٥٥}. فيكون نتيجة السير التصنيفيّ وما يليه من تقسيم، إثبات واحد بعد نفي الآخرين.

وتشهد هذه الطرق في جعلتها على التصنيف الماصدقيّ والكليات الخمس التي ذكرها الشراح. وبهذا نرى التتابع والمائل بين بعض الطرق المنطقية والوسائل الإسلامية المستخرجة من طبيعة التفكير العربيّ بيناه اللغوية والدينية. والاتكاء على الجذور الإسلامية انصهر فيه الجمع والمزج، اللذان افتنّ بهما الغزالي في شروحه

وعرضه المنطقيّ. كما التمس مسائل الأصول والفروع واجتلبها مقدّمات وموادّ في الأقيسة. فنصّدّر النصّ الشرعيّ الاستدلال والاستنتاج. والأصول تحمل في جنباتها البعيتين مع غلبة الماصدقيّ منها. لأنّ الحدود المعالجة والنتائج المستخلصة تتكوّن من أشياء مفردة وحالات مشخصة، تتداخل مع علّة الأصل أو مع الحكم المنزل في نهاية المطاف. فيشمل، مثلاً، إلزام الكفارة: مَنْ قَارَفَ في شهر رمضان^{١٥}، وَمَنْ باشر أهله أو زوجه أو أجنبيّاً. ويقع عليهم حكم الكفارة في رمضان بوقائهم المختلفة وفقاً لحالاتهم الفردية. لكنّ بعضهم ينظر إلى طبيعة هذا الأصل من خلفيّة الحكم أو المعنى الحلوليّ الذي يحمل مفهوم الحال المستفرقة في الموضوع. وريّاً صحّ هذا التفسير واجتمع البدان، إلّا أنّ طبيعة الترتيب في الأقيسة الفقهيّة، ابتداء من الحالة المفردة وانتقالاً إلى ربطها بعلّة الأصل وصولاً للنصّ، تجعلنا نرى في بنية التركيب بعداً ماصدقيّاً يتوافق مع تصوّر الحدّ الإسلاميّ وطبيعته اللغويّة. بل يتناسب مع رأينا في كيفية تصوّر الغزالي للمنطق أيضاً.

وربّما غلب بعضهم، كما في المثال السابق القضايا الخاصّة والحالات الكيفية المختلفة التي حدّر الغزالي منها. وأفصح عن ضرورة حذف ما لا يتعلّق بالموضوع أو علّة الأصل، وإبقاء الحال المعينة. وسوّي ذلك الملمح والملمح به، فرسم لهذه الفروع خصوصيات محدّدة. ومن ثمّ فلا يمكن النظر إليها على أنّها حالات كيفية. إنّما هي الأحكام، بالرغم من كفيّتها، تبقى في طي الحال الفردية التي تشارك مع غيرها في دائرة الشمول الجامعة الحاصرة. وهذا هو لبّ التصوّر الفقهيّ للقضايا. وقد أوحّتها معظم الأمثلة الأصولية التي وردت في عرضنا بالباب السابق.

ولننشر مثلاً نموذجاً آخر للاستدلال الإسلاميّ، جلاء لأبعاده ولغلبة الماصدق عليه. تحيّر الغزالي الميزان في «القسطاس» بدلاً من القياس. والتوازن والموازنة نوع من التساوي الذي يفيد المعنى الكميّ، كما ذكرنا. ولهذا تؤكّد أنّ مضمون المعنى المعبر عن الاستدلال ماصدقيّ. فهو ذو نظرة كمية لأفراد تترايط وصولاً للنتيجة بشكل متساوٍ. وهو يعبر عن طبيعة اللغة المفردة المشخصّة. كما أنّ الموازنة تستعمل في اللغة للتساوي في الوزن، استناداً إلى قول الله تعالى: «ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة، فإنّ

المصفوفة والمثبوتة، متساويات في الوزن دون التصفية^{٥٧}. ويقين الميزان ماصدقي أيضاً، لأن الإمام يفرض التساوي بين يقينية المقدمات ويقينية النتيجة^{٥٨}. بحيث ينظر إلى الصدق في المعنى بشكل كمي، فقوم عملية معادلة رياضية لمعاني مفردة. بل أبعد من ذلك، فإن لفظ الميزان، كلمة معينة، تعني عند الإمام التثبت ضمن المعنى الروحاني العام. إذ إن الوجود الرباني يشمل هذه المعاني^{٥٩}. فالكلمات والمعاني الكثر مودعة في العالم الأعلى، وما الميزان في القرآن إلا إحداها، وهو كلام الله بحسب نظرية المعرفة الإسلامية. وهذا التعقيب الأخير للتأكيد على طبيعة انتشار المعاني المتعددة ضمن الوجود، وما تولده من تصور شمولي. وكان لهذه الحلفية الإسلامية أشد الأثر على الغزالي. وكل ذلك يؤيد وحدة البنية الماصدقية في خفايا منطقته خصوصاً والإسلامي عموماً.

ولم تنكس موازين الأكبر والأوسط والأصغر إلا بزيم الأبعاد الكمية. وقد انعكست على فهم الغزالي في تعادل الكفتين، وعمومية الشمول في النتيجة. فأعلن أن الميزان الأكبر أوسع الموازين^{٦٠}. والسعة هنا تعني في المنظار الكمي شمولية النتائج وتعددها. ويتحدث الغزالي في جملة نظراته الكمية عن السبر والتقسيم والقسمة، وقد أعطينا كلاً منهم نصيبه من البحث والتحليل سابقاً. وبطال القسطاس قسطاً كمياً، في أثناء عرض الموازين، إذ تناول الغزالي فيه مفهومياً الانحصار والانتشار بمعنى حصر الصفات والأنواع والأجناس التي توجب التصنيف والتقسيم. فالانتشار إنما يدل بوضوح على تصور الأشياء، من خلال أنواع أو أفراد محدودة أو لا نهاية. أي، كأننا أمام أبعاد رياضية كمية بالرغم من أن هذه المفردات لها معانٍ مشخصة. لكن الشأن هنا يعود للمادة الإسلامية وحقيقة تصوراتها. فالانحصار والانتشار يجعلاننا نقف أمام معادلة مفردات وأجناس وأسماء، إذ تعود جميعها إلى البعد الماصدقي. وقد يعترض علينا معترض: إننا ننظر إلى قياسات الغزالي من جانب واحد، ونحللها استناداً إلى تأكيد خلفية من دون الأخرى. وحجة الاعتراض: أن

٥٧. الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٤.

٥٨. الغزالي، القسطاس، ص ٤٢ - ٤٨.

٥٩. المصدر نفسه، ص ١٠١.

٦٠. المصدر نفسه، ص ٦٦.

الغزالي أورد في غير موضع من كتبه شرحاً لطبيعة حمل الصفة وحمل الحكم^{٦١}. إذاً، فلا يمكن تفسير هذا الحمل، وما ينتج عنه من استدلال، إلا بمعنى الإطلاق وحلول النصّ أو الصفة العامة في الموضوع. ولم ننفِ إمكانيّة وجود هذا البعد استمراراً لطبيعة الفكر الأرسطوي وتراكيبه، أو نتيجة لمعنى الحكم الإسلامي الذي بمدّنا بفكرة إشراق النصّ وحلوله، معنى إلهياً علوياً مقدّساً. بيد أن ذلك لم يغيّر أرضيّة معظم الشروح، بل جاء جانبياً تحت وطأة التأثير بالفكر الفلسفيّ الأفلاطونيّ والأفلوطينيّ والإشراقيّ. باستثناء جذوره الدينيّة المتعلّقة بفكرة الحلول والفعل الإلهيّين، اللذين يطلقان على الموجودات.

وسوى ذلك، لم يشكّل لبّ الطبيعة المنهجية التي تكوّنت منعكسة من مجموع البنى اللغويّة والدينيّة بما فيها النقل والتأثر بأرسطو عن طريق ابن سينا، وقد جاءت شروح الغزالي خير تعبير عن مضامين هذه الخلفيّة. إذ يقول «إنّ الحكم على الصفة حكم على الموصوف... فقد حكنا على الوصف، فالضرورة يدخل الموصوف فيه...»^{٦٢}. وإذا ارتضى الشرط الأوّل من القول البعد المفهوميّ، نظراً لما يحتويه من معاني الصفة والحكم وكيفية حلولها، فإنّ الشرط الآخر من الفقرة واضح الطبيعة. فالموصوف ضمن الوصف، أي إنّ هناك تضمناً وشمولاً في عمليّة الاستدلال. ومرّد ذلك طبيعة التفكير والتحليل عند المسلمين قاطبة. وخير من عبّر عن ذلك ابن سينا والغزالي، مثلنا رأينا. وبقيت استعراضات الغزالي للفيض والإشراق، ذات الأبعاد المفهوميّة، شروحاً فلسفيّة، ترافقت مع الشروح المنهجية والمنطقية. لكنّها لم تكن طابع البنية المنطقية. وسلكّ المستصفي الذي اكتملت فيه النظرة المنطقية الدرب نفسه. فهيمن الماصدق على أبعاده، وكان تعقيه على الإشراق والفيض الحلوليّ، ضرورة تولّد النتيجة من المقدمات^{٦٣}، لأنها موجودة فيها بالقوّة. بحيث جعل الغزالي حدود المقدمات تشمل النتيجة، إذ التولّد موجود بالقوّة في الأصل وهو أحد أفرادها. نقف على هذا القدر من تحليل الأبعاد المنطقية للاستدلال. وبها نكون أنجزنا وأوجزنا

٦١. الغزالي، المستصفي، ج ١، ص ٢٥.

٦٢. المصدر نفسه، ص ٢٥.

٦٣. المصدر نفسه، ص ٣٤.

المطلوب من فقرة القياس، التي يمكن تلخيص نتائجها بالقول: **إِنَّ بُعْدِيَّ الْمَفْهُومِ وَالْمَاصِدِقِ تَدَاخُلًا فِي شُرُوحِ الْغَزَالِيِّ، وَاسْتَحْتَلَطَا فِي الْمَنْطِقِ الْعَقْلِيِّ الْمَسْحَرِّ لِلْمَعَانِي الْإِسْلَامِيَّةِ، مَعَ غَلْبَةِ الْمَاصِدِقِ عَلَى مَعْظَمِ الْأَبْحَاثِ لِلْأَسْبَابِ وَالْعَوَامِلِ الَّتِي أوردنا. وبهذا تكتمل طبيعة الأبعاد في أبحاث الغزالي المنطقية الثلاثة، وتتوحد الخلاصات. فَيُعْتَرَى عَلَى الْإِنْجَامِ بَيْنَ خَلْفِيَّةِ الْحَدِّ وَالْقَضِيَّةِ وَالْقِيَاسِ. ودليل ذلك ظهور البعد الماصدقيّ مع مخالطة مفهوميّة فيها جميعاً على السواء.**

وستفتل الآن من هذه التحاليل لنطرح على أنفسنا السؤال التالي:

هل وعى الغزالي خصال منطق، وصرّح بالتفريق بين بعديّ، وغار باتجاه كلّ بعد منهما؟ ومصدر هذا التساؤل الالتباس في الرأي الذاتي والتحليل الآتي. ويفوقها جميعاً الشوق إلى دعم الرأي ببيان نصّه الغزالي وسطره معلناً فيه موقفه. ولم نثر في الحقيقة، في كتب الإمام، على فقرات تتناول هذه المسألة علناً، سوى ما ظهر «بالمعيار» في أثناء تعرّض الغزالي للواحد الوجود. مع الإعادة بأنّ المعيار أكثر الكتب المنطقية شرحاً وتوسيعاً، وهو بداية المزج بين المنطق والمعاني الإسلامية. حتى إنّ الغزالي في كتبه المنطقية الإسلامية المتأخّرة ألقناه برّد الأبحاث إلى المعيار. ممّا يجعل هذا الكتاب قاعدة التوسيع والشرح. فلذلك لا يمكن اعتبار ما ورد في المعيار مقتصرًا على التأثير بالمنطق الأرسطوي فقط، بل له امتداده إلى سائر تأليفه، وكامل النظرة المنطقية الغزالية.

والمعتمد في هذا النصّ الإفصاح عن خباياه بمرضه متقطعاً في البداية، ثم يركّز على المهمّ منه، مع الإحاطة بمعظمه إيراداً وذكراً حتى نستوفي المعنى ونقف على الدقائق. ثمّ نعد إلى تحليله: جملة جملة^{٦٤}. قال الغزالي في معرض انقسام الموجود إلى الكلّي والجزئيّ:

«إنّ الكلّي اسم مشترك ينطلق على معنيين، هو بأحدهما موجود في الأعيان، والمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان. أمّا الأوّل فهو للشيء المأخوذ على الإطلاق من غير اعتبار ضمّ غيره إليه، واعتبار تجريده من غيره، بل من غير التفاضل

٦٤. أوردنا النصّ بالرغم من التطويل فيه، نظراً لدقّة المسألة وصعوبة شرحها. ولأنّ الاجتزاء القليل من النصّ يشوّش المعنى ويشبّه. ونشير إلى أهميّة هذه الفقرة وضرورتها إيرادها وعرضها في مخطّطها.

إلى آتة واحد. فإنّ الإنسان مثلاً معقول بأنّه حقيقة ما وألزم شيء للإنسانية... ولكنّ العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة أو أكثر... فإنّ الإنسان إنسان فقط بلا شرط آخر ألبتة. ثمّ العموم أو الخصوص شرط زائد على ما هو إنساناً والوحدة والكثرة كذلك... والأوّل تعني به الإطلاق الذي هو منقطع ألبتة عمّا وراء الإنسانية تقياً كان أو إثباتاً. فالكلّي بهذا المعنى موجود في الأعيان. فإنّ وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق مع الإنسان وإن لم يكن بما هو إنسانية... فإنّ لكلّ موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصّه وانضمام غيره إليه لا يوجب تقي وجوده من حيث ذاته. فالإنسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمول على كلّ واحد لا على آتة واحد بالذات ولا على آتة كبير فإنّ ذلك ليس بما هو إنسانية.

والمعنى الثاني للكلّي هو الإنسانية، مثلاً، بشرط آتة مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين. وهذا غير موجود في الأعيان، إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً على كلّ واحد من الآحاد في وقت واحد معيّن... ولكنّ هذا المعبر عنه موجود في الأذهان على معنى آتة إذا سبق إلى الحسّ شخص زيد حدث في النفس أثر وهو انطباع صورة الإنسانية فيه... وهذه الصورة المأخوذة من الإنسانية المجرّدة من غير التفات إلى العوارض المخصّصة لو أضيفت إلى إنسانية عمرو لطابقته على معنى آتة لو ظهر للحسّ فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر... بل سائر أشخاص الناس في ذلك مستوية سواء الأشخاص الموجودة والتي يمكن وجودها، لأنّه استوت نسبتها إلى الكلّ فسّمى كلياً بهذا الاعتبار... ثبت في النفس صورة كلية وليس في الوجود كونها كلية. بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأوّل. ومعنى كليتها التام دون الاتحاد في الإنسانية الموجودة لزيد والإنسانية الموجودة لعمرو في كونها إنسانية بالعدد... فهذا تحقيق معنى الكلّي وهو من أغمض ما يدرك وأهمّ ما يطلب...^{٦٥}

اجتمعت في هذا القطع شروح المفهوم والمصدق، ووعي الغزالي التامّ بهما من دون الاصطلاح عليها عبارتين وتسميتين. ذلك لأنّ المضمون لديه كان واضحاً

عميقاً. ويعتبر إدراك البُعدين والتصريح بالفرق بينها إحدى ميزات عبقرية الإمام الغزالي وتوغله في مسائل المنطق. إذ إنَّ مسألتي الشمول والاستفراق أو الحلول بمضامينها لم تختلفا عن مضمون الفهم الحديث اختلافاً كبيراً. أمَّا الفقرة السابقة فإنَّها تعالج المسألة من زاوية الكلِّي المنطقي والكلِّي الطبيعي. لذلك نرى امتزاج البحث بمفاهيم منطقية ووجودية ونفسية مثلاً ستُضح المسألة عند شرحها فيما بعد. ولعلَّ هذا المزج كان من طبيعة الأبحاث في تلك الحقبة. مع التذكير بأنَّ المقطع كان ضمن سياق مقولات الوجود، وهي أبحاث ممزوجة بآراء فلسفية عند الشراح المسلمين. وحتى إنَّ بعضهم يعتبرون مقولات أرسطو أبحاثاً فلسفية أكثر منها منطقية. وصرف الغزالي همّة في مسألة أبعاد المنطق إلى مفترقين، أو معنيين، كما يسمِّيها: الأول الكلِّي المجرد الذي يخلِّ في الحدود المنطقية. والثاني الكلِّي العام الذي يشكّل شمولاً لعدد من الأفراد، يجمعها التماثل والاتحاد في الجنس أو النوع أو الماهية.

ولعلَّ عملية شرح مقنضة هذه الفقرة تركّز الضوء أكثر فأكثر على فهم الإمام للمسألة. يرى الغزالي أنَّ الكلِّي المفهومي يوجد في المعينات وفي الأفراد المحسوسة. وهذا الوجود بمعنى الحلول، أي الحمل الماهوي الذي ينطلق من المعاني التحليلية بدون اعتبار للأفراد، وللعدد والتكثّر. وهذا ما يُسمّيه الإنسانيّة والفرسيّة. وهذه الإنسانيّة هي الصفة المطلقة التي تحملّ بزيد وعمرو وغيرهما. وتُعتبر هذه الصفة المطلقة نوعاً من المثل المجرد، لا التصاق لها بمسألة التعميم والتخصيص وإضافة أفراد أو معاني. فإنَّ هذه الإضاقات شروط زائدة على الإنسان بمفهوم الإنسانيّة. وهذا التمييز، وإيجاد ماهيات خاصّة غير خاضعة للتعميم والتخصيص أو للوحدة والكثرة، مرتبط بمعطيات التجريد الفلسفيّ المثاليّ. إنّه يرى أنَّ هناك كليّات مجردة بمعنى الكلِّي العقليّ غير الخاضع للنظرة الكميّة. فهو، إذًا، متمثّل بماهية الشيء، على شاكلة المثل الأفلاطونية. وحلول هذه المثل في الموجودات المحسوسة هو نوع من المشاركة الأفلاطونية أو الإشراف من أعلى إلى أسفل على طريقة الجدال النازل الأفلوطيني. وما يعيننا من المسألة وجهها المنطقيّ الذي ينظر إلى هذا المعنى بكونه ماهية تحملّ في الموجودات، وتتحقّق في الأفراد المشخّصة. ومن ثمّ نرى الأشياء في ضوء هذا الكلِّي تحت اعتبارها مستغرقة بهذه الصفة أو الماهية المحمولة.

ولعلّ القدر الجامع - الجامع المشترك - في نظر الغزالي ، لهذا المعنى الذي نشرحه وللمعنى الثاني الذي سنشرحه ، الانطلاق من الفرد المشخص الذي ركزنا عليه في ما سبق . وتعليل ذلك : أنه قد تبين في شرح الفقرة أنّ محور تفكير الغزالي أو الوسط بين المفهوم الماهويّ والشمول الماصدقيّ هو وجود الجوهر الفرد ، الذي يحلّ فيه المفهوم ، أو ينطلق منه تجريداً وتعميماً نحو الجنس الأشمل في المعنى الثاني . لقد كان محور حديث الغزالي على ذلك الفرد ، زيد وعمرو... ، ونظر إليه من كونه مشاركاً في الإنسانية مستترفاً بها ، أو افترق به نحو كونه فرداً من أفراد الإنسان جنساً كان أو نوعاً . وهذا الجوهر هو في صميم بنية الغزالي المنطقية ولبها ، وفي عمق تراثه وزاده الثقافيّ . فالمفرد هو العنصر الماهويّ في طبيعة تركيب اللغة العربية ، والمفرد هو الهدف في الاجتهادات الإسلامية الأصولية . والجوهر المشخص هو نقطة مهمة في نظرية أرسطو التي ترى فيه عنصراً يأتي في موضوع ولا يحمل على موضوع بحسب الرأي في مقولة الجوهر المشخص^{١١} . واللفظ المفرد هو المعطى الأساسيّ عند الاسميّين . وكان أن شرح الغزالي المفهوم من خلال حلوله في هذا المفرد المشخص ، وانطلق إلى الماصدق والكليّ من المفرد أيضاً . ولهذا لا يمكننا أن نقول : إنّ حقائق الكليات المنطقية عند الغزالي تنطلق من الكليّ الماهويّ ، أو تنزع نحو التجريد والجنس الأعم . كما لم تأتِ الفقرة ، إلا في معرض العرض لإحاطة القارئ بالبعدين وللتمييز بينها لا أكثر .

وبقيت زاوية الانطلاق والأمثلة وانصباب الشروح على هذا المفرد المشخص . وتنبعث من طبقات شرح الفقرة عملية التوافق بين ما ذكرناه سابقاً وبين وعي الغزالي المسألة ، وكيفية مخوّرتها حول الفرد . وقد حدّد الإمام في جملة وصفه المعنى الأوّل طبيعة الحمل ، خلال العبارة الآتية ، بحيث يحلّ المفهوم في كلّ فرد ، أي في الموضوع المشخص . وبطريقة تجعل الحلول المفهوميّ مستترفاً في الموضوع الذي حلّ فيه ، مفرداً كان أو نوعاً يمثّل كثرة . كما ميّز أيضاً المثال الجرد من المعين المحسوس ، وتكلّف تفسير الحلول نفسياً . وشاهده في دائرة الأعيان والمحسوسات ، علاوة على إدراكه منطقيّاً وفلسفيّاً . وعبر عن طبيعة إدراك هذه المفاهيم والمعاني بأقنية الإدراك الحسيّ

والعقلي^{٦٧}. فكان في شروحه متابعاً المفاهيم النفسانية المشائية التي تفرق بين مستويات الإدراك. وكلها في أسسها من صنع أرسطو. وربما كانت شروح الإمام للتوضيح، أو جاءت نتيجة الشروح الموسوعية المزجبة، وهي طابع ذلك العصر. ولعله أيضاً انطلق من الحواس في نظره النفسية ليتوافق مع انطلاقته من المفرد المشخص منطقياً. ومثال ذلك قوله: «فتأمل أنّ المدركات الأولى للإنسان في مبدأ نظرتة حواسه...»^{٦٨}. وتعليقنا هذا لإثبات وحدة التفكير والتحليل عند الإمام، وللتأكيد على وحدة البنية في مؤلفاته وأفكاره من جهة، ولدعم رأينا السابق من جهة أخرى. وفيه ذهبنا إلى أنّ ركن البيان المنطقي الغزالي وأساسه المشخص المحسوس. وقد أكد الغزالي في غير موضع خلال فقرته السابقة على دور المفهوم انطلاقاً من الموضوع المفرد. إذ قال: «فإن لكلّ موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصّه وانضمام غيره إليه، لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته». وهكذا تبلور الاستقلالية والهوية للحدّ المفرد الذي يبقى متجوهاً، سواء دخل عليه الحمل المفهومي، أو تجرّد بمعنى شامل يضمّه مع غيره، كما هي الحال في المعنى الثاني. أمّا المقول الحملي الذي يوجد في الكثير من الأفراد فهو الكلّي الماصدقي ضمن المعنى الثاني. وبما أنّه يتعلّز أن يكون الكلّي الواحد موجوداً في الكثرة المحسوسة بأن واحد، فهو، إذاً، مجرد وشامل للأفراد.

ولقد اقترب الغزالي في تصوير المعنى الكلّي هذا من كليات فورفوروسو الخمس، التي يكون فيها الجنس كلاً شاملاً لعدّة أنواع. ونعلم مسبقاً أنّ نظرة الشراح الأرسطويين ولا سيما فورفوروسو نظرة ماصدقية، ترى الحدود من خلال الأفراد واندراج الخاصّ منها في العامّ. فينتج ذلك في ذهن الإمام تصنيفاً للأجناس والأنواع وإدراجاً للفرد المشخص ضمن نوعه وجنسه. وبهذا يندرج عمرو في الإنسان والفرس ضمن الحيوان، ولا يمكن أن يندرج الفرس ضمن الإنسان، لأنّ للفرس أثراً في النفس، كما يقول الغزالي، يتجلّى في تجريد الفرس المحسوس، وجعله صورة كلية شاملة، هي الحيوان. ولعلّ التجريد بدلالته النفسية هو العملية التصنيفية

٦٧. توسّع الغزالي في هذه الشروح خلال استعراضه المنطق في المعيار، ص ٥٣ - ٥٥.

٦٨. الغزالي، المعيار، ص ٥٥.

العقلية بدالاتها المنطقية. فرضت من ثم طبيعة الأبحاث امتزاج الرؤية النفسية بالتفسير المنطقي، فكان انطباع المحسوس وأثره في الذهن تجريداً. وبهذا التمييز يفصل الإمام بين الكلي الماصدقي المجرد والذي يتضمّن المحسوسات، وبين الكلي الحال في المحسوسات. كما أنه رأى في المحسوسات كثرة من الأفراد تمتدّ أفقياً وتتصوي تحت الكلي. وبذلك انطلقت خلفيته من جعل الأشياء أعداداً. إذ تصبح الإنسانية بالعدد، كما قال، فتشمل مجموعة من الأفراد المحدودة، وتأخذ بالنظرة الكلية الماصدقية.

ثمّ يعترف الغزالي بصعوبة التمييز بين الكلي بمعنى الإنسانية، وبين الكلي بمعنى الإنسان الشامل. ويرى أنّ ذلك من الأبحاث الشاقّة التي تحتاج إلى جهد ذهني. لهذا كرّر شرحه المسألة في فقرته السابقة. وركّز على التمييز بين ماهية الجردة التي تحلّ في الأفراد، فتجعلهم مستغرقين بمفهومها، وتجريد جوامع صفات الأفراد التي تلتقي في الإنسانية فيتركّب من تجريدها معنى كلي ذهنيّ يشمل المجموع. وإتّنا نرى في هذا الصعود من الفرد المشخص المحسوس إلى الكلي العامّ عدّة اعتبارات مؤثّرة، إضافة إلى الأبعاد المنطقية. فهو نوع من البعد الفلسفيّ الأطلاقيّ في جدله الصاعد. ومن التجريد النفسيّ والإدراك العقليّ للمعنى المتميّز عن الواقع الذي يشكّل رمزاً شاملاً لعدّة أفراد متحقّقة في الأعيان. وهو شطر من النظرة الأرسطوية فلسفياً ومنطقياً، تلك التي ترى في الجردات خروجاً من المحسوس إلى المقول. وفيها يقول الغزالي: «إنّه موضوع بإزاء الموجود في الأعيان، فإنّها أشخاص معيّنة، إذا الدينار الموجود شخص معيّن، فإن جمعت أشخاص ستيت دنابر ولم يعرف أن الدينار الشخصيّ المعين يرتسم منه في النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصوّر له... فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكلّ دينار يفرض صورة كلية لا شخصية»^{٦٩}.

وهكذا تتناول الصور المحسوسة والمقولة، وتتساب بين الإدراكين. فترسل المعاني النفسية في مجرى الكلي العقليّ تنويباً لأشكال تحقّق الكلي الشامل في الوقائع المحسوسة. ومرّة أخرى يحفظ الغزالي خطّه وطبعه في الانطلاق من الفرد المشخص المحسوس. ففي المعنى الثاني انعقدت المحسوسات والجواهر المفردة المشخصّة، كما

سمّاها أرسطو، على الكلّي الجامع والمجرد الذهنيّ والصورة الشاملة. وعلى عكس نظريّة المثل والخلفيّة التحليليّة، تنطلق النظرة الماصديقيّة من رؤية الشمول تجرّيداً وجمعاً لعدد من الأفراد. وتلامم هذا البعد مع أبحاث الغزاليّ المؤسّسة على المفرد المعين والتركيب الاسميّ اللغويّ. كما وأنّ الشرح الماصدقيّ يبدأ منطلقاً من الخاصّ إلى المعقول العامّ الذي يشملها، وهذا يؤيّد رأينا السابق. وإذا أشكل استيعاب هذه المسائل فسنمثّلها، توضيحاً، بنقطة في الدائرة تشعّب منها الخيوط انبعثاً واستقبلاً، بحيث تمثّل النقطة الكلّيّ الماهويّ ومنها تنطلق الخيوط وتمحلّ في المفردات المشترة حول محيط الدائرة، كما تتجمّع خيوط التقاط بدورها وتعود إلى النقطة نفسها، بحيث تمثّل العودة، الصورة المجرّدة الشاملة، بحسب المعنى الآخر.

ويقول الغزاليّ في منحيّ آخر حول هذه المعاني المؤيّدة بالمشخصات: «فإن قيل فالجوهر الكلّيّ أولّيّ بمعنى الجوهرية أم الشخصيّ، قلنا الجوهر الكلّيّ على ما سيأتي قوامه بالخصيّايات، إذ لولاها لم تكن الكلّيّات موجودة. فالشخص في الرتبة متقدّم عليه، لكنّ الشخص في صيرورته معقولاً يفتقر إلى الكلّيّ ولا يفتقر في الوجود إليه»^{٧٠}. وهذا تصريح وتوضيح، بأنّ الشخصيّ التجوهر هو انطلاقة الكلّيّ الشامل. فالماصدق ومثله المفهوم يدوران في أفق النظرة إلى المعين. وإذا كانت الكلّيّات الماهويّة هي حقيقة الأشياء وهي الموجودات الأساسيّة أو المعاني الإلهيّة، فن الضروريّ تحقّقها في المشخصات خيوطاً حلويّة. فالمعين يتحقّق وجوداً ومصيراً من خلال الحمل الماهويّ المفهوميّ عليه، ويتبلور في كونه مستغرقاً بالمفهوم الماهيّة. وبهذا، إذا، ينبع المعين المشخص من عمق نتاج الغزاليّ. وقد لعب دوراً مهمّاً في الأبعاد المنطقية تحت تأثير مجموعة العوامل التي ذكرنا. كما توافق تحليلنا الأوّل في بداية الفصل وفي أثناء العرض مع تحليل فقرة الغزاليّ وتآزر على تشخيص تطلّعات الإمام وكشف حقائق عرفانه. وقبل ختم الفقرة السابقة الذكر سنلّم بتحليل بسيط لبعض مصطلحاتها وتعايرها، توضيحاً لبُعديّ المنطق وتمييزاً للمفهوم والماصدق على ضوء هذه المفردات.

وقد ورد فيها: الإنسانيّة المطلقة، والمعموم والخصوص، والوحدة والكثرة،

والإثبات والنفي، والوجود في الأعيان، ومقولة على كثيرين، وإنسان بالعدد، وغيرها. وكنا حللنا في بداية هذا الفصل بعضاً من معانيها وألفاظها، وعرجنا على ما توحى به من خلفيّة منطقيّة. فلننا إن الإطلاق يُقصد به إطلاق الصفة والحكم. وهو منظار مفهوميّ يجعل الحكم والصفة يتحلّان في الموضوع، والموضوع هو المفرد المشخص، فالماصدق طاع. ثم أكدنا أنّ العموم والخصوص معانٍ لها دلالة كميّة عديدة تشير إلى شموليّة للأفراد، أو تخصيص بمعنى الأقلّ في العموميّة والشمول. فتاولنا النظرة العددية والكثرة والوحدة، وما يلحقها من أشياء ومفردات وماصدق. وقد توافق الإطلاق مع شرح الغزالي لمعنى المفهوم ودوره الحلوليّ، فاستعمل التعبير ليشير إلى كيفيّة تحقّق الإنسانية في الميّنات. واستخدم العموم والخصوص ليشيرا إلى الدلالة الكميّة العددية. كذا هي الحال بالنسبة للإثبات إذ توافق الإثبات مع كيفيّة إطلاق المفهوم، تبيته أو نفيه صفةً كان أو ماهية. وكنا قد ذكرنا أنّ الإثبات له جوانب مفهوميّة، بينما الإيجاب يعني الكمّ والبعد الرياضي الماصدقيّ. أمّا العين والأعيان فتعني المشخصات المحسوسة وهي حجر الزاوية في نظر الغزالي. وقد تداول فيها دلالة على كيفيّة استفراقها بالكميّة الإنسانية أو كيفيّة تضمّنها في الكلّي الشامل المجرّد الذهنيّ. وما نبغيه ليس تكراراً، إنّما إعادة ربط بين الصورة والأدوار التي حصلت وأدتها هذه المصطلحات في الفقرة. مثلاً وردت في الكتب المنطقيّة على امتداد تحليلنا لما بما توحى وتغنيه، وبكل أغراضها اللغويّة وخلفياتها المنطقيّة. وقد تطابق واجتمع كلّ تعبير في النصّ الأخير مع شرح الغزالي لكلّ من المفهوم والماصدق. واتفقت جميعها مع تحليلنا لإبجاءاتها ودلالاتها، كما توافق ذلك مع تصريحات الغزالي نفسه ومع غايته في إعطاء كلّ تعبير مجرى ودلالة. وبهذا تكتمل البنية وتتجانس وتماثل فتشكّل بحثاً واحداً واتّجاهاً واضحاً. نعيم فيه المزج المنطقيّ بالمعاني الإسلاميّة، ضمن البعدين المنطقيّين، بنصيب وافر. ونال منه الفكر الإسلاميّ قسطه الماصدقيّ ومفهومه الإلهيّ. وقد أمدّتنا هذه البنية المكتملة بمجرّة إعطاء التفسيرات والأحكام لمنطلقات الغزالي الماصدقيّة، مع مخالطاتها المفهوميّة ضمن حدود المعاني الإسلاميّة والنقل عن ابن سينا. ونطوي الفصل أخيراً بإعادة استدعاء ما حللناه على يد أداتي المفهوم والماصدق، فيقتضب بما يلي:

١. روت معاني المفهوم والماصدق غليل الأبحاث الحديثة، وأوقدت النور فوق

الحلقات المنطقية. فدرست توجهات منطق أرسطو وحلته. وقد اختلف الفلاسفة المحدثون في التفسير، لكنهم تعمقوا في التحليل ووفوا الأبعاد درساً وشرحاً، ومنهم غوبلو الفرنسي.

٢. ذُلت الشروح والاستنتاجات على أَنَّ الغزالي تناول، بأبحاثه المنطقية الثلاثة في الحدّ والقضية والقياس، الدراسة من خلفيتين. وعبرت المفردات والتصورات عن ذلك، بما أوحته معنى ودوراً إجرائياً. ويمكن القول إنَّ المفهوم والمصدق اختلطا في تفسيرات الإمام.

٣. ظهر البعد المفهوميّ تحت تأثير البنية الأرسطوية المتمثلة في تركيب القضية وحدودها وفي القياس السلجستي. وفعل الطابع الإسلاميّ فعله، فتمثّل المفهوم صفة وحكماً دينياً نصياً يحلّ في الموضوعات والمعينات. وكانت المفهومية في إطار الحمل المنزل الشرعيّ.

٤. غذّت الحلقة الماصدية الجانب الأكبر من أبحاث الغزالي المنطقية، وطفت عليها. وجرت مفردات اللغة العربية في حقلها الفسيح وأرضها الحصبة منسجمة مع هذا البعد. وأصاب التأثير بالشرّاح الاسميّ نصيباً. كان ذلك بعد تفكيك مجموعة المصطلحات والمفردات والنصوص وتحليلها. واستتجنا أيضاً أنّ هدف المعاني الإسلامية احتبس في المحصورات والمعينات المشحّصة والحالات المخصوصة.

٥. خلصنا إلى القول باستبعاد النظرة التحليلية الماهوية المجرّدة من أبحاث الغزالي، لغرابتها عن طبعه وسمة تفكيره. وأشرنا إلى أنّه عرفها ونادى بها وحدّد الحدّ على أساسها. إلاّ أنّ الشريعة وطبيعة اللغة حالت دون الأخذ بالمثل والماهية عملياً، بالرغم من مزج المنطق بالتفكير الإسلاميّ.

النظرة الملائكية في منطق الغزالي

كابدت الأبحاث المنطقية أمد التاريخ ، وكان أرسطو قد رأى بمقلية العلمية وفي إشارة مقتضبة منه في التحليلي الثاني أن المنطق ينتسب إلى العلوم البرهانية . وقد بين كيف تنتسب الهندسة لهذه العلوم ولم يوسع في ما يتعلق بالمنطق . ورُفِعَ الحجاب بعد عصره عن منطق المعايير ومنطق الفرض . وتعنى كلمة الفرض في العربية في ما تعنيه الفريضة والواجب . وما لبثت هذه العلوم المنطقية أن تبلورت حديثاً فعدت عند البعض علماً يبرهن استنباطياً قوانينه ، شأنه في ذلك شأن الهندسة التي تستنبط قضاياها وقوانينها ونظرياتها من بضعة تعريفات ومسلّمات . حتى إنّ الهندسيين المحدثين انحصرت دراستهم في تحديد مسلّمات كلّ هندسة وحصر القضايا أو النظريات التي ترتّب عليها . ومنذ أواخر القرن التاسع عشر عُرفت هذه الحركة الفكرية باسم (الأكسيوماتيك) (Axiomatique) ، أي مباحث تأسيس أو تأصيل الهندسة ، أي إرجاعها إلى أصول ، وافتتح ذلك مورتر باش Pash ١٨٨٢ م .

وتفرّع عن الاتجاهات الحديثة المنطق الرياضي في الربع الأوّل من هذا القرن ، بعد أن ظهر رأي غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) عن رموز المنطق وأسس الحساب منذ ١٨٧٩ م . إذ رَدَّ تعريف العدد إلى ثوابت المنطق الصوري ، بحيث غدا استنباط الرياضيات كلّها من مبادئ المنطق الصوري وحده . ثم تسلّح المنطق بالرمز وأعلن ديفيد هيلبرت أنّ المنطق والرياضيات نبعاً كلاهما من نبع واحد أسبق منها وهو

الطريقة الاكسيوماتيكية أو من الصوريّة الحاخصة (Formalisme pure) ، فلكمي تستقيم الرياضيات والمنطق يجب الذهاب إلى أبعد من حدودهما ومسلّماتهما والوصول إلى كونها علمين استنباطيين. بحيث يقبل الفرد حدوداً ومسلّمات أوليّة عارية من كلّ معنى سواء في المنطق أم الرياضة. وعندها نصل إلى رموز نضعها وضماً. ومن ثمّ فهي صوريّة بحتة لا تتضمّن معنى ما. وذلك بوضع رموز لتوابت وقوانين من المنطق. فالنسق عند رسل Russel مثلاً يستعمل الرموز مع مسلّمات للتضمّن والوصل والفصل والنفي والمساواة والعدد. بينما مسلّمات هيلبرت كبيرة جداً نسبة إلى رسل.

ولعلّ هذه المسلّمات شبيهة بما سمّي قديماً بالعلاقات المنطقية وبدلالات الألفاظ على المعاني مع الفارق الكبير في الأسس والحدود والتوجه. إلا أنّ الأبحاث الحديثة والمستجدّات المنطقية نستكين إليها نظراً لتماسكها ومناقبيتها المنهجية ، نستجير بها ونهرع للإمساك بأدواتها فنكون لنا عوناً على التحليل وشهادة على خلفيات الغزالي وتقويماً لمرامي منطقته ونسقه. وهو الذي حاول إقامة علم منطقيّ يستند على مجموعة من العلاقات الكلية، حصلها من دمج المنطق الأرسطويّ بعلم أصول الفقه، وجعلها معياراً للنظر العقليّ فلسفياً وفقهياً. إلاّ أنّه لم يبلغ فيها مرتبة تحرير العلاقة الصوريّة المنطقية من المعنى ومن مادّة الحدود والقضايا. ولكنّ ذلك لا يقف حائلاً بيننا وبين الكشف عن الحقائق الكلية والمجرّدات والنسق الذي أجمعه. فربّما استشفنا من نسقه محاولة جادة منه في تقديم نسق قائم على بضعة علاقات صوريّة. علماً بأنّ النظرية المنطقية ككلّ بدأت بأرسطو وتوسّعت على أيدي المسلمين ومن ثمّ غدّتها عبرية اللغة العربية وطبيعتها إضافة إلى أبحاث علم الأصول. ولاسيما لدى الإمام الشافعي الذي وضع قانوناً كلياً، يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها. واستنبط الشافعي علم أصول الفقه وضماً للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع^١. وهذا في إطار المنطق القديم.

كان نتاج الغزالي المتأثر بأرسطو والشافعي نموذجاً منطقيّاً، يمكّننا من استخراج مجموعة علاقات منطقيّة. رغبتنا في الانفراد بها والإلحاح على الظفر بخلفيتها وتقليبها على

١. الرازي، فخر الدين، صاف الإمام الشافعي، القاهرة، المكتبة الملاية، ١٢٧٩ هـ، ص ٩٨ - ٩٩.

كلّ وجه. ولم يكن ليتأتى لنا ذلك، لو لم نسلّح بالنظرة العلاقيّة الحديثة ونتروّد بعدّة المقارنة، لنطلّع على لبّ علائق منطق الغزالي، وندرك مراد علاقته وطابعها. والعلاقة في اللغة ارتباط بين شيئين بنسبة ما أو لضرورة ما. وقد عرف المسلمون دور العلاقة، فقال الجرجاني عنها: «العلاقة هي شيء بسببه يستصحب الأوّل الثاني كالعليّة والتضايّف...»^٢. ولفت انتباهنا في الباب الأوّل جملة علاقات زخرت بها معظم كتب الغزالي المنطقيّة. فعرّضنا، هنا، أشهرها والمهم منها وهي: التضمّن، والمطابقة، وال لزوم أو الإلتزام، والفصل والشرط، والمساواة، والعلة أو العليّة، على الرغم من كون الأخيرة لا تمتّ إلى الفكرة الرياضيّة بشيء. وقد اكتنزت العلاقات المنطقيّة حديثاً، ووقف مفكرو المنطق أمام مشكلتها، فتناولوها بالبحث الجرد والمستقلّ. وكان للتضايّف والإضافة شأنها في أعمال لايبنتز حديثاً، وتحدّد على أساسها نسق العلاقات الرياضيّة المنطقيّة^٣. كما كان لنظريّة العادة واستصحاب الأوّل للتالي شأن في قيام العلة عند هيوم. - وتجدر الملاحظة إلى أنّ الاستصحاب يعني ترافقَ نهجٍ وتتابعاً شكلياً -.

وقد ميّز الغزالي بين العلاقة العليّة الظاهرة وهي التابع والعلة الحقيقيّة وهي واحدة تتجلّى في الخلق الإلهي. ومن ثمّ نادى المنطق الجديد بمجموعة إضافات عبّر عنها في اللغة بالأسماء الموصولة، (Relatifs)، أو حروف العطف. وعرف مفهوم الأحوال، (Cas)، وتكلّم على التساوي والتماثل (Symétrie)، والتعدّي (Transitivité) في الرياضة والمنطق^٤. وقد فتح هذا المنطق الأفق أمام علاقات جديدة، من غير علاقة التضمّن*. وأماط اللثام عنها جميعاً. أمّا علاقة التضمّن فتقوم عليها الفكرة العامّة في المنطق الأرسطويّ إلى حدّ ما، ومبدأها التداخل بين الحدود نوعاً ما. ويبلغ المنطق بواسطة رابطة التداخل بين الحدود مرماه في التصديق على النتيجة. تلك التي تُحصّل من ترابط حدّيها وتداخلها، عبر عمليّة تضمّن الأوسط للأصغر وشمول الأكبر على الأوسط في المقتضين. وينطوي التصرّو

٢. الجرجاني، التعريفات، ص ١٠٥.

٣. Blanché, *Op. cit.*, pp. 193 - 194, pp. 201 - 204.

٤. رسل، برتراند، أصول الرياضيات، ج ٣، ص ٣٢ وما بعد.

عادة على تصور أعمّ منه وتصورٍ أخصّ منه . وبهذا الفهم يتمحور المنطق حول علاقة التداخل والتضمّن . ولقد انطلق نقد القياس في العصر الحديث من الهجوم على هذه العلاقة الوحيدة . ورأى أصحاب النقد أنّ هناك استدلالات أخرى غير القياس . ففتحوا بذلك الأفق أمام جملة علاقات جديدة ، من غير علاقة التضمّن ، عبّر عنها بعضهم بالرموز ^٦ . ومن أمثلتها ما يلي :

رابطة الوصل ورمزها « \wedge » للدلالة على العطف في اللغة .

رابطة الفصل ورمزها « \vee » ويعبّر عنها في اللغة العربية (بإمّا ... أو)

وهناك الفصل القاطع المنحصر منها ،

(Disjonction exclusive)

(Disjonction adjonctive)

والفصل المنتشر

رابطة الشرط ورمزها \leftarrow ويعبّر عنها في اللغة العربية (بإذا ... ف...).

وسننتدي بلمحة موجزة عن المستجدات المنطقية والرياضية الحديثة ، قبل أن نحلّل ما اخترته الغزالي من علاقات . ولاسيما إنّ معاني هذه المستجدات تُثير لنا السبيل ، بحيث نتمكن بنواصيها وأدواتها ليكون لنا في ذلك عون وهداية .

لم يُعجب ديكارت بالمنطق الصوريّ إعجاب كانط فيه ، وقال أريد منهجاً يكشف عن الحقيقة ، أي يكشف جديداً لم يكن معروفاً في المقدمات ، لأنّ القياس الأرسطوي لا يستنبط جديداً عمّا هو في المقدمتين . واتّجه اتّجهاً رياضياً يعتمد النظرة الكمية من دون تصور الأجناس والأنواع ، القائم على المصادق أو تداخل الموجودات . وهو يشرح رأيه بالتوالي الهندسية التي تقوم على حدّ ونسبة فقط نستطيع بواسطتها أن نكشف ما شئنا من حدود . مثلاً ، إذا كان لدينا العدد (٦) والنسبة (٢) وهي الضعف ، فإنّ (٦) هي ضعف (٣) والعدد (١٢) هو ضعف العدد (٦) وهكذا ... إذ يصل ديكارت بالنهاية إلى متالية مطلقة ، تكشف عن آلاف الأعداد التي تتوالى كضعف (٦ - ١٢ - ٢٤ - ٤٨ - ٩٦ الخ) . وكان بدأها بالسّنة المستخرجة من الثلاثة^٧ . وتتجلى عظمة ديكارت بمنهجه القائل : بأنّ هناك أفكاراً بسيطة وواضحة يجب اعتمادها . والتحليل الذي يوصلنا إلى مطلقات مثل نسبة

Ibid., p. 201.

Ibid., p. 176

٦

٧

الضعف في المثال . ثم يأتي التركيب المنطقي في المتواليه . وهذا النسق ، رغب دائماً في أن تكون المسائل واضحة وبديهية ندركها بفطرة العقل^٨ . وقد أفسح هذا في المجال أمام لبيتزر لرؤية منطقية ارتكزت على إيجاد دالة ثابتة في المعادلة ودالة متغيرة . وكان الثابت ركن العلاقة المنطقية عنده .

ثم خطا برتراند رسل ، الفيلسوف المعاصر خطوات واسعة في إرساء المنطق على مجموعة علاقات محددة . وقد اكتملت إرهابات ديكرارت ولبيتزر على يديه ، بإخراجه نظرية اللوجستيك (Logistique) ، علماً منطقياً تسلح بالرياضة وابتعد عن استعمال اللغة والأقيسة اللغوية . وأصبح قادراً على التعبير عن قضايا الرياضة بلغة المنطق . كما ردّ اللوجستيك الحساب إلى الحدود المنطقية . فأثبت أن الرياضيات البحث هي فرع من المنطق الصوري . ويعتبر الطابع العام لكتاب رسل «أصول الرياضيات» الممثل الحقيقي لهذه الفلسفة العلمية . ولم يكن اتجاه رسل في الفكر الفلسفي الرياضي بدءاً ، إنما تأثر بمن سبقه وخصوصاً «بيبانو» الإيطالي وتلاميذه . إذ نادى «بيبانو» بنظرية جبر المنطق ، وجبر المنطق فصل من فصول المنطق الرياضي اختصّ بحساب الفئات فقط . - سنوضحه فيما بعد . - ومن ثم طوّر «رسل» كتابات بيبانو الرمزية بعد مطالعتها وهضمها ، مما سمح له بتوجيه الرياضيات الوجهة المنطقية . كما ترك رسل ثورة «ميل» التجريبية وتركيبية «كانط» القبلية ، ووجد بردّ اليقين عند بيبانو^٩ . وكان أن مال بيبانو ، كما ذكرنا بالرياضيات نحو المنطق وأخذ بحساب الفئات ومثاله : أن (ص) + (ص) = (٢ص) في الجبر العادي ، أمّا في الفئة ، (Class) ، فإن جمع (ص) أو ضربها لا ينتج سوى (ص)^{١٠} . وأضاف على ذلك مجموعة ثوابت منطقية كالتضمن والإضافة والمتغيرات . قهياً الأمر لحساب القضايا . ومن ثم لردّ الرياضيات إلى المنطق ، وجعل المنطق مجموعة مسلمات وعلاقات صورية بحتة .

وإذا استرجعنا المنطق الأرسطوي والقياس التقليدي فلنأنا نجد بمعظمه يقوم على ألفاظ اللغة . بدون أن يعني ذلك عدم استعمال أرسطو للرمز ، فقد كان أول من وظّفه

٨ . أنظر ديكرارت ، ريبه ، مقال عن المنهج ، ترجمة الحفصيري ، ج ٢ ، القاهرة ، الكاتب العربي ،

١٩٦٨ ، كل المقال .

Blanché, *Op. cit.*, p. 326.

٩ .

١٠ . الفندي ، محمد ثابت ، فلسفة الرياضة ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٠ .

في القياس ب آ. وسبق أن ذكرنا، بأن شروط القياس تنحصر في مشاركة الأوسط

$$\frac{ج}{ب}$$

$$\frac{ج}{آ}$$

للطرفين أو لأحدهما، وما يستتبع ذلك من قواعد الكمّ والكيف والسلب والإيجاب. بينا الأمر في المنطق الرياضي، وفي أبسط حساب فيه المسمى حساب القضايا، يتميز باختفاء النظر في الحدود. وربّما وضع أسس ذلك الرواقيون في منطق القضايا الابتدائية. ويتمثل اختفاء البحث في الحدود بطرح الحدّ الأوسط، مع ما يشاركه الطرفان في معناه. بحيث تسقط الحواجز اللغوية من الاعتبار. ثمّ انتقل رسل إلى منطق العلاقات معتبراً إيّاه أوثق صلة من منطق القضايا والفصول وحسابها. وأنه لا يمكن التعبير عن الحقائق الرياضية تعبيراً صحيحاً نظرياً إلا من خلال استخدام منطق العلاقات. إذ تُؤخذ القضايا جميعاً وحدات، كلّ وحدة منها غير منقسمة في داخلها أو محلّلة إلى حدود، كالموضوع والمحمول. ويرمز إلى كلّ منها بحرف (ل) على سبيل المثال. ويحاول هذا الحساب أيضاً أن يحدّد علاقة تلازم بين قيم الصدق والكذب، التي تنسب إلى تلك الوحدات والقضايا. وجلاء هذه المفاهيم، سنوضحها بمثال «رسل» التالي: «يمكننا أن نضع مكان العلاقة (ع) حاصل الجمع أو الضرب المنطقيّ لفصل العلاقات الذي يكافئ (ع)، أي بتقرير بعض هذه العلاقات أو كلّها. ويكون هذا مطابقاً لحاصل الضرب أو الجمع المنطقيّ لفصل العلاقات الذي يكافئ (ع) إذا كانت (ع^١) تكافئ (ع). ونستخدم هنا تطابق فصلين، وهو ما ينتج من القضية الأولية عن تطابق الفصول لنصل إلى تطابق علاقيتين...»^{١١}. و«رسل» في فقرته، يحاول أن يركّز، على الثابت المنطقيّ، أي العلاقة بين القضيتين (ع) و(ع^١)، وعلى الانطباق بينهما. وفي ضوء ذلك نتمكن من التوسّع والاستنباط. فإذا استخدمنا (س) و(ص) رموزاً وقيم قضية أو قضايا، باعتبار أنّ لها علاقة مع (ع)، نجد علاقتها مع (ع^١) مطابقة أيضاً للتكافؤ بين (ع) و(ع^١). ولهذا يرى «رسل» أنّ (س ع ص) تطابق (س ع^١ ص). إذاً، فتطابق الفصلين ينتج تطابق العلاقتين. وتُسلّس هذا بمثال محسوس، فنعبّر عن (ع) بالأبوة والمتعلّق بها بالأبناء، ثمّ

نضيف إلى ذلك متعلقات أخرى أولاد كيت وكيت^{١٢}... بينما تبقى العلاقة ثابتة. ومثال آخر يقدمه «رسل» متاولاً فيه العلاقات الصورية بالرياضيات. ومفاده يدور حول علاقة المساواة التي تحكم النظرة الكمية. إذ يقول فيه: «إن الكمية هي شيء يقبل المساواة الكمية بشيء آخر... وجميع أنواع المساواة تشترك في خصائص ثلاث، هي أن تكون منعكسة ومتماثلة ومتعدية^{١٣}. بمعنى أن أي حد له هذه العلاقة على الإطلاق، فله هذه العلاقة مع نفسه - أي إنها علاقته بنفسه - فإذا كان (آ) له هذه العلاقة مع (ب) كان (د) له هذه العلاقة مع (آ)»^{١٤}. طبعاً، شرط أن تكون العلاقة ذاتها بين (د) و(ب). وإن استشهداتنا هذه ليست سوى الدليل على ما ذهب إليه «رسل» من رد المسائل الرياضية إلى مجموعة علاقات منطقيّة محدّدة يقوم بينها نسق معيّن: «فإن جميع الرياضيات البحتة تفرد بالبحث في النصوص التي يمكن تعريفها بعبارات تشتمل على عدد قليل جداً من التصورات المنطقيّة الأساسية، وأن جميع قضاياها يمكن استخلاصها من عدد قليل جداً من المبادئ المنطقيّة الأساسية»^{١٥}.

لن نشغل أنفسنا طويلاً بالانقياد خلف هذه المسائل تجباً للملل. فهي أدوات شفاء للفكر والمنطق، لكن وقعها على الأذهان عنيف وشائك، والقبض على زمامها مديد وشاق. وكفى ما بدرناه منها أن يكون على أعمال الغزالي حسيباً وإطاراً مفيداً. وعساه ينبت خيراً في ثنايا التحليل، ويساعدنا على المقارنة والتقويم. ولن نحمل قبليّة في تبيان علاقات منطق الغزالي، زاعمين أنه أقام العلاقات والثوابت الصورية، وأسس أكسيوماً ومسلمات بديهيّة مجردة لمنطقه. بل جلّ ما في الأمر أن الغزالي سار على منوال المنطقة المسلمين، ومن سبقهم من اليونان وعلى رأسهم أرسطو وأورغانونه. ثم أضاف في محاولته المزجية بعض الشروح وتوسّع في العلاقة بين الحدود المنطقيّة والفقهية، ممّا جعله يتركز على مجموعة من العلاقات، ذكرها عرضاً واستخرجناها بعد التحليل.

١٢. المرجع نفسه، ص ٦٢.

١٣. والأصحّ تناظره.

١٤. المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧١.

١٥. المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١.

والمقصود بذكرها عرضاً، أنّ الغزالي لم يع تجريدها أو يردّ أبحاثه إلى جملة أوّليات وعلاقات صوريّة. لكنّه أبرز الشروح وتوسّع فيها أكثر من سواه، واستبدل الكثير من المصطلحات والعلاقات. مثل استبداله العلة بالأوسط، وعلاقة التعليل بالتضمّن. وكان أرسطو قد تحدّث عن قياس العلة من دون أن يجعله مكان السلجستي. ودفننا جهد الإمام إلى القول بقدرته على تجريد عمليّة الاستنباط، ووردها لعلاقة صوريّة بين الحدود تستخدم المعاني الإسلاميّة. ورغبة في المزيد من الكشف والتمييز سنحلّل بعض علاقات الحدود بطابع أبعادها ودورها العمليّ في جعل المنطق معياراً ومحكاً وكشافاً للجوانب الصوريّة الجردّة، ومسحّراً للمعاني الخاصّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هدف المنطق الرياضيّ المعاصر الوصول إلى هذه الجردات البحث والعلاقات المنطقيّة الصارمة، التي تستند عليها العلوم. والعمل على تحديدها في نسق ما. ولقد حصرنا مجموعة من العلاقات المنطقيّة الأساسيّة في منطق الغزالي وهي كالآتي:

أولاً: علاقة التضمّن

تعتبر علاقة التضمّن العلاقة الوحيدة التي يستند عليها القياس الأرسطويّ، على الأرجح، شرط أن يؤوّل منطقته على الشمول طبعاً، وليس على الاستفراق. وتكذّب هذه العلاقة في مسعين ومطلبين: أوّلها الحدّ، وثانيها الاستدلال. أمّا علاقة التضمّن بالحدود فتعود إلى تصوّر المدرسة المنطقيّة الأرسطويّة للحدّ، التي تزعم أنّه يفيد التعريف بالماهية. والماهية، مثلاً يُعلم، تدرك بالجنس والفصل. لذا يكون تصوّر الجنس بتصور الحدّ الأعمّ الشامل للمعنى موضع الدراسة. أي تضمّن الأعمّ للأقلّ في العموم. وأضاف المسلمون الشروح اللفظيّة على هذه العلاقة. كما سار الغزالي على هذا النحو وأقرّه. وكان الإمام قد توسّع في علاقة اللفظ بالمعنى وعلاقة المعنى بالمعنى. وتميّزت شروحه بطابع اللغة العربيّة وخصوصيّتها التي تعتمد الفرد المشخّص وما يجمعه من اسم عامّ.

كذلك هي الحال في علاقة التضمّن ضمن الاستدلال، فيها يلعب الأوسط دور التداخل بين الحدّين الآخرين. ويحمل التضمّن في الاستدلال أبعاداً منطقيّة تتعلّق بالمصادق. لكنّ المسلمين لم يتبها إلى أنّ لغتهم، وجانباً من أقيستهم ينحصران

بالمصدق والشمول. ولو فعلوا ذلك لكان منطقيهم قائماً على علاقة التضمن وحسب. إننا بعد المفهوم الديني والنقل عن أرسطو امتزجنا بالمصدق ولا سيما إن أرسطو نفسه، في شروحه اليونانية، لم ينطلق من الشمول، كما رأى نفر من المحللين. بل قال ما معناه في الفرنسية: "Animal appartient à homme"

«حيوان خاصّة الإنسان». ثمّ أولها المناطقه الغربيون تأويلاً: "L'homme est animal" وعنوا بـ Est الوصف أو الصفة بعض الأحيان. أمّا العرب فترجموا ذلك فهماً، «حيوان يوجد لإنسان»، ثمّ كتبوه لغةً، الإنسان حيوان، بمعنى المبتدأ والخبر. ولو استوعبوا أرسطو جيداً لوجب أن يترجموها: الحيوان خاصّة، أو تخصّص، الإنسان. فكانوا بذلك قد خرجوا بمنطق مغاير للشرّاح، وقريب من أرسطو نفسه وعلم الأصول الذي يعتمد حلول الحكم الديني ومفهوميّة النصّ المطلقة على الحالات المفردة والفروع.

وقد رأينا أنّ الغزالي تابع ابن سينا في تصوّره لتداخل الحدود. وكانت علاقة التضمن محور شرح القياس وخلفيته، وخصوصاً في المقاصد والمعيّار. واللذان اعتمد فيها الأمثلة التي تركز إلى تضمنّ المعنى العامّ للمعنى الخاصّ. ولم تبلغ علاقة التضمن شأواً التجريد الذي بلّغته في العصر الحديث. ومرّد ذلك اختلاط المعنى بالصورة، لأنّ الحدّ الاسميّ عند العرب إننا يؤخذ أساساً من نصّ تعليميّ متلقّن، فعناه جاهز.

ثانياً: علاقة المطابقة

وهي علاقة الألفاظ بالمعاني وليست علاقة منطقيّة تماماً، إننا هي تُعنى بنسق الدلالات اللفظيّة الذي رافق الشروح المنطقيّة. والمطابقة ليست علاقة رياضيّة إننا هي نوع من أنواع القياس التطابقي الذي يستخدم في الهندسة (Congruence). حيث تطبّق شكلاً على آخر، فإن انطبقت فيبينها تساوى.

ركّز الإمام على هذه العلاقة في كتبه واعتبرها مميّزة من التضمن. والتطابق في اللغة موافقة اللفظ لمعناه، بمعنى أن لا يكون اللفظ أخصّ من المعنى أو أعمّ منه. كلّ ذلك شرط أن يؤوّل المنطق وفق النظرة الشموليّة الماصديقيّة. وقد عدّد الغزالي المطابقة ضمن سياق استعراضه للعلاقات اللفظيّة ودلالاتها على المعاني، وقدم ذلك بقوله:

والألفاظ تدلّ على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة^{١٦}، إحداها المطابقة. فالدلالة هي تحديد العلاقة بين الألفاظ والمعاني، يجعل أسس العلاقة تقسم إلى ثلاث مسلمات أو أوليات، تكون أساساً لنسق الدلالة بين اللفظ والمعنى. وإذا أخذنا المسألة بشكلها المنهجي العام رأينا المنطق الرياضي يجعل نسقه يستند على عدد قليل من المبادئ والعلاقات المنطقية^{١٧} يمثل استناد الدلالات عند الغزالي على ثلاث مع الفارق الكبير في مسار كلٍّ منها ودرجة التجريد. لكنّ النهج تمثّل في حصر الدلالات وتجريدها وجعلها منطلقاً للاستدلال. وكان عمل ذلك طابع فلسفة العلوم الحديثة، التي أرجعت المنطق إلى قواعد بسيطة ومحدّدة.

كما خدمت مطابقة اللفظ المعنى أغراض الغزالي، فجعلت مبحث الحدّ علماً عملياً يهتم بدلالات الأسماء على المعاني. ذلك لأنّ اللغة العربية تزخر بالألفاظ المتعدّدة التي تدلّ على معنى واحد. وساعد ذلك علم أصول الفقه الذي سوى مثلاً، بين الأمة - مؤنث عبد - والرقيقة، وكلاهما لفظ يقع عليه الحكم على معنى واحد. فالحكم على أحدهما ينتقل إلى الحكم على اللفظ الآخر، لمطابقة كلّ لفظ للمعنى الواحد المشترك بينهما معاً. ولم يكن الإمام مبتكراً في وضع هذه العلاقة، فقد سبقه إليها ابن سينا. لكنّها لم يجرّدها من المعنى ويجعلها علاقة صورية بحتة.

ثالثاً: علاقة اللزوم والالتزام

هذا اللزوم حذو غيره من علاقات الغزالي المنطقية، واللزوم في اللغة يتمثّل بالترابط والاستتباع والتوافق بين اللفظ والمعنى أو المعنى مع المعنى الآخر. وهذا التلازم والاستتباع غير محدّد ويتداهى إلى غير نهاية^{١٨}. وقد فصله الإمام في معظم كتبه، واتّجهت أبحاثه اتّجاهين: أولهما تلازم استتباع الحدّ للحدّ، وهو علاقة منطقية تجريدية في نهايتها. ثانيها تلازم استتباع السبب للمسبّب، وهو علاقة منطقية ووجودية تفسّر بعض المشاهدات من خلال منظار الأشياء المتعاقبة. ويفرّق المناطقة في عصرنا الراهن بين اللزوم الصوريّ واللزوم المادّي وبين اللزوم بين حدّ وحد وبين

١٦. الغزالي، المعيار، ص ٣٨.

١٧. رسل، أصول الرياضيات، ج ١، ص ٢١.

١٨. الغزالي، المحك، ص ١٠.

قضية وقضية، وعلى الرغم من صعوبة هذا التفريق، إلا أن المناطق المحدثين وعوا هذا التفريق وتكلموا أيضاً على علاقة اللزوم بين القضايا. يقول رسل، مثلاً، «من المستحيل وضع تعريف اللزوم... أن (ق) يلزم عنها (ك) فإن كانت (ق) صحيحة فإن (ك) صحيحة، أي ان صدق (ق) يلزم عنه صدق (ك). كذلك إذا كانت (ق) باطلة كانت (ك) باطلة... أي أن الصدق والكذب يؤدي بنا إلى لزوم جديد، ولا يعطينا تعريفاً للزوم»^{١٩}. واللزوم المادي يفضي بنا إلى مسألة النتائج الطبيعي، التي فضلنا بحثها في علاقة العلية لاحقاً. ثم إن اللزوم الصوري يتجلى في العلاقة ضمن القضية الشرطية، كما رأينا.

ولم يخرج الغزالي من اختلاط اللزومين المادي والصوري، وخصوصاً أن أبحاثه انطبعت بسمه التصاق المعنى بالصورة. فامتزج اللزوم بالقضايا الشرعية ودالاتها في الكسب الإسلامية. مثلاً لازم الوقائع الطبيعية في الكسب الأولى. واعتاص الأمر على رسل في العصر الراهن، فذكر في شرحه للمسألة: «أن الكلام الذي يتناول النوع الصوري ربّما ظهر بأنه يتناول النوع المادي. فـ سقراط إنسان، إذن سقراط فإن... يتضح على الفور، أننا يمكننا أن نضع أي إنسان بل وأي كائن آخر بدلاً من سقراط. وواضح أنه ولو أن النص الظاهر هو عن اللزوم المادي فإن المفهوم هو لزوم صوري...»^{٢٠}.

وتأقت نفسنا إلى استخراج الاستبعاد والتلازم من أبحاث الإمام علاقة مضرة في ثانيا أبحاثه على مستويي الحد والقضية. والنزوع إلى ذلك ينحني بمحاولة تشبيهه، وقلب مواقع بين الأبحاث المنطقية الفقهية والأبحاث الهندسية الإقليدية، التي اكتشف في العصر الراهن سرّها وبراعتها، في كونها ذات نمط واحد متماثل. وتأتي ذلك عن علاقة التلازم المنطقية بين مجموعة مسلمّاتها المدوذة، التي اجتمعت على نسق ما. إذ قال فيها رسل: «إن الرياضة البحتة لا شأن لها بما إذا كانت بديهيات ونظريات أقليدس صحيحة بالنسبة للمكان الفعلي، أم لا. فهذا من شأن الرياضة التطبيقية أن تقرّه... وما تقرّه الرياضة البحتة هو أن القضايا الإقليدية تستنبط من بديهيات

١٩. رسل، أصول الرياضيات، ج ١، ص ٤٧.

٢٠. المرجع نفسه، ص ٤٧.

إقليدس ، أي إنّها تقرر لزوماً...^{٢١} . وانعكست النظرة الصوريّة وتبدّت في علاقة التلازم والاستتباع اللفظي ، التي عبّر عنها الإمام قاتلاً : «الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط ، فإنّه مستبج له استتباع الرقيق اللازم... قائماً دلالة الالتزام... المدلول فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر ، فيؤدّي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال...^{٢٢} . ويستطيع الدارس إذا تدبّر منطق الغزالي استخراج رابطة «الزوم» من القضايا الطبيعية والشرعية المنتشرة في ميدان الكتب . لذا نرى هذه العلاقة جزءاً من خلفيات الإمام المنطقية ، استلناها من ثنايا أبحاثه ونصوصه التي لم يعلن فيها استقلاليتها وصورتها بما فيها القضايا الشرطية وأمثلتها . ولعلنا نمرّ على هذه الرابطة في الكثير من الأقيسة التي عرضها وشرحها . فالزوم أو القياس الشرطي المتصل ليس سوى صورة معبرة عن علاقة الزوم بين القضيتين .

وكان مقصود الغزالي في الإسهاب بعرض هذا النوع ، تحديد نوع العلاقة بين القضيتين فيه ، وجعلها معياراً للاستنباط . ولم يتجرّد فيها عن الزوم المادّي الرابض في القضية المعطاة : إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، إذا كانت الصلاة صحيحة فالصلّي متطهّر . إنّ التسمية بمعناها اللغويّ والتركيز على كون هذه القواعد معياراً وحكماً ، يؤكّدان حقيقة العلاقة المنطقية التي تختفي ضمن أبحاثه وأفكاره ، بالرغم من عدم التعبير عنها علانية . ويقصد بالعلنية تصريح الغزالي بالعلاقة الصورية البحث ، لهذا الثابت المنطقيّ المسمّى لزوماً والذي يقول فيه «رسل» : «إنّ الزوم الصوريّ هو إثبات كلّ لزوم مادّي لفصل معلوم...^{٢٣} . ونرى أنّ الزوم الاستدلاليّ عند الغزالي هو استمرار لدور الزوم الشرعيّ ، رابطة تحكم الأصول . فلا عجب أن يؤدّي الزوم قسطه في المنطق عند العرب قاطبة ، وبأبحاثهم في الحدّ والقضية على السواء ، لأنّ أمر الزوم مرتبط بطبيعة اللغة العربية ومفرداتها ومعانيها ، ومنجدل بالواجب والأمر والنهي الشرعيّين ، ومنعقد بالمشاهدات الطبيعية والمطالعات المنطقية

٢١ . المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

٢٢ . الغزالي ، المعيار ، ص ٣٩ .

٢٣ . رسل ، أصول الرياضيات ، ج ١ ، ص ٨٦ .

لمفكرهم . ولعلّ أمثلة الغزالي الفقهيّة تسوقنا إلى ربط المفاهيم الدينيّة بهذه العلاقة^{٢٤} . فهناك علاقة شرعيّة بين الحرام والحلال تقوم على التناقض . إذ الحلال هو ما ليس حراماً . الحرام هو ما ليس حلالاً . إذأ ، يوجد تلازم منطقيّ بين الحالتين ، اللتين يمكن الإشارة إليهما بما يلي :

الحرام (ف) الحلال - (ف) أي سلب لف
الحلال (ف) الحرام - (ف) أي سلب ...

وهذا اللزوم حافل به القرآن والسنة ، فالحلال غير الحرام والمحرّم ، وليس ضرورياً أن يكون الشيء والمحرّم واجباً فربّما كان الكفّ عنه غير واجب . أمّا المباح فيحلّ فعله ويحلّ عدم فعله . ويكون الواجب بالكفّ عن الحرام والطلب في ترك الفعل . كما يقع اللزوم المنطقيّ بين القضيتين (القتل حرام) (وعدم القتل واجب) . فوجوب الفعل بحرمة نقيضه . ويمكن الرمز إليهما بالطريقة التالية :

عدم القتل واجب (ف)

القتل حرام ، لزوم (ف) وهكذا ...

وتتسع هذه الرابطة المنطقيّة لتشكّل نسقاً في علم الأصول ، بحيث يتحدّث الغزالي عن لزوم قضيّة عن قضيّة أخرى واجبة . ويتكلّم عن لازم اللازم لازم^{٢٥} . وما يشير ذلك من إشكالات تتوسّع فيها يبحثنا ضمن الفصل الثالث المخصّص للأصول . وقد أصاب هذا اللزوم القضايا ذوات الجهات التي نقلها الإمام عن ابن سينا . فذكر الغزالي الرابطة الضمنيّة بين الواجب والممكن والمتنع . مثلما فعل في القضايا الشرعيّة من خلال الواجب والمباح والحرام . وخصّص هذه العلاقة الضروريّة بميّزات ، ردّها خلال أبحاثه هذه مراراً . وكان ابن حزم قد وعى اللزوم في القضايا ذوات الجهات منطقيّاً وشرعيّاً . وقال في كتابه التقريب لحدّ المنطق والمداخل إليه : «إعلم أنّ عناصر الأشياء... في الأخبار... ثلاثة أقسام . إمّا واجب وهو الذي يجب وظهور... كطلوع الشمس كلّ صباح ، وهذا يُسمّى في الشرائع الفرض واللازم . وإمّا ممكن... وهذا يُسمّى في الشرع الحلال والمباح . وإمّا متنع وهو الذي لا سبيل إليه ،

٢٤ . يمكن مراجعة أمثلة الغزالي الفقهيّة في كنه المنطقيّة وما عرض ضمن أبحاث الباب الأوّل .

٢٥ . الغزالي ، المنصفي ، ج ١ ، ص ٧١ - ٧٢ .

كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً... وهذا القسم يُسمى في الشرائع الحرام والمُحظور...^{٢٦}. والقصد في الاستشهاد بمقارنة ابن حزم بين الموجهات والشرعيّات إبراز التبادل بين طبيعتي القضايا. ولا سيّما استبدال الشرعي بالعقلي. مع بقاء اللزوم علاقة غير مُصرّحة على المستويين المنطقي والشرعي. فمع طلوع الشمس هناك لزوم منطقي لطرف القضية الموجبة، يتمثل بطلوع الصباح. وهو ذاته اللزوم بين الصلاة الصحيحة والمصلّي المتطهر. كما أنّ بقاء الإنسان تحت الماء يلزمه استحالة الحياة. بمثل لزوم الحرمة للخمر، لكون المسكر حراماً.

ولقد أشار الغزالي لمحا إلى كون علاقة اللزوم علاقة صورتي مجردة من خلال الكلام العام عن العلم والمعلوم. فقال: «ربّما ظنّ أنّ المعلوم متقدّم على العلم وليس كذلك، بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً، مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالماً بلا ترتيب. إلا أنّ يوجد المعلوم والمحسوس معلوماً ومحسوساً بالقوّة لا بالفعل، فيكون متقدّماً على العلم بالفعل ولا يكون متقدّماً على العلم بالقوّة»^{٢٧}. فإذا اعتبرنا العلم تصوراً ذهنياً وجدناه متساوياً مترافقاً مع المعلوم الذي يعني الوقائع والمحسوسات. ومن ثمّ يحدث اللزوم رابطة على مستوى الصورة المنطقية الترتيبية في الذهن، وعلى مستوى الواقع القائم في المحسوسات.

ولم يحسم الغزالي قبليّة العلم والمعلوم. لكنّ المهمّ أن يُستنتج من كلامه أنّ اللزوم مقولة موجودة في الذهن تربط المتصورات، وهي صورة أيضاً عن عمليّات التابع في المشاهدات الواقعية. ويمكن اعتبار أعمال الإمام وشروحه بداية وعي اللزوم الصوريّ، وجعله علاقة استتباع ذهنيّة، إلى أن أصبحت ثابتاً منطقيّاً مجرداً في العصر الراهن. ويمكن الحكم بأنّ علاقة اللزوم والعلّة علاقتان منطقيّتان حكمتا منهج الغزالي. وربّما اعتبر اللزوم ثابتاً صورياً مضمرّاً لعب دوره في خلفيّة الإمام المنهجية. بل ربّما انبعث اللزوم من دوره العمليّ على مستوى الألفاظ والحدود، فكان رابطة اسميّة شرحها الغزالي وانطلق منها تحت وطأة التركيب اللغويّ بمفرداته ودلالاتها على المعاني. مثلاً شقّ اللزوم طريقه على مستوى القضايا الشرطيّة وأقيستها الفقهيّة، والنسق

٢٦. ابن حزم الأندلسي، التريب لحدّ المطلق والمدخل إليه، تقديم إحسان عباس، بيروت. مكنة

الشرعيّ بمجمله. لهذا جعلنا اللزوم رابطة صوريّة تحتلّ جانباً مهماً في منهج الغزالي. وقد شغلت علاقة اللزوم حيزاً ثابتاً في جدول الصدق اليقينيّ لقضاياه، إذ اقترنت العلاقة الصوريّة بأئلة الغزالي في اليقين العقليّ أو الإسلاميّ على السواء. فصدق الطرف الأوّل من القضية الملازمة بوجب صدق الآخر. والحال نفسها بالنسبة للكذب. ولزوم الإباحة أو التحريم يتوافق مع النصّ والدليل.

رابعاً : علاقة الفصل

تصّبُ اللغة العربيّة الأدوات، ومثالها، (إمّا)، لإرضاء هذه العلاقة والتعبير عن المعنى المانع الخلوّ فيها. ولم تقتصر هذه الرابطة المنطقيّة على ما أخذ عن تلامذة أرسطو من المناطق في وضعهم للشرطيّ المنفصل، بل تمدّتها إلى صميم الأقيسة الفقهيّة التعاندية، التي عرفها الغزالي جيّداً وسمّاها التعاند. وقد جرّدناها رابطة صوريّة تتحكّم ببعض أنواع الاستدلال في كتب الغزالي، كما أطلق المسلمون على هذه الرابطة المنطقيّة أحياناً تسمية السبر والتقسيم^{٢٨}. وكان أن زوّدنا الغزالي بعدة أمثلة، أبان فيها عن علاقة الفصل المضمرّة، ومنها قوله: «زيد إمّا بالعراق وإمّا بالحجاز... - "Disjonction exclusive" - فإنّه، إن ثبت أنّه بالعراق انضى عن الحجاز، وغيره. وأمّا إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربّما يكون في صقع ثالث...»^{٢٩}. وإذا حلّلنا هذه العبارة وجدناها تصوّر إبطال أحد الطرفين، وتبعد الإتيان بالقسمّة المنتشرة - وخصوصاً عندما نستعمل (أو) - والأخذ بها. كما أنّ احتمال وجود زيد في مكان ثالث أو رابع وارد. فالأنجيم الاعتدال على علاقة الفصل المنطقيّة، التي نصيب الحصر. مثل قول الغزالي: «إنّا نقول هذا الشيء إمّا مساوٍ وإمّا أقلّ وإمّا أكثر، فهذه ثلاثة ولكنها حاصرة، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث...»^{٣٠}. ومن ثمّ، لنجرّد هذه المعاني، إبرازاً لهذه الرابطة وبلورة لصوريّتها، بأن نضع الرموز مكان الكلمات والحروف. ويصحّ ذلك عند

٢٧. الغزالي، المعيار، ص ٢٠٦.

٢٨. الغزالي، المعيار، ص ١٠٠.

٢٩. الغزالي، المنطق، ص ٤٣.

٣٠. المصدر نفسه، ص ٤٣.

المناطق في علاقة الانفصال ، أو لدى الفقهاء في القسمة . ولغرض ما يلي بعد أن نأخذ المثال الأول السابق في حالة زيد :

إن الطرف الأول رُمِزَ له بالحرف ، (ب) ، زيد بالعراق .
 والطرف الثاني رُمِزَ له بالحرف ، (ج) ، زيد بالحجاز .
 والرابطة أو الفصل بالرمز ، (٧) ،
 فحاصل هذا ونتاجه ، بحسب الصدق عند الغزالي وفي القضية المنفصلة عموماً ،
 المسطّح التالي :

ب	ج	ب ٧ ج
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

أي إذا كان ، زيد إما بالعراق وإما بالحجاز ، وكلّ طرف صحيح ، فإن القضية المتعانة صحيحة . وإذا كان أحد الأطراف كاذباً ، فإن القضية صحيحة ، لأن زيد يوجد بالطرف الآخر صحيح . فالفصل القائم بالقضية صحيح . وتكذب القضية في حال كون الطرفين كاذبين معاً ، إذ تكون القضية عندها ليس زيد لا بالعراق ولا بالحجاز . وقد تكلم المسلمون مطوّلاً عن صعوبة التقسيم واحتمالات وجود حالات أخرى غير المذكورة في أطراف الفصل^{٣١} . وبهذا تقوم رابطة الفصل بدور منطقي مهم في المجالين العقلي والفهمي . وتشكّل علاقة منطقيّة تتحكّم في الأقيسة الشرطيّة المنفصلة والتعانة ، كما هي في جوهر التقسيم الفقهي الإسلامي . ولم يزلها الغزالي ويجرّدها عن المعنى ، لكنّه جعلها قاعدة مهمّة في عرضه وأبحاثه .

خامساً : علاقة الشرط

تختص هذه العلاقة بالقضايا التي تدخلها أداة الشرط (إذا) ، وهي تلعب دور الرابطة المنطقية أكثر من كونها علاقة ثابتة تتحكم بالكثير من المسائل كاللزوم والعلّة . وتمهد رابطة الشرط لإجراء علاقة اللزوم بين طرفي القضية . وأعطى الغزالي مثلاً عليها فقال : إذا كان الوتر يؤدي على الراحلة بكلّ حال ، فهو نفل^{٣٢} . وتستلزم الرابطة من الأدوات اللغوية الجواب : (إذا كذا... فهو) . وهي تمكّننا أسوة بالتي سبقها من إعداد مسطح منطقي رياضي يكون بمثابة التجريد الصوري لهذه العلاقة . نقيم على ضوءه جدولاً للصدق والكذب على الشكل التالي :

إذا كان الوتر يؤدي على الراحلة ، رُمِزَ لها بالحرف (ب)

فهو نفل ، رُمِزَ لها بالحرف (ج)

أما رابطة الشرط ، فَرُمِزَ لها بالإشارة ←

ب ← ج	ج	ب
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ص	ص	ك
ص	ك	ك

ونستشف من شرح الصدق والكذب ، لمثال الإمام^{٣٣} ، وعلى امتداد هذا المسطح ، أنّ القضية المركبة من طرفي الشرط كاذبة في حالة واحدة ، حين يكون التالي ، أو الطرف الثاني ، - أي جواب الشرط - كاذباً . وتُجمَع أداة الشرط مع جوابها ، لتلعب دور الرابطة أيضاً في علاقة اللزوم بين القضيتين . فيقع اللزوم بين طرفي القضية شرطاً . وقد تكلمنا على صدق وكذب كلّ طرف منها ، وما ينتج في الآخر ، في الباب الأول في فصل القياس . بينا تناولنا في المسطح ، حكم القضية

٣٢ . المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

٣٣ . المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

المشروطة ، كلاً في العمود (ب ← ج) وليس حكم كلّ من المقدم والتالي مُنفصلين . وكان الهدف تجريد هذه الرابطة لثبت ما يمكن استنتاجه منها . ولنعلم أنّها خلفيّة منطقيّة صوريّة استنتاجها من تمرّجات الأبحاث وشروحها ، على أنّها علاقة قائمة في المنطق والأصول معاً . وقد وردت قبل الغزالي ، كما هو معلوم ، عند المناطقة والأصوليين . لكن الإمام بلورها في مزجه للعلمين ، وجعلها ثابتاً صورياً ، في قياسيّ المنطق والفقه ، يؤدّي دوراً عملياً ، من دون أن يصرّح به أو يعبه .

سادساً : علاقة المساواة

تسود علاقة المساواة الضكير المنطقيّ والرياضيّ وتختلّ حيناً في رحاب الفهم الكميّ وترعرع في جنباته . وقد صلّحت لأكثر من موضع في كتب الغزالي المنطقيّة ، ومضت في غير مبحث من مباحثه مع تغاير في البعد عن دورها في المنطق الرياضي . ولم تكن علاقة المساواة غريبة من أبحاث أرسطو وتابعيه ، إذ لم يتدعها الإمام من دقق خاطره . ولكنّها مع ذلك كانت مضماراً لأبحاثه ، وبجلاً صورياً لاقى خصبه إلى جانب شرح التداخل بين الحدود ، ضمن تبيان قواعد القياس ، الذي قال الغزالي عن الحدّ الأكبر فيه : «إنّا سُمي أكبر لأنه يمكن أن يكون أعمّ من الموضوع ، وإن أمكن أن يكون مساوياً...»^{٣٤} وجعل علاقة المساواة قائمة ضمناً في تركيبة الميزان أيضاً ، بحيث تتعادل الكفّتان والنتيجة ، مثلما ذُكر في استعراض القسطاس المستقيم . كما جعل الإمام التعادل نوعاً من المساواة بين درجة يقينيّة المقدمات وبين النتيجة . وتوحي كلمة الميزان نفسها بالمعادلة الكميّة . وقد لعبت رابطة المساواة دوراً في طيعة الحكم ونقيض القضايا^{٣٥} . واستخرجنا من جهتنا هذه الرابطة خلال المعاني المتصلة بعلاقات الحدود وعلاقات القضايا والأحكام . فحدود الغزالي المسماة ، أكبر وأصغر وأوسط وتساوي وأعمّ ، تشير إلى ذلك . علماً أنّ المساواة نالت نصيبها في الفلسفة الحديثة ، على يد المناطقة الرياضيين . وأدّت دوراً مهماً في بناء نظريّة الكمّ ، وأتاحت شروح الغزالي الفرصة لترجيح التباين بين علاقة التساوي الكميّة المنطلقة من مفهوم الجزء

٣٤ . الغزالي ، المعيار ، ص ٨٧ .

٣٥ . الغزالي ، الملّك ، ص ٢٧ - ٢٨ .

والكلّ، والكميّة المجزأة، وبين الأعمّ والأخصّ مفاهيم كميّة تدلّ على التساوي غير القابل للانقسام إلى مقادير. فهي، من ثمّ، نوع من الكيف. إذأ، فرابطة التساوي التي وردت عند الإمام، وخصوصاً في كتبه ذات الصبغة الأصوليّة، ليست سوى نمط من الكيف الخاصّ أو ما سُمّي في العصر الراهن الكمّ المطلق. الذي لا يتصور معه الانقسام إلى مقادير وأجزاء. فالتساوي استُخدم عند الإمام في الأحكام الفقهيّة تعبيراً عن علاقة منطقيّة تتوسّط بُعْدَي الأعمّ والأخصّ. وهما اللذان يثيران إلى مفهوم كينيّ شموليّ، له أبعاده المنطقيّة التي تكلمنا عليها في الفصل السابق. لذلك لم تلمح العلاقة الرياضيّة بينها من جهة، والعلاقة بينها وبين التساوي من جهة أخرى، إلى الأجزاء والمقادير، على نقيض ما توصي به تصوّرات الكلّ والجزء المستخدمين في الكتب ذات الصبغة المنطقيّة الأرسطويّة^{٣٦}. ولا يمكن للمرء أن يتصور علاقة الحدود والقضايا الفقهيّة، علاقة كميّات ومقادير رابطتها التساوي، والأعمّ والأخصّ. بل هي أحكام وكيفيّات معيّنة تحكمها هذه الروابط المنطقيّة. فالحكم والحدّ الفقهيّ لا يقبلان التجزؤة والمقادير.

ولقد نضجت مفاهيم الكمّ المطلق في عصرنا الراهن. فقال رسل: «وفيهما... أي الكيّة المطلقة - لا تكون المساواة علاقة مباشرة، بل تحلّل إلى مقدار مشترك، أي إلى انطباق العلاقة مع حدّ ثالث. وفي هذه الحالة سيكون ثمة نوع خاصّ من علاقة الحدّ بمقداره، ويكون بين مقدارين من النوع نفسه علاقة الأكبر والأصغر، على حين. إنّما تنطبق المساواة والأكبر والأصغر على الكميّات بفضل علاقتها بالمقادير...^{٣٧}. ونبور رأي رسل بأنّ المساواة تؤخذ على أساس الكيّة غير المنقسمة وليس على أساس العدد. فالكيّة غير المنقسمة أوسع من مفاهيم الكلّ والجزء، وهي تتناول مفاهيم الأعمّ والأخصّ من دون المقدار. وخیل لبعضهم وجود نوع من التشابه والاشترار في مفهوم علاقتيّ المساواة والانطباق. لكننا وجدنا اختلافاً في دور كلّ من العلاقتين. إذ اقتصر الانطباق على علاقة الحدود، بينما لعبت المساواة دوراً في علاقة القضايا وترتيب الاستدلال والميزان، إلى جانب دورها في العلاقة بين الحدود. وافتقرت كلّ

٣٦. في المقاصد خصوصاً والمعار نسيّاً.

٣٧. رسل، أصول الرياضيات، ج ٢، ص ٧٣.

منها عن الأخرى في العصر الحديث. وكان لكلّ منها، أيضاً، دوراً إجرائياً في المنطق الرياضي. فأدّت علاقة التطابق نفعاً في مجال الهندسة والنسق الهندسي، لما لها من أبعاد كميّة. بينما لعبت علاقة التساوي دوراً كمياً على صعيد الحدود المنطقية والجبرية والرياضية عامة.

أما علاقة التساوي فقد استُخرجت من جنبات أبحاث الغزالي، بعد أن كانت كامنة مضرة بباطنها. ولم يبلغ فيها الإمام مرتبة التجريد، إنها كانت علامة فعّالة في ميدان الشروح، ودالة محرّكة في مجموعة الحلفيات المنطقية. وقد انجلت في المزج، وخلال المفاهيم الإسلامية والأصولية، من (أحكام وأعمّ وتساوي وأخصّ إلخ).

سابعاً: العلاقة العلية

للعلة مقام مهمّ في آراء الغزالي الفلسفية والمنطقية والدينية. ويمكن اعتبارها رابطة منطقية حكمت نسقه المنهجي والفكري. وعسى أن نجد طريق السلامة إذا وقينا العلة درساً، وفرّعنا بحثها على ثلاثة مجالات، فيسهل مرّتهاها ويطيب ثمارها:

- أولها: نظرية العلة الشرعية، مثلما وردت عند الإمام.
- ثانيها: العلة ودورها، واسطة في القياس، أو ما يُسمّى الاستعلال.
- ثالثها: العلة رابطة منطقية صورية على المستوى الطبيعي والوجودي.

وسنأتي على تجريد العلاقة العلية في أبحاث الغزالي، برهاناً على دورها رابطة منطقية صورية مضرة. فنبداً بالعلة الشرعية التي تعتمد إلى استنباط الفرع من الأصل: «لا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلة وحكم»^{٣٨}. والعلة تجري في مسالك متعدّدة، فهي تطلق على معنى مناط الحكم، والمناطق في الأصل، اسم مكان (النوط) بأيّ التعليق، من ناطه به، إذ علّقه عليه وربطه به. والمناطق هو العلة، لأنّ الشارع ناط الحكم بها وعلّقه عليها^{٣٩}. ويقال تنقيح المناطق. أي التهذيب والتمييز في اللغة. والكلام المنقّح هو الكلام الذي لا حشو فيه. ولقد حصر الغزالي طرق الاجتهاد

٣٨. الغزالي، المصنّف، ج ٢، ص ٥٤.

٣٩. النشار، منابع البحث، ص ١٢٤.

والتعليل في مجال مناط الحكم في ثلاثة أمور: تحقيق مناط الحكم ، وتنقيح مناط الحكم ، وتخريج مناط الحكم واستنباطه^{٤٠}.

وتتمّ عملية تحقيق مناط الحكم بإسناد الفرع إلى علّة الأصل بواسطة الاجتهاد والتخمين. ووضّح الغزالي ذلك بمثال، تناول فيه كيفية تقدير الكفايات في نفقة الأقرباء. ويحصل الاجتهاد بمعرفة ضرورة الكفاية، ثمّ بتقديرها، وإنّ الرطل ربّما كان قدره كافياً في الحبوب. وربّما يقيس حمار الوحش بالبقرة^{٤١}. ويظهر من أمثلة الغزالي أنّ هناك نصّاً وأصلاً يقضيان بالكفاية للقريب، ثمّ يأتي الظنّ بالتقدير إن كان رطلاً أو حماراً وحشياً. وبهذا يكون تحقيق المناط في ربط الفرع بالأصل وتقدير الكيّة القاضية بالكفاية.

أما عملية تنقيح مناط الحكم، فنجري بحذف كلّ اللواحق والأوصاف المقترنة بعلّة الأصل حتى يتسع الحكم. ومن ثمّ يثبت أنّه لا فرق بين الأصل والفرع إلّا كذا، أي يحدّد الفارق. وقد ذهب نفر إلى أنّ التنقيح هو تهذيب العلّة وليس الاكتفاء بتحديد الفارق^{٤٢}. وتعتبر عملية تنقيح المناط مهمة دقيقة، فهي تهدف إلى بلورة العلّة نقيّة عن شوائبها، وغرضها الوصول إلى حصر هذه الرابطة وإيضاحها. وبهذا نضع لهذه العلاقة مقاماً رقيقاً ودوراً بناءً.

وتبقى أخيراً عملية استخراج مناط الحكم أو تخريجه، ذلك باستنباطه في حال عدم ذكر مناط الحكم والتصريح بالعلّة. ويتحوّل الغزالي في عملية استنباط المناط إلى استخراج العلّة بالرأي والظن. مثل استخراج سبب تحريم الخمر لعلّة الإسكار. فيستعين في القياس المنطقيّ العقليّ الذي يصرّ على إعلان العلّة حدّاً أوسط خلال عملية القياس والاستدلال. وتكسي عملية الاستنباط بدور وفعل مهمّين في الاجتهاد الفقهيّ، وخلالها تتمّ عملية التفتيش عن العلّة. ويستخدم الأصوليون طريقة السبر والتقسيم في البحث عن العلّة واستخراج مناط الحكم. وقد تحدّثنا عن هذه الطريقة في الباب الأوّل، وسنفضّلها في الفصل الثالث من هذا الباب، كما يقف الباحث في

٤٠. أنظر المسنفي، ج ٢، ص ٥٢ وما بعد.

٤١. الغزالي، المسنفي، ج ٢، ص ٥٤.

٤٢. النشار، مناهج البحث، ص ١٢٥.

أثناء استخراجها مناط الحكم أمام ثلاثة أقسام أو أربعة تنحصر فيها أدوار التعليل ، ينتقل بعدها المجتهد إلى إبطال بعض الأقسام ليثبت الحكم على قسم متبقٍ فتكون العلة ثابتة^{١٣} . وتعتبر عملية استحصاء العلة وتوسيع دائرتها من أهمّ العمليات المنطقية التي تضطلع بها العلوم التجريبية الطبيعية حديثاً . وكان أن أعطى الإمام مثلاً جامعاً عن تحقيق مناط الحكم ، فذكر : وجوب العتق على الأعرابي ، إذ أفطر في رمضان بمواقته أهله . وسار استناداً إلى هذا الوجوب نحو إلحاق أعرابي آخر في هذا الحكم ، عملاً بقول الرسول (صلم) : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» . ثم ألحق بهم من أفطر بالمطلق ، في أي رمضان على مرّ السنين . مثلاً ألحق الزنا بالمواطأة^{١٤} أيضاً . وبهذا كلّه وسع دائرة الحكم استناداً إلى مناطه الأساسي . وفيه يتم حذف غير العلة الأصلية - أي التقيح - فحذف ، (تحديد الأعرابي هذا ، وإفطار رمضان هذا ، وتحديد جنس الأعراب) . ومن ثمّ أوصلنا بالنتيجة إلى الإقرار بوجوب الكفارة على من هتك حرمة رمضان وعلى كلّ مكلف .

وقد شكّ الغزالي في ارتباط الحكم بالعلة وتبّه على ذلك . ولعلّ المهمّ من هذه الشكوك التي ذكرها الآتي :

- ١ . أن لا يكون الأصل معللاً عند الله ، فتعلّل ما ليس بمعلّل .
 - ٢ . ربّما نعلّل بعلة غير العلة التي أوجدها الله .
 - ٣ . أن نصيب أصل العلة ونعيّنها ، لكننا لا نستطيع أن نقلها إلى الفرع .
 - ٤ . أن نلّم بأصل التعليل ونفضل عن وصفين أو ثلاثة .
 - ٥ . أن نجتمع مع العلة أوصاف زائدة .
 - ٦ . أن يتمّ تصحيح العلة بدليل مفلوط ، أو بما ليس بدليل .
- كما تساءل عن كيفية استخراج العلة ... أمن التجربة والحسّ ؟ أو من النصّ والشرع ؟ ووقف موقفاً مرناً فقال : «لا يثبت الحكم إلّا توقيفاً . لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام بمجرد النصّ ، بل النصّ ، والمصوم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلّة ، فكذلك إثبات العلة تتّسع طرقه ولا

١٣ . الغزالي ، المصنّف ، ج ٢ ، ص ٥٥ .

١٤ . المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

يقصر فيه على النص...^{٤٥}. ويتضح من رأيه، ضرورة وجود العلة في الأصل. لكن ربّما كانت غير منطوقة، أي مسكوتاً عنها. وهذا يتيح المجال أمام دور المجتهد. لأن العلة تُثبت شرعياً عند الغزالي بثلاثة أدلة: الدليل النقلي، ودليل الإجماع، ودليل الاستنباط والاستدلال.

ويقول الغزالي في الدليل النقلي، إنه: «إننا يُستفاد من صريح النطق أو من الإيماء والتنبيه على الأسباب»^{٤٦}. وقصد بصريح النطق ما ورد فيه التعليل واضحاً لعلّة كذا، أو لأجل كذا. وكان مثال الإمام قوله تعالى: «كفي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم». والغاية إيجاب إبناء الزكاة وضرورة توزيع الثروة، منعاً لحصرها في طبقة واحدة من المجتمع. فالعلّة صريحة وموجبة للحكم.

ومثال آخر للعلّة المضمرّة غير المصرّحة قوله تعالى: «إننا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء». فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر. ومن أمثله أيضاً على العلة المنصوصة تنبيهاً، ما مؤذاه من قول الرسول (صلم): «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَفِيَّ لَهُ، وَمَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ». وهذا حكم تسيب تظهر فيه العلة منصوصة تنبيهاً.

ثم يتحدث عن دليل الإجماع فيعرفه بقوله: «إننا نعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم، خاصة على أمر من الأمور الدينية... والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا»^{٤٧}. والإجماع على العلة اتفاق المسلمين على كون هذا معلولاً بعلّة كذا، فتنتقل العلة إجماعاً إلى كلّ الحالات. وكان مثال الغزالي على ذلك، تقديم الأخ من الأب والأم على الأخ من الأب فقط في مجال الميراث. وعلّة التقديم هنا امتزاج الأخوة القوي في أخوة الأب والأم. وقد أجمع عليه لتأثيره بالاتفاق. وجعلت علّة التقديم تطبق في مسائل أخرى غير الميراث كولاية النكاح مثلاً.

وأخيراً أورد الغزالي مطولاً دليل الاستنباط والاستدلال، والذي سمّاه الفقهاء السبر والتقسيم. فقال فيه: «هو دليل صريح، وذلك بأن يقول هذا الحكم معلل، ولا علّة إلّا كذا أو كذا... وقد يُطلّ أحدهما فتعين الآخر... حرّم الربا في البرّ. ولا بدّ من علاقة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علاقة إلّا الطعم أو القوت أو

٤٥. المصدر نفسه، ص ٧٢.

٤٦. المصدر نفسه، ص ٧٤.

٤٧. المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠.

الكيل ، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا أو كذا ، فثبت الطعم^{٤٨} . وهذا الدليل قريب من عملية التعليل ، كما يتبين من النص السابق . وبه نعر على ثلاث مراحل ، تُشكّل مجتمعة لإفاء بالفرض :

١ . معرفة البرّ ومعرفة أفرادها من دقيق ونخبز وغيره ، ثم معرفة الربا حكماً عاماً .
٢ . القيام بعملية سبر ، أي ذكر كلّ ما يمكن أن يكون علّة ، ونسَمي ذلك عملية حاصرة لحصرها كلّ العلل .

٣ . نتجه في النهاية إلى إسقاط العلل غير المرتبطة بالموضوع . ويتحقّق الغزالي من ذلك ، في اتباع الطريقة التالية ، التي يقول عنها : « بأن يظهر بقاء الحكم مع انتزاعها أو بانتزاعها ، بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها »^{٤٩} . وتمدّدنا مرحلة التحقّق من العلّة ، بأبرز مظاهر التأكيد على العلاقة العلية عند الغزالي . إذ يصدرها موضوعاته الفقهيّة . فتشكّل ثابتاً صورياً مهماً ، نجردّه نحن ، بعد استخراجها من الأمثلة والأقوال السابقة . وتعمل الرابطة العلية في الشرع عمل الضابطة الصورية التي تربط العلّة بالملول . وقد تمثّل ذلك في طرح العلل اقتراناً مع غياب الحكم وانتزاعه ، أو بقاء العلل مع بقاء الحكم . ممّا يعني أنّ معرفة العلّة الحقيقيّة تثبت بثبات الحكم ، والعكس صحيح .

ولم يجرّد الغزالي هذه الرابطة تماماً ، إنّها بقيت مرتبطة بمعانيه الفقهيّة وشروحه . مثلاً جرت عليه عند معظم الأصوليين والفقهاء ، الذين تمدّدوا القسمة الأفلاطونية ، من دون أن يخرجوا بالسبر والتقسيم إلى حيّز التجريد الصوريّ الكامل . وقد نقلتهم الغزالي بمزجه القياس السلجستي بالتعليل الفقهيّ . ثم إنّ الغزالي لم يقف عند السبر والتقسيم ، فلقد أخبر عن طريق آخر في استنباط العلّة ، سمّاه مناسبة العلّة للحكم . وعقب عليه مُقرّاً أنّ هذا الطريق مختلف فيه بين الأصوليين ، وأنّ المناسب يأتي مؤثراً أو ملامماً أو غريباً . ومثاله : (من مسّ ذكره فليتوضأ) ، وإذا ، منّ مسّ ذكر غيره فليتوضأ . أمّا الملائم فما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، والغريب ما لم يكن لا ملامماً ولا مؤثراً^{٥٠} . والجدير أن يقال : إنّ العلّة عملية مساعدة في الحكم الفقهيّ .

٤٨ . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

٤٩ . المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

٥٠ . المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

كما وأنَّ الإنسان يكتسبها ويطلبها، كما يقول الغزالي، نتيجة وهم فيه: فـ«وهم الإنسان مائل إلى طلب علّة وسبب لكلّ حكم. ثمّ إنّه سبّاق إلى ما ظهر له، وقاضٍ بأنّه ليس في الوجود إلّا ما ظهر له. فتفضي نفسه بأنّه لا بدّ من سبب ولا سبب إلّا هذا فإذا هو السبب...»^{٥١}.

وترشد هذه الفقرة إلى طبيعة المزج بين المنطق والمعارف النفسية، فلا يلبث أن يكفّ الإمام عن الحديث في العلّة ودورها المنطقيّ الأصوليّ، حتى ينغمس في رأي نفسيّ. فيصوّر العلّة رابطة على مستوى الحكم والتجربة الطبيعية، تجيب المسائل على حيرته في رؤية التعاقب وردّ الأحكام وتعليقها. ويدفعنا هذا الموقف إلى اعتبار الغزالي من الذين نفوا ثبوت العلّة يقينياً ومادياً، وأقرّوا بها رابطة تستخدم اليقين الفقهيّ ومادّة القضايا الإسلامية. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزاليّ أشعريّ. وللمتكلمين موقفان من العلّة:

أولهما: موقف المعتزلة الذين يعرفون العلّة تارة بالمؤثر وطوراً بالموجب^{٥٢}. وربّما كان ذلك تحت تأثير فكرة الحسن والقبح.

ثانيهما: موقف الأشاعرة الذين يجعلون العلّة موجبة للحكم بأنّ من الشارع^{٥٣}. ويلزمنا هذا الموقف بالاطّلاع على مذهبهم الذي يتنادي بتأثير الله المستمرّ في الخلق، وبشمول قدرته. وتأثت العلّة عند الإمام من صلب وجهتها الأشعرية، رابطة منطقيّة صورية لها وزنها المستقلّ في الأحكام، علاوة على كونها رابطة منطقيّة أو متتالية قياسية. ونرجّح أنّه أباح التعليل باعتبار العلّة باعثاً على فعل المكلف. وكلّ باعث يلزم في نهاية الأمر بالإرادة الإلهية، باعتبار أنّ استخراج العلّة يتمّ بشكله العميق من خلال استخراج أسباب الأحكام والأصول، أي من ثنايا كلام الله، أو ما اجتهد فيه حول كلام الله.

وكفى بالعلّة الشرعيّة أن تكون حسيباً على ما خطّه الغزالي. إذ يتكاشفها مسلكان توفيقيان، نقليّ وعقليّ: يصفو النقليّ في أدلّة النصّ والإجماع، اللذين يقرّان

٥١. المصدر نفسه، ص ٧٩.

٥٢. الزركشي، البحر المحيط، القاهرة، مجهول، ج ٥، ص ١٤٤ - ١٤٦. إسناده إلى ما ورد عند

الشارح، منهاج البحث، ص ١٠٨.

٥٣. المرجح نفسه، ص ١٤٥. إسناده إلى الشارح أيضاً، ص ١٠٩.

بوجودها. ويتجلى العقليّ في عمليّة السير والتقسيم، والمناسبة، والطرود والعكس، وتفتيح المناط، وغيرها من الطرق. وإذا كان لنا في العلة الشرعيّة أسوة حسنة، فإنّ الغزالي لم يتجمّد عندها، بل تعدّاها في أبعاده العلائقيّة. وعوّضها امتداداً في المجال الاستدلاليّ العقليّ والاستقراء الطبيعيّ. ثمّ أذعن لدورها الصوريّ وأنكر عليها نشاطها الفاعليّ الخلاق، بينما اعتبرها جون ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، حديثاً، أساساً للاستقراء. لكنّه ركّز على العلة الفاعلة، ظاهرة متجة لظاهرة أخرى، أو ظاهرة متقدّمة على الأخرى^{٥٤}.

والعلاقة العليّة عند «ميل» منهجيّة وماديّة في الوقت نفسه. وقد جعل «ميل» أيضاً ظواهر الموجودات مستقلة عن بعضها وترتبط بعضها ببعض عن طريق الفاعليّة والتأثير. فتباعد موقف الغزالي، وخصوصاً، بصدد العلاقة العليّة على المستوى الطبيعيّ. ولاسيّما إنّ الغزالي قيّد العلة الطبيعيّة في نطاق الأحكام والتركيبات والعلاقة الصوريّة التابعة. ولم يدع لها مجالاً قائماً في الوجود والأعيان، أي لم يتيح لها فرصة الاستقلاليّة عن ذهن الإنسان، ومن ثمّ، الخضوع لقوانين الطبيعة الماديّة، بعكس ما ذهب إليه «ميل».

وكي نخفي قديماً في تبيان العلاقة العليّة ثابتاً صورياً في منهج الغزالي، لا بدّ من أن نوفّر للقارئ نظرة موجزة عن آراء المتكلمين بها. إذ يرى أرسطو أنّ العلة مبدأ طبيعيّ وميتافيزيقيّ، يتساوق مع كونها رابطة عقلية منطقية تستند عليها أبحاث المنطق^{٥٥}.

وكان أن لاقت فكرة العلة قبولاً عند المشائية، وخصوصاً ابن رشد، الذي احتفل بها احتفالاً خاصاً^{٥٦}. بينما أنكر المعتزلة، وعلى رأسهم العلاف والجبائي، العلة الطبيعيّة. ولكنهم نادوا في الحرّية الإنسانيّة بشكل مطلق، ممّا أعطى فسحة للإنسان، ودوراً في خلق أفعاله. وتوقفت نظريّتهم أمام عبث القدرة الإلهية. ودورها على الصعيد الطبيعيّ.

٥٤. Lalande, André, Les théories d'induction et de l'expérimentation, Paris, Boivin et cie, 1929, (Bib. de la revue des cours et conférences) p. 86.

٥٥. أرسطو، منطق أرسطو، التحليلات الثانية، ص ٣٤٩ - ٣٥٢.

٥٦. ابن رشد، نهات التفاهت، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٣٠، ص ٢٤.

ولقد سار الأشاعرة شوطاً آخر في نظرية العلة ، فانفصلوا عن المعتزلة وركزوا رأيهم على العادة وجريانها . وكان أبو بكر الباقلاني (القرن الرابع الهجري) أفضل مُعَبِّر عن نظرية العلة الأشعرية ، فعلى يديه تبلور مفهوم العلة رابطة على مستوى الطبيعة وما وراء الطبيعة . وقال الباقلاني : إن الله قادر على أن يستأنف الأفعال وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة ... فلم يجب قدم الأفعال لقدم القدرة عليها^{٥٧} . وما يريد أن يؤكد مفاده ، أن قدرة الله أزلية فهي ، إذاً ، العلة الفاعلة المسببة . أما مظاهر الطبيعة الأخرى فهي تنالي ظواهر تخضع جميعها لعلة أساسية إلهية ، و : «كلما وجد مثلها عند كثرة أسبابها فهي وجود حادثين فقط ، الواحدة بجانب الأخرى في مستقر العادة ... (ولا يقع) إيجاب العلة للحكم ، ولا تلوشيء عن سبب يوجهه . أما إنهم يقولون إنهم يعلمون حساً واضطراباً أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدّة الشراب فإنّه جهل عظيم^{٥٨} . وعلى هذه الدعامات تأصل مفهوم العلة عند الأشاعرة ، رابطة وعلاقة بين متعاقبين . إذ فُسِّر على أساسها التابع وحضور السبب والمسبب ، ونسب إلى العادة المستقرّة في المشاهدة ، كما جعل الباقلاني القدرة الإلهية تتدخل باستمرار في خرق العادة الذهنية ، بأن تبطلها ، فلا النار تندو قادرة على الإحراق ولا الخمر مؤدبة للإسكار . وقد صلحت العلة فلسفياً عند الغزالي بعرضين : عرض ردّ فيه على الفلاسفة وأنكر عليهم مقالاتهم في العلية الطبيعية ، وآخر لحصن فيه دور العلة الطبيعية ، عادة وعلاقة ذهنية ، كما جوّز في بحثه ، مثلاً ، احتراق القطن وانقلابه رماداً من دون فعل النار وملاقاتها^{٥٩} ، لأنّ النار ليست فاعلة بالطبع بل الله هو الفاعل الحقيقي ، وأنّ التابع ، بين علة النار سبباً والاحتراق في القطن معلولاً ، ليس إلا عادة ومشاهدة خارجية تُمرّس عليها الإنسان .

ولكنّ متقدي هذا الرأي اعتبروا أنّ نفي السبب والمسبب في الطبيعة يجرّ إلى شذاعات عظيمة على مستويي الطبيعة والمنطق . فيرى ابن رشد : « أن من رفع

٥٧ . الباقلاني ، التمهيد في الردّ على المعتزلة والرافضة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧ ، ص ٥٢ .

٥٨ . المرجع نفسه ، ص ٥٥ - ٥٦ .

٥٩ . الغزالي ، نهايت الفلاسفة ، مصر ، دار المعارف ، ١٩٧٢ ، ص ٢٤٣ .

الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق نضع وضماً أنّها هنا أسباباً ومسببات. وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له^{٦٥}.

و نحن نتساءل كيف مضى الغزالي في هذه المسألة إلى نهايتها؟ ألم يكن ذلك هدماً للحدّ الأوسط، في كونه قانوناً علياً رابطاً الحدود في الاستنتاج؟ مثلاً تربط الأسباب الطبيعية الظواهر، وتشكّل مرحلة بين الظاهرة والخلق الأساسي... وكيف يتم خلق مستمر من دون توسط؟ فهل كان التأثير الشديد بالأشاعر وراه ذلك؟ وخصوصاً أنّ إمام الحرمين لا يفتأ يردّد: «إنّ الجمع بالعلّة - في قياس الغائب على الشاهد - لا أصل له إذ لا علّة ولا معلول عندنا...»^{٦٦}.

ربّما حافظ الغزالي في موقفه من العلّة، علاقة منطقيّة على المستوى الطبيعي، على حدود النقل، من دون التعارض بين الأخير والعلم. إلا أنّ وعيه المسألة لا غبار عليه على الأرجح. وهو الذي قال: «بإياكم والنبي العلليّ في الأحداث الطبيعيّة، لأنّه يؤدّي إلى خراب منهجيّ وتجريبيّ. بحيث ينقلب الولد بالبيت إلى كلب أو رماذ، وتستحيل نطفة الإنسان إلى فرس»^{٦٧}. ولكنّه خشي أن تتوارى معطياته الأساسيّة، المتمثلة في عدم جواز تقييد قدرة الله وربطها بأيّ شيء ولو منهجيّاً. ف: «إنّ الله تعالى قادر على كلّ شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البئر»^{٦٨}. ولهذا كلّهُ انطلق الإمام من القدرة المطلقة والفعل المستمر لله منظماً وحيداً لأحداث الطبيعة، على أنّ ظاهرة العلّة فيها ليست سوى عمليّة نفسيّة ومنطقيّة. فتعاقبات الطبيعة: «ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضيّة ترسيخاً لا تنفكّ عنه...»^{٦٩}. وهكذا حصل اختزال العلّيّة، من ضرورة طبيعيّة، إلى قانون

٦٥. ابن رشد، نهات التفات، ص ٢٢.

٦٦. يذكر ذلك الشارح، في مناهج البحث، ص ١٦٤، نقلاً عن مخلوط البرهان للجوهري، ج ١.

ص ٩١.

٦٧. الغزالي، نهات الفلاسفة، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

٦٨. المرجع نفسه، ص ٢٤٤.

٦٩. المرجع نفسه، ص ٢٤٥.

للعادة خلقه الله فينا. وأصبح علاقة ذهنية منطقية يخرقه الأنبياء الصالحون وملائكة الله^{٦٥}. و: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لني الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار... والموت وجزّ الرقبة... إلى كلّ المشاهدات من المقترنات في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف...»^{٦٦}. ونستطيع أن نحلّل ونلخص الموقف بما يلي:

١. علاقة الاقتران بين العلة والمعلول ليست ضرورية على المستوى الطبيعي.
٢. لا يؤدي إثبات المعلول إلى إثبات العلة، ولا نفيه يتج نفيها.
٣. لا يوجد قانون علانقي في الطبيعة، إنما العلة والمعلول اصطلاح، اتفق عليه. وهو صورة عقلية لعملية اللزوم وليس لعملية البرهان. إذ هناك فرق، بين اللزوم تابعاً لأحداث متصادفة ومقترنة. وبين تتابع السبب والسبب، وما يصدر عنها من وجود حال لاحق ومتقدم. وبهذا تقام العلاقة المنطقية على أسس جديدة تحلّل اللزوم والتزابط بين الحادثين نتيجة التكرار، فهي صورية شكلية. و: «ليس في العقلاء من يشكّ فيه وهو... باحث عن وجه الاقتران. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروريّ ليس في الإمكان تغييره؟ أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئة الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير... فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران»^{٦٧}. وقد أورد الشهرستاني الرأي نفسه فيما بعد متأثراً بالفزالي^{٦٨}. كما جدّد مالبانش في العصر الحديث الدعوة نفسها، وجعل الله العلة الحقيقية. فلا يوجد إلّا إله حقيقي واحد، وكلّ العلل الطبيعية ليست إلّا عللاً عرضية أو متناسبة. والله دائم الإشراق على الموجودات^{٦٩}.

٦٥. المرجع نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٥٠.

٦٦. المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

٦٧. الفزالي، المعيار، ص ١٢٣.

٦٨. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط إنكلترا، ص ٤١٧ - ٤١٨.

٦٩. Malebranche, La recherche de la vérité, Tome II, Livre VI, Paris, Vrin, 1963, (Bib. de Tex. Philos.), p. 111.

وحسبنا هذا القدر من عرض العلاقة العلية في منهج الغزالي رابطة منطقية، على امتداد الأبحاث الشرعية والقياسية والطبيعية. وقد آتمنا مضائقها في المجالين الشرعي والطبيعي، وكنا حصلنا بحالها القياسي في الباب السابق. ونوجز أخيراً هذا الفصل بما يلي:

١. أدرك الغزالي طلبه المنطقي، وأصاب في تجريد علاقاته من دون أن يقطع بين صورتها ومخالفتها المعاني الإسلامية. وإذا كان الفارابي وابن سينا قد وصّحا بعضاً من هذه العلاقات على مستوى الألفاظ، فإن الغزالي وسّعها ونقلها إلى الاستدلال.

٢. ميز الإمام بين مجموعة من العلاقات المنطقية، مثل: التضمن واللزوم والاستثناء والشرط وغيرها. لكنّه احتبسها في خلمة اللغة والحكم الشرعي ولم يستطع أن يرتقي بها إلى حيز الترميز. كان ذلك نتيجة غمطها والدور الإجرائي الذي طبع العلاقات ووسمها بسمه الحاجات المجتمعية والعقلية آنذاك، ضمن إطار التطور الفكري التاريخي. ولبى هذا الطابع غرض الغزالي منطقياً ودينيّاً، مثلما أغنى عملية الاستدلال، صهر الأوساط بالعلّة الفقهية. فتمّ نقل الاستدلال إلى مسائل متعدّدة من الاستنتاج والبرهنة الصوريّتين، رغبة في جعل القياس الأصولي يتمتع بنسق صارم.

٣. إنتهى الغزالي العلاقة العلية ثابتاً منطقيّاً وقدمها، فناصرته في الأصول والاستدلال العقليّ والتفسير الطبيعيّ، وآتته في شكّه وتماسك نسقه. حتى بلغت المعرفة فأوت نظريّة الخلق الإلهيّ والكسب الإنسانيّ الأشعرية، واحتضنتها ولم تنحرف عنها. ولعلّ العلّة رابطة ذهنية في الحكم ومسلمة منطقية في المنهج، لم تحتل مكانها لولا مسألة التعليل الإلهيّ الحاضرة أبداً في ذهنية المسلم. الذي يرى فكرة الخلق منبئة في الموجودات يفتنّ بها فتلج صدره وتحرّك منهجه. لكن لا يؤمّل منها انفكاً، وحسبنا أنّها لازمت منذ العهد السامية السحيقة. إنّها قياس الشاهد على الغائب.

خلفيات المعاني والأصول الإسلامية في كتب الغزالي

ذكرنا، في غير موضع، تأثر الغزالي بأصول الفقه والمعاني الإسلامية؛ وبيننا اندماج المنطق بالمعاني الإسلامية مزجاً وتوفيقاً، ثم تطويعاً وتبديلاً، إلى أن أصبح المنطق بملته الإسلامية وبمعانيه العربية يخدم الأصول ويُسْتَبْتَب من القرآن. وقد آن الأوان لنقدم للقارئ إيحازاً مُركِّزاً عن معنى الأصول وحقيقتها، علماً إسلامياً مستنداً على أسس ونظريات تباين وتتفق. فالأصول غمر لا يُسَبَّر واختزال الموضوع على الفهم أيسر. إذ سنحصر المنخوب وترك تقديماً عاماً لهذا العلم، وتركيزاً على الجوانب العقلية التي انتقها الغزالي في كنهه فحسب. وحدانا على ذلك رغبتان: أولاهما عرض للأصول أو ما سُمِّي منطق المسلمين، لاكتشاف الخلفيات المؤثرة في بنية الغزالي المنطقية. وثانيها الكشف عن فعل الجوانب الأصولية في التصور المنطقي، تحديداً واحتباساً وتطبيعاً للأبعاد الاستدلالية عامة. ومن ثم أثر الأصول واللغة في تسهيل انطباع المنطق في الفكر الإسلامي بتصوّر ماصدقي، يرى الأفراد المشخصة وشمولها من خلال المعنى اللغوي العام، ويقيس الفرع على الأصل في عموميته أو تخصصه.

جُمِعَ الفصل على ثلاثة موضوعات: عالج الأول علم الأصول وقواعده وبعض تعريفات عناصره، وألم الثاني بمسائل الأصول في كتب الغزالي بشكل عامٍّ وموجز، وركز الثالث على الجوانب العقلية في أصول الغزالي، أي ما سُمِّي اجتهادا. فنُصِّب

الموضوعان الأولان مدخلاً للموضوع الثالث الذي يعنينا، كونه مرتبطاً بالمنطق والعلاقات العقلية والصورية.

الموضوع الأول :

لا تلبث القوانين بعد مدة من وضعها أن تغدو في بعض الأحكام العامة مبهمة وغير واقية لبعض الوقائع والأحداث التي تفرض نفسها فرضاً من خلال تعقد الحياة الاجتماعية وتشعب مسائلها، ونتيجة للتغير الذي يطرأ على التركيب الاجتماعي. لذا يلجأ المفكرون إلى الاجتهاد، أي إلى بعض من البيان والتفسير، وإلى شيء من الرأي والقياس. لكن الاجتهاد يتفلسف ويصير فوضى، إذا لم تحدّه قواعد ومعايير ضابطة، منعاً من أن يتحوّل إلى أدوات من الأهواء والمصالح الفردية التابعة للقضاة. ولقد أدرك المسلمون ذلك، ولاسيما فقهاؤهم، فتهدّوا إلى وضع مجموعة من القواعد والموازن، اعتمدها في الفتوى والحكم. ولم تخرج هذه القواعد إلى حيز النور مكتملة دفعة واحدة: إنّها سلكت مراحل متعدّدة، بدأتها بعمليات الاجتهاد الأولى على يد الخلفاء الراشدين والصحابة. وكان أن ذمّ هؤلاء الرأي الذي يتبع الهوى ولا يستند إلى أصل يرجع إليه من كتاب أو سنة، وحمدوا ما بيّنه عمر بقوله لقاضيه: «إعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك»^١. ثمّ انقسم الاجتهاد إلى قسمين: قسم يتعلّق بتحديد معنى النصّ المقترن به البحث، وقد سُمّي هذا بالبيان والتفسير. وقسم أنيط باستنباط العلل المناسبة وتحديد روح التشريع، فسُمّي هذا بالقياس والرأي، أو الاجتهاد القياسي والاجتهاد الاستصلاحي والاستحساني.

ولمّا اكتمل علم الأصول على يد المذاهب الفقهية الأربعة - الحنفيّة، المالكيّة، الشافعيّة، الحنبليّة -، لم يكن بالإمكان عزل قسمي الاجتهاد. لهذا نقول بأنّ الاستدلال الإسلاميّ مرتبط بتحديد اللفظ وتفسير الاسم إضافة إلى ارتباطه بطرق البرهان والقياس. وكان لكلّ مذهب رأي في ألفاظ العامّ والخاصّ والجهاز والتورية، كما كان له منحى في الاستصلاح أو الاستحسان أو القياس العقليّ المحض. وقال

١. الحضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، مصر، دار إحياء الكعب العربيّة، ١٣٣٩ هـ.

الغزالي إنه إذا كان المراد بالفقه العلم بالأحكام الشرعية، فإن علم الأصول هو العلم الباحث في أدلة هذه الأحكام^٢. لهذا نراه ينحو منحى عقلياً يجعل الأصول تبحث في دليل الحكم، وهو في ذلك يُعَمِّقُ مذهب الشافعي الذي التزمه وجدّد في بعض مجالاته، كما سترى. وهذا ما كان من مراحل الأصول. أمّا معناها: فأصل الشيء لغة هو ما بُني عليه ذلك الشيء، واعتبرت الأصول أدلة الفقه. وكان الفقه قد بُني على الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد، واعتبرت كلها أصولاً وأدلة للحكم.

فالأصل الأوّل الكتاب، وهو القرآن الكريم الذي أنزل على الرسول تبعاً، وتنزّل منه الآية أو الآيات بحسب مقتضيات الزمن ومطالب المجتمع في عصر النبي. قُسم القرآن إلى سور، بلغت عدتها مئة وأربع عشرة سورة، تتألف كلّ سورة من آيات، بلغت جميعاً ستة آلاف وثلاثمئة واثنين وأربعين آية، منها نحو خمسمئة آية تتعلق بالأحكام^٣. وقد تضمّن الكتاب عدّة أبحاث تدور معظمها حول العقائد والواجبات الدينية والأخلاق والحقوق بجميع فروعها. وكان الطابع العام، ولاسيما في الأبحاث، تكليفيّاً، قوامه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك جاءت معظم قضايا هذا الكتاب على نوعين: إثباتية ونافية. ويُعتبر الكتاب أحد المنايع الأساسية للغة العربية بحدودها وتفسيراتها الاسميّة والمعنويّة - من معنى - والكتاب هو الأصل الأوّل للتشريع الإسلامي. وكلّ ما يأتي بعده متفرّع عنه ومبنيّ عليه ومستمدّ من روحه^٤، أي لا يجوز أن يختلف عنه أو يعارضه اجتهاداً كان أو تحليلاً وتفسيراً. وكان أكثر ما ورد في القرآن أحكاماً كليّة وقواعد عامّة^٥. ثمّ جاءت السنة النبويّة إلى جانبه لتبسّط عموميّة وتفصّل مجمله وتبيّن مشكله^٦.

وشكّلت السنة الأصل الثاني. والسنة مشتقة من سنّ، بمعنى بين، فهي ميّنة

٢. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣ - ٤.

٣. البواليي، محمّد معروف، المدخل إلى أصول الفقه، ط ٥، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥،

ص ٢١.

٤. الشاطبي، أبو إسحاق، كتب المواظفات في أصول الشريعة، ط نفوس، مصر، المطبعة الرحمانية،

د. ت، ج ٣، ص ٣٦٨.

٥. المرجع نفسه، ص ٣٦٦ - ٣٦٨.

٦. المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٢.

للقرآن. ويُقصد بالسنة كل ما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار^٧. وقد توجّهت السنة إلى بيان الكتاب وتفسيره، أو إلى تفرّيع على أصل في القرآن وشرح لكليّة فيه، ووضعت بعض الأحيان قاعدة عامّة استمدتها من وقائع جزئية وقواعد كليّة في القرآن. وكان أن حرّم الرسول، مثلاً، بيع الخمار على الشجر قبل أن يظهر صلاحها. وهو في ذلك يفرّع على الأصل القرآني القائل: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل^٨.

ثم ظهر الإجماع أصلاً ثالثاً من الأصول. والإجماع لغة: العزم، ويقال اجمعوا أمركم، أي اعزموا عليه، وأجمع القوم على كذا اتفقوا عليه. والإجماع، بمعنى العزم، يقال للواحد، وبمعنى الاتفاق، لا يتصور إلا من اثنين فما فوقهما^٩. والمراد بالإجماع في الأصول اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور^{١٠}. اعتبر الاجتهاد أصلاً رابعاً في علم الأصول. وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهد الدالّة عليها بالنظر المؤدّي إليها، استناداً إلى أقواله تعالى، قياساً واستصلاحاً واستحساناً. وجاء في الكتاب قوله تعالى: «نُفّصل الآيات لقوم يعقلون»^{١١} - وكذلك - «إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين الناس بما أراك الله»^{١٢}. وقد سُمّي الاجتهاد بالرأي والعقل، وبالقياس. والمجتهد هو الذي يتلمّس نور القرآن وهدى السنة مستوعباً روح الشريعة للوصول إلى الأشباه والنظائر. وعُرفت طريقة استيعاب الشريعة والاجتهاد فيها بالمصالح المرسلّة عند المالكية، وهي المصالح التي جاء الشرع ليحميها بصورة مرسلّة مطلقة، من دون أن تتقيّد بنصر خاص. وعُرفت بالاستحسان عند الحنيفة، والاستحسان هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول^{١٣}، وذلك حماية للمصالح. أمّا

٧. المرجع نفسه، ص ٥٨.

٨. الحضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٤ - ٣٥.

٩. البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، شرح أصول البردوي، إستانبول، شركة الصحافة الغنائية، ١٣٠٨ هـ، ج ٣، ص ٢٢٦.

١٠. المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

١١. المرجع نفسه، ص ٢٧٦ - ٢٧٧، مع الهامش.

١٢. الشاطبي، كتاب المواظقات، ج ٣، ص ٣٦٨.

١٣. البخاري، كشف الأسرار للبردوي، ج ٤، ص ٣.

الشافعية فلم يعترفوا إلا بالقياس ، والقياس بمعناه الأصولي إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لا اتحاد بينهما في العلة التي تكون منصوصة أو غير منصوصة ، كما سئى عند الغزالي لاحقاً . والاجتهاد عند الشافعي محصور بالقياس من أصول الشريعة فقط^{١٤} . ووقع اختلاف بين المتهدين واشتد كل في مذهبه .

نادى المذهب الحنفي بالاستحسان ، والاستحسان نوع من القياس يقوم على الأخذ في مسألة ما بحكم يخالف الحكم المعروف في القياس ، وذلك لرجحان علة خفية على علة القياس المعروفة أو لضرورة توجب المصلحة . ومثال ضرورة المصلحة استثناء القاعدة العامة في تحريم رؤية العورات ، وذلك لدفع الضرر وتأمين المصلحة^{١٥} . وهنا يقرب الاستحسان من الاستصلاح المالكي . أما مثال رجحان العلة الخفية على علة القياس ، فهو ما ذكره الأحناف من التفرقة بين الوكيل بقبض الدّين وبين الوكيل بقبض الوديعة . إذ قالوا : إنّ المدين إذا أقرّ للوكيل بالوكالة في قبض الدّين يُؤمر بدفع الدّين إلى الوكيل مؤاخذهً للمدين بإقراره . بينما قالوا إنّ الوديع إذا أقرّ للوكيل بالوكالة في قبض الوديعة لا يُحكم عليه بدفعها للوكيل استحساناً . أما قياساً ، فيحكم عليه بدفع الوديعة ، كما هي الحال في الدّين . واستحسنوا ذلك رغبة في عدم إجبارهم الوديع على تسليم الوديعة إلى الوكيل ، حتى لا يقوم إقرار على الغير عندما يبيّن عدم ثبوت الوكالة ، فتضيع الوديعة على صاحبها . بينما تختلف الحال في الدّين حتى ولو تبين عدم ثبوت الوكالة ، لأنّ حقّ الدائن ثابت في ذمّة المدين ، والذمّة باقية ، وخطر الإقرار يقتصر على المقرّ ، دون الدائن^{١٦} . وهذا الرجحان في العلة الخفية ، اعتبره بعضهم استحساناً ذاتياً ، وأنّه لا ضابط له ولا مقاييس موضوعية يقاس بها الحقّ من الباطل ، وهذا يترك المجال أمام المفتين للاختلاف في الحكم الواحد . وقد أعلن الشافعي أنّ هذا مخالف لفهم الشرائع وتفسير الأحكام ، وعقد كتاباً في إبطال الاستحسان^{١٧} . كلّ ذلك كان صورة عن الجدل الإسلامي في نوع المقدمات التي يجتهد منها . وكان أن عقد المناطقة فصلاً على المقدمات الموهّبة

١٤ . الشافعي ، الرسالة ، مصر ، المطبعة الطمّية ، ١٣١٢ هـ ، ص ١٣٧ .

١٥ . أبو زهرة ، محمد ، كتاب مالك ، مصر ، مطبعة الاعتاد ، ١٩٤٦ ، ص ٣٢٢ .

١٦ . الدواليبي ، المدخل إلى علم أصول الفقه ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

١٧ . أبو زهرة ، كتاب مالك ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

والكاذبة والأحكام الذاتية السوفسطائية. بينما تقيّد الأمر في علم الأصول بالمقدمات والعلل المنصوصة أو المستحسنة ذاتياً. ويمكن القول إن مادة الأحكام بحث أيضاً من خلال إطار النصوص، على وتيرة الشكل القياسي نفسها، الذي تقيّد بها أيضاً، كما سنرى في الخاصّ والعامّ.

ولقد نادى المذهبان المالكيّ والحنفليّ بالاستصلاح، والاستصلاح نوع من الرأي المبنيّ على المصلحة. وذلك إذا لم يجد المجهّد نصّاً في الشريعة أو مثلاً فيها للقياس عليها، يعتمد إلى الحكم استناداً على ما في الشريعة من قواعد عامّة. ومثل هذه القواعد قوله تعالى: «لا ضرر ولا ضرار»^{١٨}. وتبيّن لنا سابقاً أنّ القياس والاستحسان يقضيان المقارنة بمسائل أخرى، بينما الوضع في الاستصلاح يتطلّب المصلحة عملاً بالقواعد الشرعيّة العامّة، التي توجب تحقيق المصالح ودرء المضار المفسدة. واعتبرت بعض أحكام الاستحسان استصلاحاً كونها تؤكد على المصالح فقط. فالعبرة في المصلحة وليس للأهواء، أي في مقصود الشرع^{١٩}. ومن ثمّ ضيق الشافعيّة نطاق المصلحة وقيدوها بالنصّ وبما يحمل عليه قياساً. ورفضوا الأخذ بالمصالح المرسلّة والقواعد العامّة، معتبرين ذلك استحساناً، إذ لا يجوز للمجهّد أن يشرع^{٢٠}. وكلمة أخيرة نحملها تعقياً على طرق الاجتهاد وآراء المذاهب، فنقول: إن الاختلافات والتباينات والآراء دارت جميعها في حدود النصوص، ولم تخرج عليها. ولقد ارتبط القياس بالنصّ عن طريق العلّة الجامعة، فعلاوة على وجود المجهول في الفرع، إلّا أنّ طريقة تشيئه حكماً، استندت على النصوص. وبالرغم من حرية الإفتاء في الاستحسان، إلّا أنّ طريقته تقيّدت بوجود المقارنة مع النصّ. والعدول بالعلّة إلى علّة أخرى مرتبطة بنصّ آخر أو حال مماثلة، هي أقوى وأبّين. والأمر واضح في الاستصلاح الذي تحدّد بالمصالح المرسلّة والمبادئ العامّة. ونذهب أكثر من ذلك، فنرى أنّ الإجماع نفسه احتبس في حدود النصوص وعدم وضع نقيضها، كما وضعت شروط أساسية لنسخ الإجماع والقيام بإجماع جديد وبديل^{٢١}. لهذا يمكن النظر إلى

١٨. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٨٨ - ٣٣٩.

١٩. الفزالي، المستصفي، ج ١، ص ١٤٣.

٢٠. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٣٨.

٢١. البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، ج ٣، ص ١٧٦.

منهج المسلم، من خلال تصوّر مسلم به مقدّمات عامّة وطرق استدلال. فالمقدّمات توجد بالنصوص في الكتاب والسنة نصّاً أو روحاً، وطرق الاستدلال تستند على نصّ يسمع، أو على سابقة وردت عند الرسول والصحابة. ونقول بأنّ المعرفة المنطقية الأصولية لا تهدف إلى الكشف، إنّما إلى التنظيم والتصنيف والتركيب تلبية لدواع اجتماعية. فالعناصر مهية والعموميات مجهّزة إطلافاً أو تقييداً. وما على المسلم إلا إعادة تركيب المفردات وربطها. وهنا يلعب البعد الماصدقي دوراً في كيفية الربط بين الأشياء شمولاً وإدخالاً للفرع في الأصل.

ثمّ اعلم أنّه كي نحيط بعناصر الأصول إحاطة موجزة، لا بدّ أن نلمّ ببحث العام والخاصّ اللذين لعبا دوراً مهماً في علم الأصول، واستند عليهما التفسير والرأي. وكنا قد ذكرنا أنّ أدلّة الحكم أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد. ويترتب على الباحث المسلم أن يتمكّن منها ويحصّلها، مثل تحصيله طرق استدلالها. ويأتي في مقدّمة طرق الأصول التفسير البياني، الذي يُعنى بمبادئ اللغة من عامّ وخاصّ وبجاز وغيره. وللوصول إلى هذا الغرض يدرس علماء الشريعة النصوص من ناحيتين: الناحية اللفظية، والناحية المنصوية - من معنى - . فالدراسة اللفظية تُعنى بأقسام اللفظ وحدوده ودلالته على المعنى، وما يتبع ذلك من صيغ ومن وجوه استعماله حقيقة وبجازاً^{٢٢}. وتُعنى دراسة المعنى بمعرفة المراد منه عن طريق الوقوف على عبارة النصّ أو إشارته^{٢٣}. ويُعتبر الخاصّ والعامّ من أقدم المباحث اللفظية التي اهتمت بها علماء الأصول، وسبب ذلك أنّ الكتاب جاء في قواعد كلية عامّة على الأكثر، وأحكام لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة^{٢٤}. ثمّ جاءت السنة لتبين الكتاب وشرحه في أحكام جزئية خاصّة غالباً.

ويؤخذ الخاصّ لغويّاً من القول: اخصّ فلان بكذا، أي انفرد به، فالخاصّ يوجب الانفرد ويقطع الشركة^{٢٥}. ويراد بالخاصّ في علم الأصول كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على الانفرد. فإذا أريد خصوص الجنس، قيل إنسان، لأنّه خاصّ من بين سائر

٢٢. المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٦ - ٢٨.

٢٣. المرجع نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥.

٢٤. الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٣٦٦.

٢٥. البخاري، كشف الأسرار لليزدوي، ج ١، ص ٣١.

الأجناس. وإذا أريد خصوص النوع، قيل رجل. وخصوص العين، قيل زيد وعمر^{٢٦}. ويتأني العام لغوياً من القول: مطر عام، أي شمل الأمكنة. وخصب عام، أي عم البلاد. فالعموم هو الشمول^{٢٧}. ويراد بالعام في اصطلاح الأصوليين كل لفظ ينتظم جمعاً، سواء أكان لفظاً أو معنى. مثال الأول رجال، ومثال الثاني من وما من الأسماء الموصولة، وقوم وজন وإنس من الألفاظ الدالة على الجمع^{٢٨}. وكان علماء الأصول قد اختلفوا على العموم والعام، ففهم من اعتبر العام قطعياً ومنهم من أكد ظنيته. وسترتب هذه المسائل بشروحنا لآراء الغزالي. فنطلع خلالها على مدى توافق التأكيد والاحتمال وتباينها في هذه المسائل، وأثر ذلك في القياس العقلي. أما أبحاث الخاصّ فاقترنت بنظريات العلماء في الأمر والنهي، والحسن والقيح. ويُعتبر بحث الخاصّ في علم الأصول من أدقّ الأبحاث نظراً لتعلقه بمسألة التكليف الشرعي. وتداخله منطقياً بالعلاقة الصوريّة الشرطيّة. وقد اختلف العلماء في الخصوص، واتجهوا اتجاهين: مذهب الواقعيّة، ومذهب أرباب الخصوص^{٢٩}. قالت الواقعيّة في صيغتي الأمر والنهي، إنّها تستعملان في معان مختلفة من غير ترجيح أحدهما على الآخر، ومن ثمّ يتوقف العمل بها إلّا بدليل^{٣٠}. بينما ذهب أرباب الخصوص إلى أنّ الأمر والنهي خاصتان بواحد من تلك المعاني^{٣١}. وارتبط الأمر والنهي بالحسن والقيح، وهي مفاهيم كلاميّة. وأنّ الشريعة إذا أمرت بفعل، فإنّ الحسن يعطى لذلك الفعل، وإذا نهت عن فعل فإنّ القبح يثبت على ذلك الفعل^{٣٢}. وذهب أصحاب الحديث والشافعيّة إلى أنّ الحسن والقيح ثابتان في الشرع، ويوجبان الأمر والنهي من دون أن يكون للعقل حظّ في ذلك. بينما قال المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة أدلّة على الحسن والقيح ومعرّقة بها، فعل

٢٦. المرجع نفسه، ص ٣٠ - ٣٢.

٢٧. المرجع نفسه، ص ٣٣.

٢٨. المرجع نفسه، ص ٣٣.

٢٩. المرجع نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

٣٠. المرجع نفسه، ص ١٠٧ وص ٢٥٦.

٣١. المرجع نفسه، ص ١٠٤ - ١١١.

٣٢. المرجع نفسه، ص ١٨٢، وص ٢٥٧.

العقل تنتزّل مفاهيم الشريعة ومعاني النصوص^{٣٣}. وبهذا يصبح الأمر والنهي دليلاً لما ثبت حسنه في العقل.

فمن قال إنّ الحسن والقبح شرعيان ضيقّ باب الاجتهاد، جاعلاً الكتاب والسنة كلّ الشرع؟ ولا يلحق بها إلا ما يحمل عليها بالقياس. وأمّا من قال إنّ الحسن والقبح عقليان، فقد وسّع باب الاجتهاد منادياً بالاستحسان والاستصلاح. والأعمق في المسألة أنّ علاقات الأمر والنهي باتجاهيهما تضيّقاً أو توسيعاً، ارتبطت في الضرورة بالعامّ المنصوص والمحاصرّ المضرع. فبقيت العلاقات المنطقية جميعها ضمن حدود المعاني والتصورات المنصوصة. وربما كان الأكثر تماسكاً صورياً وحقوقياً، ذلك التيار الذي حصر الاستدلال في القياس التعليقيّ المستند على النصوص - أي الشافعي -.

ومن ثمّ بقيت مسألة التخصيص وهي إخراج صيغة العامّ من العموم إلى الخصوص بدليل^{٣٤}. والمراد بالأمر عندئذ بعض أفراد العامّ وليس جميعهم. والتخصيص مفايز للنسخ أصولياً، فالنسخ يغيّر الأحكام، أمّا التخصيص فيبني عليها، مانعاً دخول بعض الأفراد في العموم. وهو يختلف في العلاقة المنطقية عن الاستثناء. إذ الاستثناء يرتبط بالحكم كاملاً «لا تعط إلا زبداً»، بينما المثال في التخصيص «لا تعط واحداً، واعط زبداً»^{٣٥}.

وتمدّت مفاهيم العامّ والتخصيص بخلفية المصطلحات الإسلامية وكيفية تصوّرها للألفاظ والحدود. فالتخصيص ليس سوى طريقة أصولية تستند في حقيقتها على المصدق، الذي يرى الأشياء من المنظار الشموليّ، مثلاً، عرف الأحناف التخصيص بأنّه: قصر العامّ على بعض أفرادها بدليل مستقلّ مقترن^{٣٦}. وارتبطت أبحاث المطلق والمقيّد بالتخصيص والخصوص. فرجل مطلق، ورجل رشيد مقيّد. أثرت هذه المفاهيم والمصطلحات والأشكال في الغزالي. وكانت حجة بالغة وعلامة ظاهرة، أسقطت نفسها على المنطق وألبسته حلّها وكسته بكسوتها من المعاني

٣٣. المرجع نفسه، ج ١، ص ١٨٣، ج ٤، ص ٢٣٦.

٣٤. المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٠٦.

٣٥. المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٠.

٣٦. المرجع نفسه، ص ٣٠٦.

والألفاظ. واستندت الأصول في اجتهادها وتفسيراتها على المفهوم الشمولي، الذي ينظر إلى المعاني والألفاظ نظرتة إلى الأفراد التي تنتظم عموماً وخصوصاً. مثلما تتفق وتتسق حدود المفاهيم مع معنى النص الموضوع بالطريق المباشر أو في الارتباط بدليل. فنُحِبُّس المعاني ضمن الحقل القرآني.

الموضوع الثاني :

تحتوي مسائل الأصول في كتب الغزالي على الموضوعات الأساسية التالية : الأحكام، أي الوجوب والحرام والحظر والندب والإباحة والحسن والقبح والصحة والفساد الخ... وبعدها الأدلة من كتاب وسنة وإجماع. ثم طريق الاستثارة، أي دلالة الدلالة. وأخيراً المستثمر أو المجتهد.

ولقد كتب الغزالي عدة كتب أصولية، منها: تهذيب الأصول، والمنخول، وشفاء الغليل، والمستصفي. وقد ظهر في كتاب المستصفي إماماً مستقلاً ذا شخصية متميزة. لم يتقيد بقول من سبقه من إمام الحرمين وغيره، ما لم يتبين له أن هذا القول هو الحق الذي لا مندوحة عنه^{٣٧}. وكان على خلاف ذلك في المنخول، إذ التزم فيه غالباً آراء أستاذه إمام الحرمين. ونعزو ذلك إلى اكتمال النضج الفكري عنده، وإلى تأثره بالمنطق الأرسطوي بعد اختار طويل، وعقب تأليف المعيار والقسطاس والمحك، كما ردّونا. ولن نتناول التمييز بين الأبحاث الأصولية^{٣٨}، منعاً للاستطراد، وابقاء على نهجنا في معالجة الاستدلالات العقلية. ولاسيما إن الشروحات الفقهية والأصولية تطول وتشعب، نتيجة تعدد الآراء والاجتهادات فيها. وستقتصر على كتاب المستصفي ركيزة في التعرف على الآراء العقلية الأصولية. وخصوصاً إنه ظهر بعد الاختار والنضج والتأثر، إضافة إلى كونه نموذجاً لتفكير الإمام وحججه.

عالج الغزالي علم الأصول في المستصفي من ثلاث زوايا: أولها معنى الحكم وأركانها، وثانيها أدلة الأحكام، أو ما سُمي بالأصول، وثالثها كيفية استئثار الأحكام وحكم المستثمر والخلاف في الاجتهاد والمجتهد. والسعي للتعرف على القواعد العامة

٣٧. الغزالي، أبو حامد، المنخول من غلقيات الأصول، ص ٢٨، من مقمّة المحقق.

٣٨. ذكر محقق المرجع السابق شيئاً من هذا، ص ٣١ - ٤٥.

التي توسّل بها الغزالي في استنباط الأحكام، من دون الخوض في المسائل الفرعية والأمثلة التطبيقية. والفرض رؤية هذا العمل من جانب العلاقة المنطقية وأبعادها وآثارها.

ومن ثمّ فالحكم يعني خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلفين. وهو ما سُمّي الكليات العامة المنصوصة والمربطة بفعل الأمر أو النهي. إذ يقول الغزالي: «الحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه. والمباح هو المقول فيه إن شتم فافعلوه وإن شتم فاتركوه. فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم»^{٣٩}. وتقيّد المسألة في الأحكام المنصوصة شرعاً وفي علاقات منطقية محدّدة، يصنّفها الغزالي في خمسة أحكام: «الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه»^{٤٠}. بحيث نجد المندوب والمكروه يقبلان مفهوم الأكثر والأقلّ. ومن ثمّ يرتبطان بمفهوم الواجب والمحظور، أي الأمر والنهي. فالمندوب مأمور به لكنّه يرتبط بالتخيير، والمكروه ينهي عنه، لكن يقع اختياراً. أمّا المباح فهو التوسّط بين حاليّ الواجب والحرام، الذي يحمل بطيآته الإمكان، بمعنى يمكن أن يكون هذا ويمكن أن لا يكون. وقد بدأت الأصول والاجتهادات الفقهيّة معتمدة على تصنيفين للأحكام، الحلال والحرام، الأمر والنهي. إلّا أنّ الفهم المطرّد والمتعمّق في الدراسات الأصولية وما رافقها من آثار عقلية منطقية أدّت جميعها إلى توسيع أصناف الأحكام. إذ قارنها بعضهم بالموجّهات العقلية عند أرسطو، مثل الواجب والممكن والضروري والممتنع الخ...^{٤١}.

ويتبيّن من شروح الغزالي وجود ثلاث جهات في الأحكام: الواجب والمباح والحرام. أمّا المندوب والمكروه فهما بمثابة الجهة المضافة^{٤٢}. وينتج من شكل هذه الأحكام ثلاث علاقات منطقية أيضاً: أوّلها علاقة الإثبات والنفي، التي تستخرج من قولنا: القتل حرام، وتعود لجهة التحريم، وعدم القتل واجب وترجّح لجهة

٣٩. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣٥ - ٣٦.

٤٠. المصدر نفسه، ص ٤٢.

٤١. فاحوري، عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.

ص ٣٩ - ٤١.

٤٢. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٤٨ - ٥٢.

الوجوب. ثانيها علاقة التلازم المنبئة بين الأمر بالفعل والنهي عن ضده. وثالثها علاقة إعلية، التي نوجزها هنا: بأن وجوب الشيء يوجب لازمه، كما أن لازم اللازم لازم^{٤٣}. وكان أن شكّلت هذه العلاقات وأنماط القضايا السابقة نسقاً منطقياً متكاملأ عند الغزالي، ارتبط بالمعطيات الدينية، لأنه يستند على الحكم الشرعيّ. فالعلاقة مقيدة بالمعطيات من جانب، ومتوافقة مع الشكل الصوريّ عامّة من جانب آخر. إذ تعتمد في نهايتها على الأمر والنهي أو التخيير بينهما. وملخص القول: إنّ الحكم الأصوليّ عند الإمام يُبنى على مسلمتي الأمر والنهي. ثمّ يُشيد عليها نمطاً من العلاقات يرتبط جميعه بالبعد الصوريّ. فالإثبات والذم والسببية علاقات تربط التكاليفات الشرعيّة، والوجوب نصّي شرعيّ، وليس تخييراً عقلياً، كما تقول المعتزلة^{٤٤}، لأنّ الحسن ما حسن في الشرع وليس ما حسن في العقل. وما على الأصوليّ إلاّ ربط هذه الأحكام وهو الربط الاسميّ: مثل الحمر حرام، الزنا يوجب الرجم الخ...

وقد سُمّي هذا النسق المنطقيّ المعايير حديثاً، ولاسيّما إنّ قضاياها إنشائية نسيّاً، لا تقبل الصدق والكذب، لكنّها تقبل فكرة العقاب والثواب^{٤٥}. ولعلّ هذا النسق كان هاجس الغزالي وراه تسمية كتبه معيار العلم وعمك النظر. فهو يهدف إلى وضع علاقة نسقية صورية فقط، لأنّ الأحكام جاهزة مهياة ومحكوم عليها بالصحة أو الفساد. ولا غرابة أن يطلق الغزالي، لاحقاً، نحو رفض الاستحسان، وخصوصاً أنّ نسقه المعياريّ يحدّد عمليّات الاشتقاق الاجتهاديّة في المسائل المعياريّة، ضمن أسس عقليّة. أمّا الاستحسان، فاعتبره يتجاوز النسق الصارم، ويكلف العباد ما لا يطيقون. ويمكن القول إنّ علم المعنى قائم في الأصول، لأنه اعتمد على مضمون الكتاب والسنة والإجماع بكليّاتها أو مدلولات كليّاتها. أمّا علم المبنى والشكل فيستند على اللغة العربيّة في القرآن الكريم، وما يلحقها من تفسير، وعلى النسق المعياريّ الذي استخرجناه من أبحاث الغزالي، والذي لم يعزله عزلاً مستقلاً، أو يجرده، لأنّ الأقدمين لم يستطيعوا فصل المعنى عن المبنى.

٤٣. المصدر نفسه، ص ٤٦، وص ٥٢ - ٥٣، وص ٦٠.

٤٤. المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٥٣.

٤٥. فاعوري، الرسالة الرمزية، ص ٦٤.

ثم إن الأحكام انطلقت من الحاكم ، وهو الله تعالى القادر على العقاب والثواب وحده^{٤٦} . والمحكوم عليه هو المكلف الإنسان العاقل ، أما المحكوم فيه فهو الفعل الحر المختار ، الذي يتعبد بإرادة الله التي لا تكلف إنساناً ما لا طاقة له به^{٤٧} . وهكذا يرتبط المنطق الأصولي بالنظرية الحقوقية والفلسفة الكلامية ، فهو تلبية لحاجات اجتهادية مجتمعية معينة ، تعيد بها وتفاعل معها . أما أدلة الأحكام عند الغزالي فهي الأصول الأربعة ، وهو كبقية الأصوليين فيها . لكنه يتميز منهم في الأصل الرابع وهو دليل العقل ، الذي شرحه وطعمه بالنظر العقلي ، حتى غدا في ذلك متميزاً عن الشافعي نفسه ، كما سنعالج في الموضوع الثالث .

والأصل الأول من أصول الأدلة هو كتاب الله . والغزالي في حقيقة موقفه وتسلسله المنطقي يعتبر كليات الكتاب المسلمات الأساسية ، والتي تفرع عنها المسائل الصغرى والاستنباطية جميعاً . إذ يقول : « إن أصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى ، إذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم ، بل هو مخبر عن الله تعالى . إنه حكم بكذا وكذا . فالحكم لله تعالى وحده والإجماع يدل على السنة ، والسنة على حكم الله تعالى »^{٤٨} . وكلام الكتاب مفاهيم قائمة في ذات الله ، بحيث تشكل إحدى خصائص الذات أو الماهية الإلهية . ف « الكلام القائم بذات الله تعالى هو صفة قديمة من صفاته »^{٤٩} . وانطلاقاً من هذا الفهم ، ركزنا على أن البعد المفهومي الإسلامي أساس يرتكز على حلول الحكم في الفرع منطقياً . وهذا الجانب المفهومي الوحيد مقابل نظرة المسلمين الماصدية ، لأن الموجودات مدلولات على الله ، فهي تؤخذ مستفرقة به . فالله ، إذاً ، يحل في العالم لأنه المطلق المثال الذي يقال على الأشياء . فالكلام القرآني يتمثل في حقيقة المعاني الكلية للأحكام ، التي تُحمل وتطلق على الموجودات . وتقتضي معرفة المعاني القرآنية إلاماً بألفاظ العرب المشتمة على الحقيقة والمجاز^{٥٠} .

٤٦ . الغزالي ، المصنفى ، ج ١ ، ص ٥٣ .

٤٧ . المصدر نفسه ، ص ٥٥ - ٥٦ .

٤٨ . المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

٤٩ . المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

٥٠ . المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

ثم إنَّ الغزالي فسَّر معنى النسخ في الأحكام، مبيِّناً أنَّ الناسخ الرئيس هو الله تعالى الذي يرفع الحكم الثابت عن طريق الآية الناسخة للأخرى أو عن طريق الجواز. مثل: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء^{٥١}.

والأصل الثاني، سنَّة رسول الله، التي تلحق بالمسلَّمة الأولى وهي المقدمات القرآنيَّة. فالغزالي يعتبر أقوال رسول الله: «حجَّةٌ لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا بالتباعه»، ولأنَّه لا ينطق عن الهوى، إن هو إلَّا وحيُّ يوحى^{٥٢}. كما يفصَّل مصدر السنَّة حاصراً إيَّاهما بالتواتر وأخبار الآحاد على عادة الأصوليين. ويتناول كلَّ مصدر بالدراسة والتعمُّق، جاعلاً للتواتر مراتب متعدِّدة. فللقطع في صحَّة الحديث شروط، لعلَّ أبلغها يقيناً ما ارتدَّ من الأحاديث المتواترة إلى عهد الرسول. وبليها الآحاد وبعضها قريب من الظنون، كما يقطع في صحَّتها وبقيتها السمع وليس العقل^{٥٣}.

أمَّا الأصل الثالث فالإجماع، الذي اعتمده الغزالي متابعاً للشافعي. واشترط في عقده إجماع أُمَّة محمد على ذلك^{٥٤}، وقصد ضمناً العلماء. وكان مالك استاذ الشافعي، يقرُّ بإجماع أهل المدينة فقط^{٥٥}. لكنَّ نموَّ المملكة واتساعها، وتغيُّر المعطيات الاجتماعيَّة وسَّعا من أفق الشافعي، الذي عمَّم الإجماع على الأُمَّة بأسرها. وسبق أن ذكرنا أنَّ الأعمال الأصوليَّة والمنهجيَّة كانت تلبيةً لدواعٍ اجتماعيَّة، ولعلَّ هذا يظهر التباين بين مواقف كلِّ إمام في المسألة الواحدة. وربَّما اندفع الغزالي تحت وطأة التأثير بالمنطق إلى حصر الإجماع بأهل النظر من أصحاب الأصول، الذين يملكون النهج من دون العوام والفقهاء^{٥٦}. ولم يشمل كلَّ الفقهاء والصحابة إنَّما ميَّز منهم أهل النظر، أصحاب الأصول وتلامذتهم، مع اشتراطه الجهد في بلوغ التوافق بين المسائل الفرعيَّة والأساسيَّة، على بعض المشقَّة. وقال: «إنَّ العامي ليس أهلاً لطلب

٥١. المصدر نفسه، ص ٧٨.

٥٢. المصدر نفسه، ص ٨٣.

٥٣. المصدر نفسه، ص ٩٣.

٥٤. المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

٥٥. أبو زهرة، كتاب مالك، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٥٦. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١١٥ - ١٢٠.

الصواب إذ ليس له آلة ... وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى ... والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقها من المفهوم والمنظوم وصيغة الأمر والنهي والعموم ، وكيفية تفهيم النصوص والصليل ، أولى بالاعتداد بقوله من فقيه الحافظ للفروع ، بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام ...^{٥٧} . ولهذا فإن إعطاء المترلة الأولى لأصحاب الرأي الذين يملكون المنهج في مسألة الإجماع هو ضرب من الاعتداد بالنظر المعيارى والنسق المنطقي . وهو متابعة لموقف الشافعي ، بشكل أوضح وأكثر دقة .

وأخيراً الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب . ويأتي هذا الدليل في حال غياب النصّ اللازم للمسألة المعالجة ، فهو يرتبط إذاً بتقييد أيضاً . ويتمثل التقييد بمعالجة المسألة في إطار ورود النصّ أو تبييت ما لم يرد ، مثال ذلك : « إنتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع ، فإذا ورد نبيّ وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة ، لا بتصریح النبيّ بنفيها ، لكن كان وجوبها متغيّياً ...^{٥٨} . وللاستصحاب عدّة أوجه ، منها : أن الدليل العقليّ يأخذ بالعموم حتى يرد تخصيص . ثمّ استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه ، وهذا هو الحكم الذي يرتكز على تكرار اللزوم والوجوب عند تكرار الأسباب . ويستند الوجه الأخير من الاستصحاب على النظرة الإيجابية ، التي ترى أن تكرّر الحكم قائم في حال وجود الدليل . بينما انتفاء الأحكام الذي تكلمنا عليه ، أولاً ، يعود إلى انتفاء الدليل . وبهذا نرى ارتباط المعادلتين بالإثبات والنفي ، واقتران كلّ منهما بالدلالة في إطار النصّ . ويرفض الغزالي الاستصحاب المبنيّ على الإجماع في محلّ الخلاف^{٥٩} .

وكان الغزالي قد تناول الاستحسان والاستصلاح ، ومسائل أخرى في معرض حديثه عن دليل العقل ، ووقف منها موقفاً ماثلاً لما خطّه الشافعي من اتجاه عامّ مع بعض التميّز . فالغزالي يرفض أن يأخذ بالاستحسان على نمط الإمام الشافعي ، لأنه

٥٧ . المصدر نفسه ، ص ١١٥ - ١١٦ .

٥٨ . الغزالي ، المصنّف ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

٥٩ . المصدر نفسه ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

اعتبر الاستحسان مبدئيًا ، من دون النظر في أدلة الشرع ، وهو حكم بالهوى المجرّد^{٦٠} . وكان يخشى من الانزلاق ، وعدم تقييد الاجتهاد بالنصّ أو بالحمل عليه عن طريق القياس ، كما كان يرغب في تحصيل أدلة تمّ فيها الإجماع من غير استناد على الهوى الشخصي^{٦١} . ضبطاً للأحكام في المسألة الواحدة .

ولم يرفض الغزالي الاستصلاح كليًا ، بل قبل ببعض أقسامه ورفض الأخرى . فلقد أخذ بالمصالح التي شهد الشرع لاعتبارها ، لكنّه تقيّد بالنص ، وردّ التي شهد الشرع لبطلتها . أمّا ما لم يشهد الشرع ، في نصّ معيّن ، باعتبارها ولا يطلتها ، فله من ذلك موقف خلاصته : أنّه قبل بالمصالح المرسلّة إذا تقيّدت بالصفات الثلاث : أن تكون ضروريّة ، أي لا يمكن الاستغناء عنها ، وأن تكون قطعيّة ، أي غير مظنونة ، وأن تكون كليّة ، أي عامّة وليست بجزئية^{٦٢} . لهذا يمكن القول ، إنّ الاستصلاح عنده هو نوع من الاستدلال العقليّ الذي يستند على عدّة أدلة ، وليس على دليل واحد مثلما يعتمد القياس . فالأدلة لا حصر لها ، متوافرة في الكتاب والسنة والإجماع وقرائن الأحوال إلخ^{٦٣} ... وتُسمّى بالمصالح المرسلّة . وقد قسمها الغزالي إلى ثلاث : ضرورات ، لا يمكن الاستغناء عنها في قيام المجتمع ، وهي المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال . وحاجات ، تدعو الحاجة إليها ويمكن الاستغناء عنها ببعض المشقّة . وتحسينات وتزيينات ، وهي من غير الضرورة والحاجة ، لكنّها تقع موقع التحسين والتزيين والتميسير ، لرعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات^{٦٤} . وربط الحاجات والتحسينات في نوع من التأييد بشهادة الأصل^{٦٥} .

الموضوع الثالث :

استجاز الغزالي الجانب العقليّ في الأصول وأقرّ به ، وصار يُقَبّ القياس بشكل أساسي ويُغالبه ويُساجله ويُناضل في هتك ستره ، ويُكابِد في تطويع قلبه حتى انتظم

٦٠ . المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

٦١ . المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ١٤٣ .

٦٢ . المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

٦٣ . المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

٦٤ . المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

له ما حاول وأتسق له ما آمل . فكان القياس الأصوليّ ببعده السلجستي ، كما أجاز الإمام بعض الاجتهادات التي تحدّد الروح العامّ للشريعة ، مثل الاستصلاح ، وكان له رأي فيها ، سبق أن مررنا عليها^{٦٥} . أمّا القياس فيتمنّع بالشرح والتحديد والأهمية والمقام السديد . ويرى الغزالي الجانب العقليّ منطوياً في لبّ دعوة الله وفي باطن آياته . لذلك لم يكن علم الأصول إلّا لإظهار الأحكام وربطها بالظواهر المستجدة . وإخراج الأحكام سهّله الله في خلال خطابه للمخلوق ، إذ أقام سبحانه وتعالى الأدلّة المحسوسة والعقلية ، ونصّبها أسباباً لأحكامه : فوله^{٦٦} عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لاسيّما بعد انقطاع الوحي - أظهر الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر محسوسة نصّبها أسباباً لأحكامه ، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام ، على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ، وتعني بالأسباب ههنا أنّها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه ... »^{٦٧} .

إنّما الفرق بين سلوك الطريق العقليّ والطريق التقليّ ، يقع في وصف هذه الأسباب بالصحة والبطلان . لذا كان التمييز بين الأصوليّ المتكلم الذي يسير بهدي العقل المستند على النقل ، وبين الفقيه الذي ينبع حرفة النصّ وظاهره . « فالصحيح عند المتكلمين عبارة عمّا وافق الشرع ، وجب القضاء أو لم يجب . وعند الفقهاء عبارة عمّا أجزأ وأسقط القضاء ... »^{٦٨} مثلاً - من قطع صلاته بإنقاذ غريق ، فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه ... »^{٦٩} . والقياس حصن الطريق العقليّ في الأصول ومنارته . وهو المرشد والأداة والبيان في استدلال الأصوليين ، وقد عرّفه الإمام : « بأنّه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها أو نفيه عنها بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيها عنها . ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً وإلّا كان فاسداً ... ولا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم ، وليس من شرط الفرع والأصل كونها موجودين بل ربّما يستدلّ بالنفي

٦٥ . المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ١٤٤ .

٦٦ . المصدر نفسه ، ص ٥٩ - ٦٠ .

٦٧ . المصدر نفسه ، ص ٦٠ - ٦١ .

على النبي...^{٦٨}. فالقياس يُجمع على أصل وفرع وجامع بينها، ثمّ حكم. ويُحدّد بإيجاد مقدّمتين يربط بينهما الجامع المسمّى الأوسط بالسُّلجسَتي. ومن ثمّ تحصل النتيجة أو الغرض المتوخى في الأصول. ولقد اصطبغت الفقرة السابقة بمجموعة مصطلحات استخدمتها. مثل، الحمل والإثبات والنفي والصفة والجامع، حتى صارت قريبة الشروح من القياس العقليّ. وغدت معانيها صنعة السُّلجسَتي، أو على الأقلّ ماثلة لما ورد في أثناء عرض الغزالي للسُّلجسَتي، كما وأنّ الإثبات أو النبي لها إجماع الحمل الأصوليّ وإثبات الحكم أو نزعه. وكان تصريح الإمام بإمكانية غياب الأصل أو علته - أي غياب أحد أطراف القياس - بمثابة الحال المخصوصة التي تتمتع بها مباحث الأصول. وتدور حولها عمليّات الاستدلال وتحصيل العلة أو الحكم المرتبط بالأصل في أثناء غياب دليل الأصل. إذ أتبع المسلمون طرقاتٍ متعدّدة للوقوف على عناصر الاستدلال الأصوليّ. ويُعتبر الغزالي من ألمهم وأشدّهم تحديداً وتوضيحاً لكيفيّة الحصول عليها، واستكمال القياس الصحيح المنبني على مجموعة من الأسس العقليّة. وقد لعب حصر مجاري الاجتهاد في العلل دوراً بارزاً في شروح الإمام. فه العلة في الشرعيّات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصّب علامة عليه^{٦٩}.

أمّا الاستناد إلى الأصل فنال حظاً وفيراً في أبحاث القياس، وهو أيضاً النصّ القويم الذي لا يرقى إليه الشكّ لا يقيناً ولا شكلاً، لأنّ معاني الأشياء وحقائقها قائمة في القرآن الكريم. أمّا شكلها فيتجلّى في ردّ الحكم إلى رابطة ما منطقيّاً، أي تعليق النصّ بالسبب النصّي، تصرّحاً أو اجتهاداً وتنفيحاً. ويقتضي التعليق أيضاً فهم الحكم النصّي بألفاظه عموماً وتخصيصاً واستثناءً. لهذا يستلزم تحليلنا التعرّض لبعض أشكال الاجتهاد البيانيّ المتصل بروابط الألفاظ والأحكام، أي القضايا، وبطبيعة خلفيّتها المنطقيّة شمولاً واستفراقاً، لأننا إذا شرّحنا القياس الأصوليّ نجده يتألّف من حدود وقضايا. تتمثّل الحدود في الألفاظ النصّيّة، وتتمثّل القضايا أو الأحكام في أشكال الرابطة المنطقيّة التي ورد فيها النصّ. أي الحكم الشرطيّ والاستثنائيّ، العامّ

٦٨. الغزالي، المنصفي، ج ٢، ص ٥٤.

٦٩. المصدر نفسه، ص ٥٤.

الشامل أو الحكم المخصوص إلخ... إذاً ستركز عنايتنا على مسائل الروابط والعلاقات الصورية في مجالي الألفاظ والاستدلالات، نستوحي من خلالها طبيعة الضكير وفاعليته في تطويع المنطق إسلامياً.

ويشهد الغزالي أنّ أساس انطلاقة المهتد وسميه في اقتباس الأحكام واستنباطها من مداركها ثلاثة: إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا سكوت وتقرير^{٧٠}. والذي يعيننا هو اللفظ، لأنّ الكتاب والسنة والإجماع والعقل تستند عليه. علماً أنّ لا خيار للعباد ولا تدخل في تأسيس الأصول وتأصيلها. إنّما مجال الاضطراب هو اللفظ، الذي لا بدّ أن يفهم صيغة ونظماً وفحوى ومفهوماً ومعنى ومعقولاً. ولعلّ العنصر المهمّ في هذه الدراسات تركيز الإمام، في مجال الصيغة، على علاقات الألفاظ وعلى الخاصّ والعامّ والفحوى والمفهوم، إلى جانب شروح أخرى واسعة لسنا في مضمارها لخروجها عن موضوعنا. أمّا المعقول فسنبحثه لأنّه في لبّ القياس العقليّ الأصوليّ.

وتجدر الإشارة إلى بروز نزعة الإمام الشكلية الاسمية في تفسيره للصيغة، فهو يعتبر البحث في معاني الألفاظ غير وارد مطلقاً، ويستحيل إثبات القياس على الأسماء. ومرّد ذلك إلى أنّ المعاني قائمة وضمها الله في عقول البشر وأودعها أسرار كتابه. وأنّ الأسماء وُضِعَتْ لكلّ معنى محسوس: «لأنّ العرب إن عرّفنا بتوقيفها أنّنا وضعنا الاسم للمسكّر المعتصر من العنب خاصّة فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا... فكيفها كان قاسم الحمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا...»^{٧١}. والغرض من هذا الموقف حصر العمليات الأصولية بتفسير الألفاظ وتحديد الأسماء ودلالاتها على معانيها، بدون إتاحة الفرصة لوضع معان جديدة حتى لا يتعارض ذلك مع القرآن الكريم ومع طبيعة اللغة. لذلك قلنا في بداية هذا الفصل إنّ الأشياء محدّدة جاهزة في عالم المسلم. إذاً، فاليقين الدينيّ لا نزاع فيه، إنّما النزاع في كيفية فهم المعاني واستخراج الحالات المستجدة، وربطها بهذه المعاني الأصلية، فالكشف مفقود. وانطلاقاً من هذا وجب معرفة مجموعة من الروابط اللفظية والدلالات وهي: الأمر والنهي، والعامّ والخاصّ، والاستثناء

٧٠. الغزالي، المصنفي، ج ١، ص ١٤٥.

٧١. المصدر نفسه، ص ١٤٦.

والإطلاق والشرط . وتتعلّق هنا هذه العلاقات والدلالات بالشرعة . علاوة على إشراكها العامّ بالموقف المنطقيّ بجملاً . ويتمثّل تميّزها الشرعيّ بترويدنا بالمعطيات الإسلاميّة والأصوليّة وخلفياتها .

ولقد استوعب الغزالي الأمر والنهي من المنظار البيانيّ في شروحه الأصوليّة . ثمّ حاولنا تحديد المسألة ، بعد التعمّق فيها ، على أنّها دلالة وعلاقة صوريّة مضمرة . وممّا قاله الغزالي ، أنّ الأمر : « قسم من أقسام الكلام ، إذ يتّنا أنّ الكلام ينقسم الى أمر ونهي وخبر واستخبار ، فالأمر أحد أقسامه وحدّ الأمر أنّه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به . والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل »^{٧٢} . فالأمر يرتبط في الوجوب والندب ، مثلاً شرحنا سابقاً . والغزالي يركّز على ضرورة التقيّد بطبيعة الأمر وحدود معانيه ، ويلتزم بشكله ، أي في القضية التي وردت ، جاعلاً نفيها في نطاق نفي الأمر وليس النهي عن ضده^{٧٣} . فيتشابه مع دعوة المنطق . ومثالها : إنّ الإنسان عادل . إذ ليس ضدها أنّ الإنسان جائر ، إنّما الإنسان لا عادل . وهذا نوع من الموقف العقليّ المستند على شروح ابن سينا وأرسطو ، إضافة إلى الموقف الأصولي . ويمكن القول إنّ دور الأمر والنهي البيانيّ هو دور صيغة وشكل لغويّ ، نفهمه من طيّات شرح الغزالي ، الذي جعله رابطة لغويّة شكلية . إذ أعلن : « إنّ ما يتعلّق منه بحقيقة الوجوب والتحرّم ويضادّهما ويوافقهما فقد ميّزناه عمّا يتعلّق بمقتضى الصيغة ... »^{٧٤} . إنّ المنطق دخل حتّى في الجوانب البيانيّة الشكلية التي ميّزها الغزالي ، وذكر أدواتها وألفاظها .

وكما الأمر والنهي كذلك العامّ والخاصّ ، فهما من الأبحاث الأساسيّة في الأصول . ولاسيّما إنّها يشكّلان دوراً بارزاً في تحديد النصّ والحكم الفقهيّ . « والعامّ عبارة عن اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل الرجال والمشرّكين ... »^{٧٥} . فالعامّ إذاً ، تبعاً لتحديدنا السابق ومثلاً ورد عند الإمام هنا ، هو الشامل للأفراد والأعداد ، ينطلق من الماصدق والنظرة الشموليّة ، ويتّخذ السمة

٧٢ . المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

٧٣ . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٣ .

٧٤ . المصدر نفسه ، ص ١١ .

٧٥ . المصدر نفسه ، ص ١٢ .

الإسمية طابعاً. وهو لم يختلف في الأصول عنه في المنطق، إذ العامّ لفظ كليّ وليس معنى محسوساً في الأعيان، لأنّ المعاني العربية بمجمعتها هي المفردات المشخّصة وتجريدها وجمعها كلياً يكون عبر اللفظ واللغة. وقد صرّح بذلك الغزالي، بحيث حضري تفتنير له وهو الآتي :

« ... فقولنا الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أمّا وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إمّا زيد وإمّا عمرو. وليس يشملها شيء واحد هو الرجولية، وأمّا وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة. يسمّى عامّاً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة. وأمّا ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمّى كلياً، من حيث إنّ العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل...^{٦٦}. وبهذا تغدو خلفيّة تصوّر اللفظ الأساسية حاصرة العامّ في اللفظ المجرّد. ولهذا يكون التجريد الكليّ محصوراً بالألفاظ المحدّدة تبعاً لمعاني المفردات المحسوسة، وليس تجريداً كلياً مطلقاً كالتجريد الصوريّ والرمزيّ. فحدود اللغة واضحة عربياً مثلما كانت معانيها محدّدة سابقاً.

وملخص القول : إنّ الخصوصيّة العربية إضافة إلى كونها ماصدقيّة البعد، فإنّها مقيدة الدلالات الشكلية في ألفاظ اللغة، وخصوصاً في المجال الأصوليّ. إذ الرجل يوجد في الذهن ويدلّ على أفراد عدّة، لكن لفظ الرجل محدّد لغويّاً أيضاً. ولم يأت كشافاً أو اشتقاقاً جديداً. ومن ثمّ ترتبط عمليّة العموم بطبيعة اللغة وصيغها. ومنها : ألفاظ الجموع معرفة كانت أو نكرة، وه من، وه ما، إذا وردا للشرط، وما النافية. وكذلك الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، وه كلّ، وه جميع^{٦٧}. وهذه الدراسات من اختصاصات علوم اللغة، عدا رابطة الشرط.

ولقد اختلف علماء الأصول في ألفاظ العموم وتباينوا في الرأي، إلّا أنّ الإمام جمعهم على ثلاثة مذاهب : أرباب الخصوص، وأرباب العموم، وأرباب الوقف. فقال أرباب الخصوص إنّه يؤخذ في ألفاظ العموم بأقلّ ما تدلّ عليه. أمّا أرباب

٦٦. المصدر نفسه، ص ١٢.

٦٧. المصدر نفسه، ص ١٣.

العموم فنظروا إلى أن العامّ يحمل على العموم والشمول حتى يقوم الدليل على غيره .
وعبر الغزالي عن العامّ بقوله إنه وضع في اللغة للاستفراق ، وقصده بالاستفراق
الشمول طبعاً . لكنّ الواقعية توسّطوا الطرفين وارتأوا أن ألفاظ العموم لم توضع ، لا
لخصوص ولا للعموم ، إنّما يجب التوقّف عندها وتحديدتها بحكم ضرورة صدق
اللفظ^{٧٨}

ومن ثمّ انتقد الغزالي آراء أرباب الخصوص والوقف وانتصر لأرباب العموم
قائلاً : «إعلم أنّ هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب ، بل هو جارٍ في جميع اللغات لأنّ
صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات . وأبان الأمر جليّاً نقياً في مثاله : «إنّ
السيد إذا قال لعبد من دخل اليوم داري فأعطه درهماً أو رغيفاً فأعطى كلّ داخل ،
لم يكن للسيد أن يعترض عليه فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً ، وقال
لِم أعطيتَ هذا من جملتهم وهو قصير وإنّما أردت الطوال ... فللعبد أن يقول ما
أمرتني بإعطاء الطوال .» بل بإعطاء مَنْ دخل وهذا داخل . فالعقلاء إذا سمعوا هذا
الكلام في اللغات كلّها ، رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجّباً ... ولو
أعطى الجميع إلّا واحداً فعاتبه السيد وقال : لِم لم تعطه ؟ فقال لأنّ هذا طويل أو
أيض ، وكان لفظك عامّاً ، فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب
بهذا الكلام^{٧٩} . وسبب التأديب أنّ العبد عطّل مفهوم التفويض العامّ الذي يسمح
بالعطاء لكلّ داخل في الشمول من الأفراد . وكان تبني العامّ نتيجة عاملين : أولهما
العامل العقليّ الذي ينطلق في الاستدلال من الكلّيّ . لقد اقترب الغزالي في رؤيته
الأصوليّة من المنظار العقليّ المفهوميّ أحياناً ، ودججه بالشرعيّ . إذ لا يمكنه إلّا أن
يقوم النصّ ويطلقه على الفرع ، إستناداً إلى اللفظ العامّ الشامل ، حتى يكون
الإطلاق كليّاً وحلولاً لإلهيّاً سليماً . وثاني العاملين أنّ الصحابة تمسكوا بالعموم أولاً ،
ثمّ ذكروا أنّ ما من عموم إلّا وقد نظّر إلى التخصيص^{٨٠} . وذلك إن لم يرد في
الكتاب ورد في السنّة ، وهي لتفسير القواعد العامّة ومعالجة الجزئيات الخاصّة .
واختلف العلماء في التخصيص وذهبوا مذاهب شتى ، لكنهم اتفقوا أنّ

٧٨ . المصدر نفسه ، ص ١٣ .

٧٩ . المصدر نفسه ، ص ١٧ .

٨٠ . المصدر نفسه ، ص ١٩ .

التخصيص هو إخراج العامّ عمّا وضع له من عموم إلى الخصوص بدليل. إذ لا يمكنهم إخراج بعض آحاد العامّ حتى لا يتغيّر التشريع. فالتخصيص في تبيان ما يمنع دخول بعض الآحاد في العموم أساساً. وتتعلّق المسألة هنا بتحديد اللفظ وشموليّة حمله، ممّا يتيح دخول مجموعة العلاقات من استثناء وشرط وأمر ونهي على العامّ المنصوص.

ويفسّر لنا ذلك تماسك منهج الغزالي، وأدوار هذه الأدوات في مجال اللفظ والحكم. إلا أنّنا هنا قبل تناول هذه الدلالات والعلاقات ودورها في تحديد العامّ، لا بدّ أن نلمّ بأدلة الغزالي في التخصيص وتميّزه بها من غيره في الشرح والمحصّر. ونرى أنّ تقييده التخصيص في جملة أدلّة، يشكّل استمراراً لنهجه العقليّ الحاصر لعمليات الاجتهاد والتفسير. ثمّ إنّ عدّد عشرة أدلّة على التخصيص، ترتدّ في أساسها إلى مستنديّ العقل والنقل. أمّا أدلّة العقل فهي: دليل الحسّ، ودليل العقل، والمفهوم بالفحوى، وعادة المخاطبين وخروج العامّ على سبب خاصّ. وأدلّة النقل هي: دليل الإجماع والنصّ الخاصّ، الذي يخصّص اللفظ العامّ، وفعل رسول الله ومذهب الصحابي^{٨١}. وكلّ ما غاير هذه الحالات والأدلّة يمنع التخصيص ويحصّر اللفظ بالعموميّة والشمول. وقد وضع الغزالي مجموعة من الأمثلة بين فيها التخصيص، وسنوجز المبهم منها بما يلي: مثله في دليل الحسّ، قوله تعالى: «تدمر كلّ شيء بأمر ربّها». إذ خرج منه السماء والأرض وكلّ الأمور المحسوسة. ومثله في دليل العقل، ما بيّن لنا أنّ اللفظ مخصّص بالعقل مثلما هو مخصّص بالمفهوم بالفحوى. ويفهم عقلياً من قوله تعالى: «ولا تقلّ لها أف». فيمتنع ضرب الأب وبجافاته». ورغبة الغزالي الجامحة تتمثّل بالالتجاء إلى المجال المنطقيّ، مجال دلالة اللفظ على التخصيص، وليس معناه المتداول الظاهر. «ولسنا نريد اللفظ بعينه بل لدلالته، فكلّ دليل سمعيّ قاطع فهو كالنصّ...»^{٨٢}. كما وآنه لا يستحسن الدليلين الأخيرين في التخصيص، مفضلاً العموم ولسنا في مجال هذه التفصيلات. أمّا في أدلّة النصّ فالإجماع، إذا خصّص، يكون قاطعاً، لأنّ الأمتة لا تقضي بتخصيص أو نسخ

٨١. الصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٩.

٨٢. الصدر نفسه، ص ٢٨.

نصّ، إلا بعد دليل لا يتطرق إليه الاحتمال. وفي النصّ الخاصّ قطع للعموم. ومثال الغزالي: «فما سقت السماء العشر بعمّ ما دون النصاب، وقد خصّصه قوله عليه السلام: لا زكاة فيما دون خمسة...»^{٨٣}. .. بينما لم يؤيد كثيراً دليل مذهب الصحابيّ إلا عند من يراه حجة. وقبل أن نفلت من التخصيص نقول: إنّ التخصيص عند الغزالي والأصوليين كافة هو التصرف والاجتهاد في ما تناوله اللفظ ظاهراً، أي تحديد دلالة العموم وتقدير الشمول استناداً على أدلة أو غيرها، مثلما هي الحال في المذاهب الأخرى. أمّا التقييد ودخول الأدوات والنسخ فهي إضافات جديدة تدخل على اللفظ والحكم، لذا لا بدّ من التمييز بين الوضعين جيّداً.

ولقد حدّثنا الغزالي عن الفرق بين اللفظ المطلق والتقيّد. والمطلق قريب من اللفظ العامّ، لأنه يدلّ على فرد شائع أو لفظ شامل. مثل رجل طائر. أمّا التقيّد فهو اللفظ المرتبط بصفة أو اسم يقيده. مثل رجل أبيض أو رشيد. واعتبر الإمام المطلق معمولاً على التقيّد: فـ«إنّ أحد الموجب والموجب، كما لو قال لا نكاح إلا بوليّ وشهود. وقال لا نكاح إلا بوليّ وشاهدنيّ عدل، فيحمل المطلق على التقيّد. فلو قال في كفارة القتل، فتحرير رقبة. ثمّ قال فيها مرّة أخرى، فتحرير رقبة مؤمنة»^{٨٤}. وتتصل عملية الإطلاق والتقيّد بأحد الحكم، أي ارتباط اللفظين بواقعة واحدة بحيث يشكّلان مجتمعين قضيةً وحكماً. ولا يتمّ تقييد إن اختلف اللفظان في الحكم، مثلما يرى الغزالي. وهنا نلاحظ أنّ هذه الدلالات اللفظية الشرعية تعبّر عن الحمل والإطلاق، بمعنى إطلاق العامّ الشامل. وقد كان للإطلاق أثر كبير في مصطلحات الغزالي، استعمله في غير موضع عندما سحر المنطق للمعاني الإسلامية. وتعتري أبحاث الغزالي في التقيّد والإطلاق صعاب، يدلّها بحملة توضيحات. أشهرها: ضرورة ارتباط التقيّد بالإطلاق في دالة واحدة هي الحكم، كما يجب أن يراعي طرفاها نتائج الألفاظ واتفاقتها، من حيث المعنى. فلا نضع لفظين مختلفين كالقتل والظهار^{٨٥}. ومرّة أخرى تطفو على سطح شروح الإمام مخالطة المعنى للمبنى. إذ تصعب دراسة الصيغ والبيان والعلاقات الشكلية منفصلة عن المعنى. ثمّ إنّ الأدوات أدّت دوراً في اجتهادات

٨٣. المصدر نفسه، ص ٢٨.

٨٤. المصدر نفسه، ص ٤٠.

٨٥. المصدر نفسه، ص ٤٠.

التخصيص، ولاسيما إن دخولها على ألفاظ العامّ والحاصّ مختلف فيه. إذ اعتبرها بغضهم نفي التخصيص، بينما رفض الآخرون ذلك وقالوا إنها نفي التخصيص. أمّا الغزالي فوقف منها موقفاً واضحاً مميّزاً، فيه أثر العقل بارز وجهد الجهد وافر. إذ عزل العامّ وفرزة، كما وضح التخصيص في اقتصاره على بعض الأفراد.

أمّا الاستثناء والشرط فقد جعلها مستقلّين، لها الأدوات الجديدة المتصلة باللفظ والحكم. وبهذا ركّز بحث الألفاظ والحدود الشرعيّة على علاقة الاتصال والإضافة من دون أن يعي ذلك ويصرّح به. لكنّ نسق المعايير الذي ذكرناه يُظهر هذا. وقد حضرني من أقوال الغزالي، أن: «الفرق بين النسخ والاستثناء، والتخصيص، أنّ النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يدخل على الكلام، فيصح أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، والتخصيص يبيّن كون اللفظ قاصراً عن البعض». ثمّ يتابع: «ويفارق الاستثناء التخصيص في أنّه يشترط اتصاله، وأنّه يتطرق إلى الظاهر والنصّ جميعاً»^{٨٦}. فالاستثناء يشير إلى بعدّين منطقيّين، أولهما: علاقة الاتصال. وثانيهما: النظرة الشمولية الماصديّة. ممّا يتوافق مع النسق المنطقيّ العامّ. أمّا الاتصال بين الألفاظ عند دخول أداة الاستثناء، فيقول الغزالي عنه: «الشرط الأول الاتصال. فن قال أضرب المشركين، ثمّ قال بعد ساعة إلا زيدا لم يعد هذا كلاماً...»^{٨٧}. كما يجب أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه: كقوله: «رأيت الناس إلا زيدا ولا تقول رأيت الناس إلا حماراً...»^{٨٨}. وبشرط أن لا يكون المستثنى مستغرقاً.

ويخلص الإمام إلى: أن أداة الشرط تدخل على اللفظ، ولا يلزم الشرط المشروط أن يوجد عند وجوده. بينما تلزم العلة المعلول عند وجودها. والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط^{٨٩}. كلّ ذلك تلميحات للعلاقة الشكلية وبعدّيّ الإضافة والاتصال التجليّان في حكم الشرط، بينما يجتمع اللزوم والإضافة في العلاقة العليّة. وتتلور الإضافة خلال علاقة الشرط بالمشروط، وفي أثناء إخراجها من العموم بعض الأفراد.

٨٦. المصدر نفسه، ص ٣٦.

٨٧. المصدر نفسه، ص ٣٦.

٨٨. المصدر نفسه، ص ٣٧.

٨٩. المصدر نفسه، ص ٣٩.

أما الاتصال فيظهر في معادلة النبي، التي تنفي الشرط فيتبي المشروط.

لا بد من تعقيب أخير على مسألة اللفظ العام والخاص، مفاده: مسألة التعارض بين عمومين، وكيف استند الغزالي فيها على بعض الحجج. بحيث رجح الأخذ بالعام، وأثار شياً كثيرة وتيارات متعارضة. وأول ترجيحه على العقل إذ قال: «إعلم أن المهم الأول معرفة محلّ التعارض، فنقول كلّ ما دلّ العقل فيه على أحد الجانبين، فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها...»^{٩٠}. وبلغ ترجيحه العقل حدّ غلبته الدليل السميّ النصّي، الذي قد لا يكون متواتراً أو قد يكون مؤولاً، وليس متعارضاً في حقيقته مع اللفظ الآخر.

نكتفي بهذا القدر من بحث الألفاظ الأصولية وبعض صور الصيغ والبيان التي ذكرها الغزالي بعد أن سلطنا الضوء على جزء من جوانبها المتعلقة بالنظرة العقلية. واستخرجنا منها بعض الابعاد والدلالات المنطقية، فشاهدنا التآثر والتأثير بين الإسلاميات والمنطق ونرجو بهذا أن نكون وطأنا للانتقال إلى معالجة الحكم والقياس الفقهيّ. ولاسيما إنّ دراسة الألفاظ والبيان تعمل على توضيح المقدّمة الكبرى من القياس الفقهيّ، أو المقدّمة المنصوصة وما سُمّي الأصل. ولا يمكن عزل الدليل العقليّ في الأصول عن الدليل التفسيريّ البيانيّ. فالبيان يُعنى بالألفاظ والأسماء وتفسيرها. ولهذا لم يكن الغزالي في تحديد الحدّ بالمنطق مقتصرّاً على التحديد الماهويّ ببل جمعه مع التحديد اللفظيّ. فهو ينطلق دائماً من المعطيات الإسلامية واللغوية. وقد أفادت النظرة إلى الماهيات والكليات الأصول، إذ دفعت الإمام إلى تصنيف الألفاظ ضمن الجنس الكليّ، فتبّى العموم الشامل وركّز عليه وخلط البعد المنطقيّ بالبعد اللغويّ عن قصد أو غير قصد.

ومن ثمّ يعتبر الأصل أحد أركان القياس الأصوليّ، وله ثمانية شروط، بحسب ما وضع الغزالي. وتعالج معظمها ثبات النصّ شرعياً وأن يكون عاماً لا يتغيّر ولا يُجتهد فيه. ويجب أن يكون واضحاً شكلياً وقاطعاً في المعنى. والشروط الثمانية نوجزها كما يلي:

الأول، أن يكون حكم الأصل ثابتاً.

الثاني، ثبات الأصل عن طريق النصّ الشرعيّ والنقل.
الثالث، إذا كان الأصل علّة يُستنبط منها فيجب أن تكون منصوباً عليها، شرعيّاً.

الرابع، "أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر.
الخامس، أن يكون دليل إثبات علّة الأصل محصوراً بالأصل ومخصوصاً به.
السادس، ليس من الضروري قيام دليل على جواز القياس من الأصل.
السابع، لا يجوز أن يتغير الأصل نتيجة دخول العلّة وتخصيصها بالحكم النصّي.
الثامن، النصّ الخارج عن القياس لا يُقاس عليه".

ويلاحظ في هذه الشروط، التي توحى بعمق البعد الإسلاميّ، أن الأصل هو المقدّمة المطلقة أو الحمل الأكبر الذي لا يقبل تقييداً بحدوده ومعانيه. ويُلاحظ جيّداً استبعاد الغزالي لأيّ نظر عقليّ في شروط الأخذ بالأصل، على عكس الأركان الباقية من فرع وعلّة ونتائج. والأصل له صفة العموم بالرغم من وروده بمفرد الأحيان مخصّصاً، إلا أنه يسري في كلّ زمان ومكان.

ويُشكّل الفرع، الركن الثاني من أركان القياس، وله خمسة شروط عند الغزالي، تدور معظمها حول الارتباط بالأصل، بحيث يكون الارتباط مقتصرّاً على العلّة وعلى التفرّيع عن النصّ. ممّا يشير إلى التقيّد بحدود النصّ ودوران المعاني ضمن إطار العامّ المنصوص. وهذه الشروط ملخصها ما يلي:

الأول: أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع.
الثاني، أن لا يتقدّم الفرع في الثبوت على الأصل.
الثالث، أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسيّة ولا في زيادة ولا نقصان.

الرابع، أن يكون الحكم في الفرع ممّا ثبتت جملته بالنصّ، وإن لم يثبت تفصيله.

الخامس، أن لا يكون الفرع منصوباً عليه".

٩١. المصدر نفسه، ص ٨٧ - ٨٩.

٩٢. المصدر نفسه، ص ٩٠.

وإنّ ما يلفت الانتباه، علاوة على مسألة الارتباط بالنص، إيراد الإمام في الشرط الثالث اشتراك الفرع في جنس الأصل وهذا منظار ماصدقي، يحافظ على عموميّة الأصل وشموله للفرع من جهة. وهو نوع من تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع من جهة أخرى. ومن ثمّ لا يجوز أن يخالف الفرع أصله وبيانه. ويقترب هذا الموضوع من مسألة وحدة الحدود في التقابل والعكس واشتراكها في الماهيّة والقوّة والفعل والاسم والمعنى وغيرها. ووجه المقارنة المحافظة على التماثل بين حكم الأصل وحكم الفرع، في نطاق المعنى الشامل والعموم الذي يضمّ أفراداً وحالات.

أمّا الركن الثالث فهو الحكم. وقد أطلق هذا التعبير لتمييز الآيات القرآنيّة التي تتعلّق بالأحكام، أي الحقوق والواجبات، من الآيات التي تتناول أشتات المجالات العقائديّة والأخلاقيّة والواجبات الدينيّة. وقد عرّف الغزالي الحكم بأنّه: «خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلفين»^{٩٣}. ويمكن تلخيص رأيه في الحكم بما يلي: هو الذي لا يكون فيه تكليف بالمستحيل أو فيه شكّ وحرّج. والحكم يجب أن يكون معلوماً، وأن تكون الأدلّة منصوبة ويمكن استخدام العقل فيها، ويجري القياس عليها. لكنّ ذلك لا يعني أنّها تحصل بالقياس، بل الحكم ثابت، وواضح، وبيّن، ومتميّز. ويذهب الإمام إلى أنّ ما لا دليل عليه لا يصحّ التكليف به. وتجدد الإشارة إلى تعلّق مبحث الحكم في أصول الغزالي بالمكلف به. لذلك يضع مجموعة من الشروط لأهليّة المكلفين بالأحكام تجعلهم أهلاً لفهم خطاب الشرع. وقد اعتبر العقل أساساً رئيساً لهذه الشروط^{٩٤}.

وأخيراً الركن الرابع من أركان القياس هو العلة. والعلة هي كلّ ما أخذ سبباً للحكم في الأصل. ويتشعب بحث العلة في المستصفي ويطول. ومرّد ذلك أنّ العلة تعتبر محور القياس، ومن خلالها يبرز النظر العقليّ والاجتهاد لاستنباط الرأي في الحالات المستجدة للخلق. ولقد قسّم الغزالي العلة إلى ثلاثة أنواع:

أولها، العلل الثابتة بأدلة نقلية من كتاب وسنة.

٩٣. الغزالي، المستصفي، ج ١، ص ٦، و ص ٣٥.

٩٤. المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

٩٥. المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤ - ٨٠.

ثانيها، العلل الثابتة بالإجماع.

ثالثها، العلل الثابتة بالاستنباط.

وتتشعب هذه، فتشغل بال الأصوليين والمهنددين، ويجعلها الإمام عللاً صحيحة وعللاً فاسدة. وقد نوهنا من قبل بأهمية العلة وكيف جعلها الغزالي تلعب دور الحد الأوسط^{٩٦}. وأبرزها علناً تشييداً للقياس الصحيح المستند على العناصر الظاهرة الجلّية. فدعم بذلك القياس الأصولي وسحر السلجستي له. ثم نظر إلى أهمية أبحاث العلة ودورها العقلي والقياسي، ولما تمثله من خلفيات كنا ذكرنا شيئاً منها من قبل. وسنعمد إلى تفصيل ما لم يردخبره، كما جاء عند الإمام، بلورة لدور العلة وأثرها على الحلفية المنطقية، وتمتقاً في تشعباتها وحدود الاجتهاد فيها. وجميع هذا يمدنا بالمزيد من المعطيات الإسلامية والأطر اللغوية التي انطلق النسق من أرضيتها.

ولسألة الاحتمال في الأحكام دور مؤثر وباعث على التفتيش عن العلة: «ومثارات الاحتمال في كلّ قياس، إذ لا حاجة إلى الدليل إلّا في محلّ الاحتمال»^{٩٧}. وتنقسم الأدلة بمواضع الاحتمال إلى ظنيّة وقطعية. وفيها تتحدّد مواطن العلة الظاهرة والحفّية والموجودة والمعدومة، وهي ستة^{٩٨}.

الأول، أن لا يكون الأصل معلولاً عند الله.

الثاني، إن كان معللاً عند الله فلعله لم يصب عنه بل علل بعلّة أخرى.

الثالث، إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة لكانه قصر على وصفين أو

ثلاثة.

وتجدر الإشارة إلى أن ذكر الأوصاف كلّها هو نوع من الإضافة على العلة لتوسيع أثرها. وهو علاوة على مبدأ الإضافة المنطقية، فإنه نوع من الرؤية الماصدقية التي تربط حالات معينة متعدّدة متشعبة الأفراد بتعليل معين.

الرابع، أن يجمع إلى العلة وصفاً غير مناط ومرتبطة بالحكم.

الخامس، أن يصيب في أصل العلة، لكن يخطئ في وجودها بالفرع.

٩٦. فقرة العلة في الفصل الثاني من هذا الباب.

٩٧. المصدر نفسه، ص ٧١.

٩٨. المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

وهذا الموطن مهم لأنه يحافظ على العلة الجامعة في الأصل والفرع. أي ينادي بوحدة الحد الأوسط نفسها في المقدمتين بالسلسلتي. وهو نوع من النظر العقلي والتطعيم المنطقي الواضح، وخصوصاً أنّ الإمام جعل العلة بمثابة الأوسط في رؤيته المنطقية.

السادس، أن يستدلّ بتصحيح العلة على ما ليس بدليل.

ثمّ يحصّر الغزالي الدليل والعلة في السمع والنصر وبعض من عمل العقل، ويعبر عن موقفه من نصية العلة فيقول: «إنّ هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقليّ في هذه المثارات... أمّا أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية لأنّ العلة الشرعية علامة وأمانة لا توجب الحكم بذاتها، إنّها معنى كونها علة نصّب الشرع إياها علامة...»^{٩٩}. لكنّه لم يقصر نظره على النقل والتوقيف، إنّها تعدّاه وأدرج في جانب النصّ العموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول. وهنا التوسيع في النظرة لإثبات العلة وطرقها المتعدّدة يؤدّي إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق، أي إلحاق الحكم بعلة خفية. ويتفرّع هذا الإلحاق إلى مظنون ومقطوع. وهكذا ترتبط مسألة إيجاد العلة وإبرازها في القياس بالمعنى الشرعيّ، ولا يمكن الفصل بينها. وسبق أن ذكرنا أنّ العلاقة الصورية مرتبطة بالمعاني الدينية ومسخرة لها. ويمثّل الغزالي على المقطوع في إلحاقه: قوله تعالى، ولا تقلّ لها أف. وفيه يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المظنون به^{١٠٠}. ومثال آخر: «أبها رجل أفلس أو مات فصاحب المتاع أحقّ بمتاعه، فالمرأة في معناه...»^{١٠١}. وفيه يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه. أمّا المظنون فهو الذي يحتمل أن يوجد فارق أو مدخل آخر، من غير الذي ألحقناه فيه.

ويطرح الغزالي الطريقة القياسية لتحقيق اليقين في عملية الإلحاق، إذ يقول بوضوح: «أن لا يتعرّض إلا للفارق وسقوط أثره، فيقول لا فارق إلا كذا وهذه مقدّمة،

٩٩. المصدر نفسه، ص ٧٢.

١٠٠. المصدر نفسه، ص ٧٢.

١٠١. المصدر نفسه، ص ٧٣.

ثم يقول ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدّمة أخرى. فيلزم منه نتيجة وهو أنه لا فرق في الحكم، وهذا إنّما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد...^{١٠٢}. ويعتبر هذا القول واضحاً ونموذجاً يُحتذى في كيفية التفنيش عن العلة المفقودة، وعزل الإضافة الملحقة، التي نضمها في مقدمتين قياسيتين تبياناً لانعدام تأثيرها. وكلّ ذلك جهد عقلي وتأثر منطقي. ويتضح الأمر أكثر فأكثر في العملية الثانية المسماة التمرّص للجامع، ومؤدّاها: «أن يتعرّص للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم فيقول العلة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الإجتاع في الحكم، وهذا هو الذي يُسمّى قياساً»^{١٠٣}. وإن كانت الطريقة الأولى في إسقاط الفارق ليست قياسيّة محضاً فإنّ الطريقة الثانية تدخل في لبّ القياس وتركيبه. إلا أنّ الطريقة الأولى اعتمدت المنهجية المنطقية في التسلسل. ولقد كان غرض الغزالي من كلّ هذا اكتمال عناصر القياس في المقدمتين وصولاً للاستدلال السليم المرتكز على العقل والمطعم بالتركيب السلجستي. فهو لا يلبث أن يقول: «القياس يحتاج إلى إثبات مقدمتين: إحداهما مثلاً أنّ علة تحريم الخمر الإسكار. والثانية أنّ الإسكار موجود في النبيذ. أمّا الثانية فيجوز أن تثبت بالحسن ودليل العقل والعرف، وبدليل الشرع وسائر الأدلّة، أمّا الأولى فلا تثبت إلا بالأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنة...»^{١٠٤}. ويمدّنا في جملة نقاط وصف العلة ودورها وكيفية وضعها في القياس ومصادر المقدمتين، فوجزها بما يلي:

- إنّ الطريقة التركيبية في الاجتهاد القياسي تعتمد العقل وتتأثر بالمنطق.
- إنّ العلة الجامعة المشتركة تقوم بعملية الربط المطلوبة.
- لم يوضح الغزالي أبعاد الربط، لكنّ وصفه لمصدر المقدّمة الأولى النصي يعطي مدلول الحكم المتزل المطلق الحلولي. بينا المقدّمة الثانية غير معيّنة البعد، علماً بأنّ المفردات المستخدمة واللفظ العام، أو الخاص، يبقى محدوداً في إطار البعد الماصدقي لغويّاً. فربّما اجتمع البعدان في شرح العلة ودورها في القياس الأصولي. على

١٠٢. المصدر نفسه، ص ٧٤.

١٠٣. المصدر نفسه، ص ٧٤.

١٠٤. المصدر نفسه، ص ٧٤.

أنّ بعد المفهوم لم يخرج عن إطار الحلول الإلهي وإطلاق المعنى النصي المنزل .
 وعودة إلى شروح الإمام لكيّفة إثبات العلة نصّاً وإيجاباً واستنباطاً ، نضعنا أمام
 بضعة أدلّة نقلية تثبت وجودها : «وذلك إنّما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء
 أو من التنبية على الأسباب ، وهي ثلاثة أضرب ...»^{١٠٥} . أمّا الصريح منها فواضح في
 وروده ، حين يقال لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا . وأمّا التنبية والإيماء على العلة ،
 فيتمثّل في قول الرسول لما سُئل عن المرّة إنّها من الطوافين عليكم أو الطوافات .
 «وإن لم يقل لأنّها أو لأجل أنّها من الطوافين لكن أوماً إلى التعليل ...»^{١٠٦} . وأخيراً
 التنبية على الأسباب ، ويتمّ : «بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء
 التي هي للتعقيب ... مَنْ أحميا أرضاً مئة فهي له ...»^{١٠٧} . تمّ ذكر بعض هذه
 الشروح في فقرة العلة^{١٠٨} . وما التكرار هنا إلا لإبراز أثر اللغة العربية في إثبات العلة .
 ويتجلى الأثر في الضربين الثاني والثالث ، ففيها تظهر مسألة الإيماء ، وهي ربط
 المعنى المضمر في اللغة . ومسألة التسيب التي تتوضّع من خلال الفاء والشرط
 والجزاء . وكلّهما أدوات لغويّة لها معانٍ وصور وبيان محدّد . لذلك قلنا : إنّ الرابطة
 الصوريّة في تحقّقها ودورها ومصدرها لا تفصل عن المعنى الإسلاميّ ، وعن الصيغة
 اللغويّة . وتثبت العلة أيضاً بالإجماع ، وسبق التعرّض لذلك . كما تثبت بالاستنباط في
 طريقيّ السبر والتقسيم ، وتؤكد بإبداء مناسبتها للحكم^{١٠٩} .

ونضيف هنا بعضاً من الزيادة على المناسب . فالمناسب ينقسم إلى مؤثّر وملائم
 وغريب . والمؤثّر قريب من ظهور العلة في الحكم . أمّا «الملائم فعبارة عمّا لم يظهر تأثير
 عينه في عين ذلك الحكم ... لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ...»^{١١٠} .
 والجنس هنا يستند على النظرة الكميّة العددية ، وبالتالي على البعد الماصدقيّ . ويتجلى
 هنا في أمثلة الغزالي وشروحه ، ومنها «إنّ قليل النيذ وإن لم يُسكر حرام قياساً على

١٠٥ . المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

١٠٦ . المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

١٠٧ . المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

١٠٨ . الفصل الثاني من هذا الباب .

١٠٩ . الفصل الثاني من هذا الباب .

١١٠ . المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

قليل الحمر، وتعليلنا قليل الحمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره، فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه...^{١١١} فالكلّ والبعض أو القليل والعامّ في هذه الشروح يؤكدان النظرة الماصدقيّة التي تطفئ على مجمل الخلفيات المنطقيّة. وربّما أخذ الجنس أيضاً من الجانب اللغويّ مثلما شرحنا اسم العلم واسم الجنس في فصل المفهوم والماصدق سابقاً^{١١٢}. لكنّ هذا الجانب يبارك أيضاً النظرة الماصدقيّة ويسير بمسراها. أمّا الغريب وهو يقع في غير الحالتين السابقتين لمثاله: «قولنا إنّ الحمر إنّما حرّمت لكونها مسكرة، في معناها كلّ مسكر...»^{١١٣}، وهو يترّب على طرق استنباط العلة هذه وإثباتها دوراً يقينيّاً. فلأقسام المناسب درجات متفاوتة في الصدق واليقين. فالموثّر مقبول باتّفاق القائلين بالقياس، ولاسيّما إنّ الصحابة أقرّوا أقيستهم المستندة على علة معلومة بالنصّ والإجماع. أمّا المناسب والغريب فيخضعان للظنّ ويدخلان في شكوك بعض المجتهدين^{١١٤}. وتشير أمثلة الغزالي وشروحه الواسعة إلى أخذه ببعض من المناسب والغريب. فهو، إذاً، يقترب من مسألة قبول بعض الاستصلاح والعلل المرسلّة مع التحفّظ، وقد ذكرنا ذلك وقلنا إنّنا نخطئ فيه إمامه الشافعي^{١١٥}. وربّما لحصّت لنا فقرته التالية كيفيّة التدرّج اليقينيّ في هذه المسألة ممّا يدفعنا إلى شيء من الاستنتاج لموقفه: الملازمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام: ملائم يشهد له أصل معين يقبل قطعاً عند القائسين. ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل عند القائسين، فإنّه استحسان ووضع للشرع بالرأي، ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نصّ لمعارضته بنقيض قصده، فهذا وضع للشرع بالرأي ومناسب يشهد له أصل معين، لكن لا يلائم فهو في محلّ الاجتهاد، وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً في محلّ الاجتهاد...^{١١٦}. وبهذا تكون درجات اليقين والظنّ مترابطة متسلسلة. أشدها يقيناً ما كان يستند على الأصل وأكثرها ظناً ما لم

١١١. المصدر نفسه، ص ٧٧.

١١٢. الفصل الأوّل من هذا الباب.

١١٣. المصدر نفسه، ص ٧٧.

١١٤. المصدر نفسه، ص ٧٧.

١١٥. الفصل الثاني وبداية هذا الفصل من هذا الباب.

١١٦. المصدر نفسه، ص ٨٠.

يشهد له أصل. وكان غير ملائم كالاتحسان. ويقع بين الاثنين كل ما له أصل
ولكنه غير ملائم، إذ يقبل الإمام ببعضه، كما يستنسخ بعض الذي ليس له أصل لكنه
ملائم. ومرة ذلك أخذه بنوع من الاستصلاح.

وهذه الشروح نجعلنا نصّف الغزالي ضمن المهتمين الذين تقيّدوا بالنص ومزجوه
بالعقل، فكان النظر العقليّ والتسليم الإيمانيّ طرفي مادة الأقيسة الأصولية. وهذا
التوفيق والمزج قنّع بضوابط العقل بعيداً عن نزعات الهوى الفرديّ. كما بقي ضمن
المنهج العامّ الذي اختطّه الغزالي لنفسه في منطق، وهو تسخير العقل للدين مثلاً وسم
القياس والعلاقات المنطقية بالطابع الإسلاميّ. وهذه الوحدة المنهجية تعطينا دليلاً حياً
على التماسك المتين في منطق الغزالي ووحدة الغرض الإجرائيّ في الشكل والمادة.
ولقد عمد الغزالي إلى تناول الدروب الفاسدة في إثبات علة الأصل وأدرجها
ضمن ثلاثة مسالك^{١١٧}. فاقرب بذلك من طريقته في إثبات عناصر الحلل بالقياس
العقليّ. أمّا المسالك فهي: الأول أنّ صحة علة الأصل خلّوها من علة تناقضها.
ويُسمّى هذا بإثبات الحالة استناداً إلى نقي نقيضها. بينا المطلوب قيام الدليل على
ثباتها وصحتها. الثاني الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها، وهذا فاسد لأنّه
يفتقد إلى دليل على إثبات صحتها أيضاً، لأنّ الاطراد يدلّ على الاقتران وليس على
الدليل. وهنا تتضح علاقتان في نسق الإمام: التعليل والإضافة، وهما أساسيتان
ثابتان. وتضاف إلى جانبها علاقات أخرى، ومنها الاقتران والتلازم أو اللزوم. وهي
علاقات ثانوية في الاستدلال الأصوليّ. بحيث تتأمّى عملية التعليل والدلالة أساساً،
ثمّ تلحقها العلاقات الأخرى، فإضافة العلة هي في أساس اليقين والصدق القياسيّ
الأصوليّ. الثالث الطرد والعكس، ومعناه أن يثبت الحكم مع الصفة ويزول
بزوالها، مثل الرائحة المخصوصة المقرونة بالشدّة في الحمر، فزوالها لا يسقط التحريم.
ويقترّب هذا من المسلك الثاني الفاسد، لأنّه فصل من علاقة اللزوم والاقتران،
وليس من الدليل والتعليل. إلا أنّ الغزالي على عادته لا يبخس الجوانب العقلية
حقّها، فهو يضيف على الطرد والعكس طريقة السبر والتقسيم التي تكلمنا عليها في
تحقيق مناط الحكم^{١١٨}. فإن اجتمع الطرد والعكس مع طريقة السبر والتقسيم يمكن

١١٧. المصدر نفسه، ص ٨٠.

١١٨. فقرة العلة، الفصل الثالث من هذا الباب.

أن تثبت صحّة العلة ويجري وضعها بالقياس في مجراه السلم. وما هذا الاجتماع سوى الاستناد على العمليّة العقلية لدعم اليقين.

وحسبنا هذا القدر من الكلام على عناصر القياس الأصولي، بعد أن عرفنا كلّ ركن، وشرحنا الجانب العقلي وبجالاته المختلفة، ثمّ علّقنا على أبعاد بعض النظرات ودلالاتها الصوريّة. وإذا عقدنا مقارنة بسيطة بين عناصر القياس الأصولي ومثيله العقلي نعرّ على تشابه في التركيب والتسلسل ووضع المقدمات. مثلاً نجد أبعاداً ماصدقّة طاغية في الاثنين مع أثر مفهومي. لكنّ الأصولي منها يتميّز في تركيزه على الشروح اللغويّة والألفاظ من جهة، وتعميقه لمسألة العلة الجامعة من جهة أخرى. ولعلّ البيان والمجاز والتأويل في اللغة العربيّة ساعدت جميعاً الدراسات اللغويّة وشرح النصوص. كما ابتكر الغزالي طريقته في دور العلة حدّاً أوسط، مع بقائه على شرح كيفية إيجاد العلة شرحاً إسلامياً، بحيث أخذ بكل الطرق المؤدّبة إلى ذلك، ونظّمها ضمن نسق عقليّ يعتمد عدّة دالات وثوابت. وإن لم تكن هذه الدالات والعلاقات ظاهرة، إلا أنّ الغزالي سمى سعيّاً جاداً لإظهار العلة حتى يكتمل القياس الأصولي ويتوخّد مع أسس القياس المنطقيّ. ولم يتمتّع دليل العقل ركناً مهمّاً في العلوم الأصوليّة برضا معظم المهتمّدين. فلقد أهاج هذا الركن بعض الفقهاء والعلماء، وانتقدوا القياس انتقاداً لاذعاً. حتى انبرى الغزالي يدافع عن طريقته المبتكرة في المزج وتقوية القياس، وقد ردّ عليهم وقارع بالأدلة والمهاج.

وكان أنّ ظهر الخلاف الأوّل حول القياس والرأي عند المسلمين مبكراً بعد عهد الصحابة. فلقد انقسم علماء المسلمين إلى تيارين: تيار عمل بالمدينة والحجاز وتقيّد بالنصوص، وجهد في تدوين ما ورد من أحاديث على لسان الرسول نقلاً عن الصحابة والتابعين، فسُمّي بأهل الحديث. وتيار كان مرقد العراق عُني بالرأي وطرق الاستنباط، من قياس واستصلاح واستحسان، فسُمّي بأهل الرأي^{١١٩}. وكان المتطرفون من كلّ تيار قد أنكروا على التيّار الآخر ما أخذ به، فوقع الصراع والجدال بين الاثنين. وما لبث أن طوّر التعمّق الفكريّ في الأصول المهاج بين الفقهاء والمتكلّمين وشتّى رجال المذاهب الدينيّة التي انتشرت وتوسّعت على مرّ الزمن،

وإثر التضخم الاجتماعي والجغرافي في رقعة الدولة الإسلامية. ورافق ذلك مستجدات وتشريعات اجتماعية ونشآت في مسائل الفروع. فظهر المتكلمون والباطنية والشيعية واختلفوا في طرق الاجتهاد. وكنا قد ذكرنا ردود الإمام المنطقي على الباطنية في القسطاس وكيف حولوا مادة القضايا إلى تلقين يقوم به الإمام المعصوم. وما نحن في الأصول نجد الغزالي يردّ دعاوى التاكرين للقياس الأصولي مقنناً حججهم بأساليب شتى. وهو في دحض دعاوهم يعلي مقام بعض المظاهر المنطقية وفوائدها، مثلما يبرز البقن الإسلامي المكتمل. وإذا قارنا ذلك مع أرسطو في دحض آراء السوفسطائية وإنكار طرقهم، نجدهما كليهما لم يكفيا يجعل المنطق قالباً وحسب، بل أعطيا مسأله دوراً إجرائياً عملياً، يخدم المسائل الاجتماعية والفكرية الملحة في عصر كل منهما. ولقد ردّ الإمام وأثبت القياس على منكره. ولاسيما إن الشقاق في الأخذ بالرأي والقياس وقع بين الفرق الإسلامية شديداً. فقالت الشيعية والمعتزلة باستحالة التعبد بالقياس. ونادى قوم بوجوب التعبد به عقلاً. بينما ذهب آخرون إلى أن القياس في حكم الظنّ والجواز^{١٢٠}. كما أنكروا أهل الظاهر وقوعه، وهم أهل الحديث وبعض الفقهاء من الذين تقيّدوا بظاهر النصّ وأخذوا بالحكم بسطحته ونصيته.

لكنّ الغزالي ارتأى أن القياس يقع التعبد به شرعاً استناداً إلى ما ذهب إليه الصحابة وجمهرة العلماء والمتكلمين. وهو لم يفتأ يردّ على الذين أبطلوه ورفضوا طريقته، وهم ثلاثة: «الهليل له عقلاً والموجب له عقلاً والمحاضر له شرعاً»^{١٢١}. وكان موقفه بينهم يتحلّى بالتوسط بين العقل والنقل على منوال نظرية الكسب، وفيها التوسط بين حرية الفعل وخلقه. فالقياس لم يرد شرعاً كما لا يجوز وجوبه أو الاحتكام إليه عقلاً. إنا هو طريقة تفسيرية للشرع تعتمد العقل. وبهذا يكون مباحاً دينياً، وفي الوقت نفسه غير منصوص عليه شرعياً، وتتجلّى حجة الغزالي في ذلك في ردوده على مبطلي القياس، وهي مستفيضة الشروح تُختصر بما يلي:

أ - إذا كان مؤدى دعوى محيل القياس عقلاً أنّ الصلاح واجب على الله، ولا

١٢٠. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٥٦.

١٢١. المصدر نفسه، ص ٥٦.

صلاح في التعمد بالقياس . فالإمام يرى في دعوى الأصلاح تنصيب جميع القوانين والقواعد ، ممّا يؤدي إلى حصر جميع التكاليف . ومن ثمّ يدفع المكلفين إلى العصيان والتمرد . أمّا إذا فوّض الأمر إلى الرأي ، انبثت حرص المكلفين على أتياع الاجتهاد والظن . فلولا الاجتهاد لما تحمّل المكلف كدّ القلب والعقل في الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة . عملاً بقوله تعالى «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»^{١٢٢} .

ب - أفتى الفزالي بأنّ الذين افترضوا التعمد بالقياس عقلاً تحكّموا في مقولتهم تحكّمًا محضًا ، لأنّ الذين قالوا : إنّ تعميم الصور متوجّب على الأنبياء ، وهي كثيرة ولا متناهية ويجب ردها إلى الاجتهاد ، إنّما كان قولهم هذا فاسدًا لإنكارهم دور النص قبل الاجتهاد . وفي هذه الحجّة التي يسوقها الإمام تتجلّى عبقرية الجمع بين النقل والعقل في المعنى والصورة . ويظهر تفرد الإمام في إثبات القياس الأصولي جمعًا بين الدليل العقلي السلجستي بتركيبه ، وبين الترتيب الأصولي بيقينيته مقدّماته . وممّا قاله في هؤلاء التعمدّين بالقياس عقلاً : «إنّ الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنّما يتمّ بمقدمتين : كليّة ، كقولنا كلّ مطعوم ربويّ ، وجزئية ، كقولنا هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم ... والمقدّمة الجزئية هي التي لا تنهى مجاريها ، فيضطرّ فيها إلى الاجتهاد لا محالة . وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس . أمّا المقدّمة الكليّة فتشتمل على مناط الحكم وروابطه ، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكليّة ، كقوله ، كلّ مطعوم ربويّ ... - إلى أن يقول - فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة ، أمّا في تخريج المناط وتقيق المناط فلا ...»^{١٢٣} ومن ثمّ يمكننا أن نستخرج من هذه الفقرة مجموعة اعتبارات وهي :

- أنّ القياس الأصولي يتنظم بمقدمتين ، أي يتعمّد بالتركيب السلجستي .
- أنّ الاجتهاد يتعلّق بالمقدّمة الجزئية وبالفرع ، ويسمى إلى إثبات العلّة وربطها بالحالات الخاصّة والمشخصات المستجدة .
- أنّ العلّة الجامعة من الواجب وجودها في الفرع والأصل ، حتّى يتمّ الترابط وإدخال الخاصّ في العامّ ، أو إطلاق الحكم على الفرع وحلوله فيه .

١٢٢ . المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

١٢٣ . المصدر نفسه ، ص ٥٧ - ٥٨ .

- أن المقدّمة الكلّية مقدّمة منصّوة لا مجال للاجتهاد فيها وهي مطلقة عامّة ، وربّما كانت مخصّصة ، لكنّها يقينيّة .

- العلة المنصّوة والمرتبطة بالأصل ، أو التي نستنبطها ونخرجها وننقّحها من المناط الحقيقي والمستور ، لا اجتهاد فيها . إنّما الاجتهاد في كيفيّة تحقّقها بالفرع وربطها به . لذلك لا تترك العلل الشرعيّة بالعقل إنّما تُستنبط به فقط .

ولهذا نستتج من الاعتبارات الآتفة الشارحة ، أنّ مادّة اليقين جاهزة منصّوة ، أمّا طريقة الفتوى فيمكن أن تعتمد على تركيب وشكل محدّد . فالشكل والتركيب سُخراً لتدعيم الفتوى . وهذا يكون نسق المعايير الصوريّ المستند على العقل أداة مسخّرة لتجديد الأحكام واستخراجها . فهو غير مرفوض شرعياً ولا يستند على حدود مهياة دينياً في الوقت نفسه ، ممّا يتيح إدخال النمط الأرسطويّ قالباً ومحكاً ومعياراً وميزاناً ، فالقياس لا يجب عقلياً وإنّما يجب شرعياً لكنّ قلبه عقليّ .

ج - وكان الإمام قد وقف موقفاً صلباً ضدّ الذين حظّروا القياس شرعاً ، وساق لهم حججاً دينيّة قاطعة تبيح حلاله والدعوة إليه . فقال : « يستدلّ على ذلك إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كلّ واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصّاً . وهذا ممّا تواتر إلينا عنهم تواتراً ، لا شكّ فيه ... فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النصّ ... ومن ذلك قياسهم العهد على العقد ، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة ولم ينصّ على واحد ... ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمة لعقد البيعة ... »^{١٢٤} . وأورد غيرها من الأخبار التي تثبت عمل الصحابة بالقياس وإجماع الأمة عليه . ومن الأمثلة ، عهد عمر إلى أبي موسى الأشعريّ ، اعرف الأشياء والأمثال ثمّ قسّ الأمور برأيك^{١٢٥} . وجواب معاذ بن جبل على سؤال الرسول ، الذي ذكرناه في المقدّمة المنطقيّة . ومن ثمّ نقبّ أنّ ملخص ردود النزالي على دعاوي مبطل القياس تجهد ، في إبعاد فكرة حصر القياس بالعقل واعتماده عليه ، وترفضها . وخصوصاً أنّه يخشى خشية كبرى أن تتحوّل عناصر أصوله إلى عناصر غير متماسكة ومنغلقة من النصّ . كما يهاب أن يقع الحكم في الهوى واليقين

١٢٤ . المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

١٢٥ . المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

الفرديين، إذا التجأ إلى العقل المحض. ولهذا كان القسطاس المستقيم بمجمله دعوة إلى استخراج القياس من القرآن والردّ على الباطنية. مثلاً كانت الأصول بأبحاثها، وخصوصاً استنباط العلة وتنقيحها وتحقيقها، تنفّان في ربط العلة بالنصوص مباشرة أو غير مباشرة. وأدت جميعها إلى رفض الغزالي بعض أنواع الاستدلال والاستحسان كلّه. وكان أن عزا ذلك إلى عدم ربطها الفرع بالأصل، عبر العلة ربطاً محكماً، واعتمادها دليل المصالح العامة بديلاً واهياً. كلّ هذه الأمور جعلت القياس باباً من أبواب الاجتهاد، ومنعته بتناسق مع النصوص والأصول، جاعلة للعقل مجرى فيه لا يخرج عن نطاق الدين، وينساب ضمن إطار الكسب. وقد أدى منطق المعايير دوره كلياً في هذا المجرى.

ولقد آن لنا أن نعود لبعض المسائل التي أثارها الناكرون للقياس، وفيها تطاول على فعل الصحابة والتابعين، لأنهم خرجوا عن النصّ، كما زعم هؤلاء المترشّتون. فانبرى الإمام لهم مفتدأ دعواهم، ومؤدّاهما خمسة اعتراضات سنضرب صفحاً عن ذكرها مفصلة منماً للتطويل، بل سنكتفي بإعطاء فكرة عن الردود التي تبرز دور القياس المساند، الذي يقع ضمن معادلة الاحتمال بين اليقين والظنّ في بعض موادّه، إضافة إلى كونه سلوكاً سار عليه السلف الصالح من الأئمة وعقد عليه الإجماع. ويردّ الغزالي على منكري القياس بعد عرض رأيهم الذي يبدأ به: «قال الملاحظ حكاية عن النظم، أنّ الصحابة لو لزمو العمل بما أمروا به، ولم يتكلّفوا ما كلّفوا القول فيه من أعمال الرأي والقياس، لم يقع بينهم التهاجر والخلاف ولم يفسكوا الدماء. لكنّ لما عدلوا عمّا كلّفوا وتحبّروا وتأمروا وتكلّفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقاً وتورّطوا في ما كان بينهم من القتل والقتال... - يردّ الإمام - فساد قوله ما دلّ على أنّ الأئمة لا يجتمع على الخطأ، وما دلّ على منصب الصحابة رضوان الله عليهم من ثناء القرآن والإخبار عليهم...»^{١٢٦}. ولا يلبث أن يتابع الغزالي: «كلّ من قاس بغير إذن فقد شرّع، فلولا علمهم حقيقة بالإذن لكانوا ينكرون على منّ يسامي رسول الله صلى الله عليه وسلّم في وضع الشرع واختراع الأحكام، وأمّا ما ذكره في مسائل الأصول فليس بين الصحابة خلاف في صحّة القياس ولا في خبر الواحد ولا في

الإجماع. بل أجمعوا عليه وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد...^{١٢٧}. ولم يكن استشهدادنا على جواز القياس شرعاً والعمل فيه إجماعاً، إلا إعادة تأكيد على ما ذهبنا إليه، من انحسار دور الغزالي في تركيب القياس وتنظيمه، وإقامته على قواعد ومعايير صورية، ممّا يحمق تسخير الأطر الصورية للمعاني الإسلامية. أمّا بعد اجتماع الأدلة والرود ووضوح الأدوار يتبقى من مهمتنا تزيل الفقرة برودود الغزالي الثانوية على منكري القياس. فهو يذكر جوانب الظنّ في القياس، ويعزو سببها إلى الاحتمال والتأويل نتيجة فقدان النصوص الصريحة. إذ يقترح أن تنضمّ إليها القرائن، وهو نوع من تحقيق المناط وتعيين المصلحة. ومن حجج الغزالي أيضاً، غياب النصّ الذي يحرم القياس: «ليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه...»^{١٢٨}.

ومن ردوده استعراض شبه المعارضين المنوية وهي سته. وفيها تكرار لما أوجزناه من جهة، وبعض الجدة من جهة ثانية. أمّا الجديد فيكشف عن محاولة الإمام فصل القياس والأصول عن العقائد. ويتجلّى التمييز بين الحالين في رده على دعوى الشيعة والتعليمية، وهم الذين يزعمون أنّ الرأي يؤدّي إلى الاختلاف في دين الله الواحد. وكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً؟ وملخص رده: «أنّ القرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعد ووعيد وأمثال ومواعظ. وهذه اختلافات، فالتباين ضروريّ حتّى في القرآن، ليسهل توسيع النظرة والإحاطة بالمسائل الجزئية. لكنّ الخلاف المحظور والمحرّم يستخرج من قوله تعالى: «ولا تفرقوا ولا تنازعوا، فكلّ ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبيّ عليه السلام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي ألحق فيها واحد»^{١٢٩}.

وإننا نرى في هذا الردّ موقفاً مهماً، نستطيع أن نعمّمه ونجرّده. ومؤداه أنّ الغزالي في حقيقة خلفيته وأبحاثه يتناول المعرفة من ثلاثة جوانب: أولها العقائد الإيمانية التي لا تقبل حججاً أو جدلاً أو قياساً، بل هي تسليم مطلق وإيمان محض. ويلحق بهذه العقائد النصوص والأحكام، ولو كانت منشعبة متشعبة تطال مسائل الحياة

١٢٧. المصدر نفسه، ص ٦١.

١٢٨. المصدر نفسه، ص ٦٤.

١٢٩. المصدر نفسه، ص ٦٦.

العامة. ثانياً المستجدات الجزئية من أمور الحياة والمعاش اليومي، وهي التي لم يرد فيها نص، والتي يمكن أن نسميها اليوم مشكلات الحياة الاجتماعية الجديدة والتنظييات ومتطلبات الاختراع والعلم والتطور، أي الفروع التي تخضع للتغيير. إذ يقبل الغزالي بحكم العقل فيها، شرط أن لا يخالف هذا الحكم النصوص. وحاول من خلال ذلك وضع قواعد علم الأصول لينظم عدم تناقض الاجتهاد في الجزئيات والفروع مع الأحكام الملحقة بالمقائد النصية. وإذا لم يذهب كل المذهب في أحكام العقل وقبول التطوير، إلا أنه وقف موقفاً وسطاً بين النقل والعقل. فسار خطوة نحو القبول بالتطور وفتح آفاق الكسب الإنساني. ثالثاً المنطق والمنهج، وكان موقفه فيه متوافقاً ومنسجماً ومتناسكاً مع تسليمه الإيماني وقبوله بالاجتهاد. وقد شرحنا ذلك عندما قلنا إنه حاول استخراج قواعد من القرآن والميزان، مثلاً حاول أن يثبت عدم مخالفة للشريعة، مؤكداً على العمل به إجماعاً وتركيزاً من الرسول. وقد أطلق - في الوقت نفسه - العقل في تركيبه وتنظيمه، أي لم يتقيد بالنصوص والمعاني والمفردات الإسلامية فقط، بل استخدم القياس السلجستي، فتخطى في ذلك الجمود وقبل بالتطعيم والتطوير في حدود الشكل والأداء والنسق المعياري. ثم صرح أن ربط العلة بالفرع ليس من الضروري أن يتبع طريقة ربطها بالأصل ويسير على منوالها. - ويقصد بالطريقة تحقيق المناط وإقامة المقدمة الصفري، أي اثبات درب الشكل والقالب. - فالاجتهاد واسع وحر، وهذا تجديد منهجي أتاح إدخال النظر العقلي. ومن تصريحاته في ذلك قوله: «وأما الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق. وإن لزم المساواة في الحكم»^{١٣٠}.

وأخيراً مثلت الردود صورة عميقة عن خلفية الإمام الإسلامية، وكيفية إثبات القياس على منكره والأخذ بالنظر العقلي. فكان الغرض الديني محرّكاً فعلاً في جعل المنطق مقدّمة العلوم كلها. إذ هو نسق من المعايير ينظم الاجتهاد، ويسخر القواعد للأصول والمعاني الإسلامية.

وبعد أن انقلبتنا من هذه الفقرة نختتم بحث الأدلة العقلية في أصول الغزالي، بمرور سريع على قياس الشبه وبعض خواصه. وأثر النظرة المنطقية فيه. فقياس الشبه يتحقق حين نلحق الفرع بالأصل بجامع يشبه جامع الأصل. وشرط هذا الجامع - العلة - أن يكون غير مؤثر ولا مناسب، ولا حتى في وضع الأطراف^{١٣١}. وكان أن أعلن الغزالي سابقاً بأن أشرف الجوامع العلة المؤثرة والمناسبة، أما أخسها فالأطراد والمناسبة. وصرح أيضاً أن قياس الشبه لا يأخذ بالمصلحة، بل ربياً أطلق على وصف يومه الاشتغال على تلك المصلحة. فالشبه يتميز عن المناسب، بأن المناسب يناسب الحكم ويتقاضاه، وعن الطرد، بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمه. وقد أفرد الإمام مجموعة كبيرة من الأمثلة أبرز فيها قياس الشبه، من ذلك قوله: «أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعلّ جلّ أقيسة الفقهاء ترجع إليها، إذ يصر إظهار تأثير العلة بالنصر والإجماع والمناسبة للمصلحة»^{١٣٢}. ويتقدّمها مثاله المنقول عن أبي حنيفة، وهو مسح الرأس الذي لا يتكرّر، تشبيهاً له بمسح الحفّ والتميم، والجامع هنا المسح. أمّا الغزالي فيميل إلى الشافعي، - المخالف لأبي حنيفة - الذي لا يجد ضرورة بأن يكون الحكم في الأصل معللاً بكونه مسحاً: «بل لعلّ تعبد، ولا علة له أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا...»^{١٣٣}. إلى أن يقول: «فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة للوضوء، وهذا فيه ترجيح. كما وأنّ طريقة الطرد والشبه مستحجة عند الغزالي الذي لا يقتنع إلاّ بتحقيق مناط الحكم وتحقيقه في الاسم والمعنى معاً، لأنه أقوى وأشدّ بياناً. فهو المؤثر الذي دلّ النصّ والإجماع عليه»^{١٣٤}.

وتدرّج الأقيسة في منازل عدّة عند الأصوليين، ولاسيما الإمام، مثلما تدرّجت العلة وتحققها سابقاً. والتدرّج بمثابة السلم المتسلسل، وفيه نظرة الإمام التصنيفية التي تؤدّي إلى إثبات صدق الأقيسة وبقينيتها أو ظنّها واحتمالها. فهأدناها الطرد، الذي ينبغي أن ينكره كلّ قائل بالقياس، وأعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يقرّ

١٣١. المصدر نفسه، ص ٨١.

١٣٢. المصدر نفسه، ص ٨٢.

١٣٣. المصدر نفسه، ص ٨٢.

١٣٤. المصدر نفسه، ص ٨٣.

به كلّ منكر للقياس»^{١٣٥}. إلى أن يصتقها من اليقين إلى الظنّ بالتسلسل. فيقول:
«القياس أربعة أنواع المؤثر، ثمّ المناسب ثمّ الشبه ثمّ الطرد»^{١٣٦}. وتزخر تصنيفاته
وشروحه بالتوسّع، ومنها تفريعه أنواع العلل والأحكام على أربع حالات: النظر في
تأثير عين العلة في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينها في جنس ذلك الحكم، أو تأثير
جنسها في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسها في عين ذلك الحكم^{١٣٧}. ويعطي
الأمثلة الجمة على كلّ حالة، بحيث تسعى جميعها إلى تأكيد يقينية القياس في العلل
والأحكام، التي نحكم فيها بتأثير العلة عينها بالحكم عينه، لأنّ الاختلاف يكون في
الأشخاص والأفراد. فمثلاً إذا ظهر لعين السكر أثر في تحريم عين الشرب في الحمر
فالنبيذ ملحق به قطعاً. والعين والجنس هنا بالمعنى الدينيّ وبمعنى الأحكام
والتكاليف. لأنّ «للجنسية مراتب بعضها أعمّ من بعض، وبعضها أخصّ وإلى العين
أقرب. فإنّ أعمّ أوصاف الأحكام كونه حكماً ثمّ تنقسم إلى تحريم وإيجاب وندب
وكرهية. والواجب مثلاً ينقسم إلى عبادة وغير عبادة... وما ظهر تأثيره في العبادة
أخصّ ممّا ظهر تأثيره في جنس الواجبات... وكذلك في جانب المعنى أعمّ أوصافه
أن يكون وصفاً تناط الأحكام يحمسه، حتّى يدخل فيه الأشباه. وأخصّ منه كونه
مصلحة حتّى يدخل فيه المناسب دون الشبه...»^{١٣٨}.

ويعود تقدير هذه الأمور إلى المجتهد المستدلّ، الذي يجب أن يُراعي مجموعة من
الشروط، نخطف النظر إليها لاحقاً. وهذه الشروح تُدكّر بمسألة العامّ والخاصّ
والتخصيص. والرأي هنا أنّ الجنس لا يعتمد الجانب الماهويّ، بل يركن إلى الجانب
الدينيّ استناداً على القرآن الكريم وتصنيفه الأحكام وكيفية دخول الميّنات في أجناس
العبادة أو غيرها. مثل الواجب أو الإباحة أو المكروه. ولعلّ هذه المسألة هي التي
دفعت بعضهم إلى إنكار النظر إلى الجنس، اعتماداً على شموله الماهويّ والكلّي. ممّا
حفزه على الدّعوة إلى تفسير الألفاظ، ولاسيّما إنّ معاني العامّ والخاصّ محدّدة في
الكتاب والسنة. لكنّ الإمام كان له نظرة تكاملية في مسألة التحديد، ذكرناها من

١٣٥. المصدر نفسه، ص ٨٤.

١٣٦. المصدر نفسه، ص ٨٤.

١٣٧. المصدر نفسه، ص ٨٤.

١٣٨. المصدر نفسه، ص ٨٥.

قبل^{١٣٩}. وربما أثرت هنا بشكل خفي فتمت تعميم الجنس والنظر إليه من خلال الأحكام العامة والمصالح غير المقيدة، حتى لا يسقط الضابط العقلي ويحل الاستحسان محل القياس. لذا، على الرغم من الشروح الدينية المحض لمسألة المؤثر والمناسب والشبه فإننا نجد الغزالي يتسع أفقه في تحديدها وعدم حصرها بالشرح اللغوي: «فإن الجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر، فلأجل ذلك تفاوتت درجات الظن». والأعلى مقدّم على الأسفل والأقرب مقدّم على الأبعد في الجنسية...^{١٤٠}. وهذا التقديم مجاله العقل المستند على الشرع. وللعقل دور آخر في التمييز بين الشبه وغيره. ويتبلور ذلك خلال أخطاء المجتهدين، الذين يلحون بعض أنواع الأقيسة بأقيسة الشبه. مثل ما عرف منه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد. بحيث يعتمد الإمام على ترجيح أحد المناطين استناداً على العقل الذي يقرب الأوصاف إلى أحدهما. ولنا بعد كلمة أخيرة في الشبه وهي إصرار الغزالي على وجود الوصف الظاهر المناط بالحكم، وكلّ ما عدا ذلك من الشبه والظنون. فما الإصرار هنا إلا إصرار على الحدّ الأوسط وعلى بنية القياس الأساسية التي كان لها الأثر الكبير في الاستدلال العقلي بالأصول.

ولقد آن لنا هنا أن نسرع النظر في المجهود الذي عوّل الغزالي عليه الآمال في إصابة الحكم وحسن استخراج مناطه. أمّا أشهر أوصافه فهي: تقيده بالشرع وإحاطته بمداركه وأحكامه، وتمكّنه من اللغة، كمي يستطيع تفسير الأحكام والألفاظ وإدراك المعاني. ثمّ إعماله العقل في طلب العلة وتحقيقها وكيفية تغليب اليقين على الظن^{١٤١}. وبهذا يكتمل الشرع والعقل، وتدخل خصوصية اللغة فيها، كلّ ينجدل بالآخر وينطبق بطبعه.

وأخيراً خصّصنا المعاني الإسلامية والأصول بشروح جلياً للمنفعة واكتمالاً للإحاطة بالخلفيات، وبياناً بمواقع سمات التراث وكشفاً عن المستور. ونحن نعي أنّ الذي يُحيي المعاني ذكرها، ويحتاج ما في خصالها تحليلها. كلّ ذلك طلابة للعلم، واقتناعاً

١٣٩. الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

١٤٠. المصدر نفسه، ص ٨٥.

١٤١. المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٨.

بفعالية المعاني الإسلامية والمصطلحات الأصولية، بالعلوم المنطقية، وتأثيرها فيها، بعد أن وجدنا الكثير من التفويض والتشابه بين قضايا العلمين وأتفاق الصناعتين على الغرض. ومن ثم تأجير المنطق بنظامه السلس للأصول وتحويره، وتكلف الغزالي في بيان كذ القلب في دائرة الكسب. ولا بأس من أن نكرّر ما خلصنا إليه بالاقتضاب الممكن:

١. علم الأصول عند العلماء المسلمين، والغزالي منهم، علم يدرس دليل النص وأركانه ليجتهد في الفرع ويحكم في الحالات المستجدة. وهو في دراسته هذه يتقيد تقيداً أساسياً بالأحكام والمعاني، ولا يستطيع أن يتجاوزها. فحدود المعارف جاهزة والأدلة ظاهرة أو مضمرة. وما على المجهتد إلا أن يُعمن التبصر في تدقيقها وجلبها.

٢. تتجلى لباب المسألة الأصولية في تفسير ألفاظ القرآن، والتعرّف على عمومية الفاظه وخصوصيتها، ومجمل اللغة تأويلاً وبياناً وبجازاً. مثلما تتجلى في استقصاء العلة، أي إيجادها بالأصل لربطها بالفرع.

٣. يضطلع الاجتهاد البياني بمشكلات العام والخاص والتخصيص، وكلها دراسات تمدنا بالأبعاد المنطقية. فالعام هو الشامل على الخاص، والتخصيص هو العام الذي دخل عليه الشرط والاستثناء وغيرها من الأدوات والعلاقات، وهذه المسائل تتطلب الاجتهاد والشرح ويدخلها النظر اللغوي والعقلي معاً. ويلعب المنطق دوراً مهماً فيها لكونه يوفّر للتصورات جملة علاقات وأبعاد.

٤. ويتزع الاجتهاد القياسي والاستصلاحي إلى التفتيش عن العلة وإثباتها في النص، أو إثبات المؤثر والمناسب والمصالح المرسله، رغبة في نقلها إلى الفرع وربطها به. ويقضي إثبات العلة تنقيحها وفرزها. فتتعدّد الطرق العقلية في سبيل ذلك، إذ يظهر تحقيق المناط وتنقيح المناط والسير والتقسيم والمناسب والملائم، وغيرها من الأدوار العقلية التي تؤدّي جميعها عملاً في إيجاد العلة وتحديدتها.

٥. تهيئ عناصر الاجتهاد، البياني والعقلي، السبيل للقياس الأصولي. وقد قيده الإمام وضبطه ضمن التركيبة الأرسطوية. فعمل باتجاه التشديد على تحديد الألفاظ ودلالاتها وأبعادها ثم تحديد العلة الجامعة، وتمييز الأصل عن الفرع، ليصل إلى غايته، وفيها اكتمال عناصر القياس العقلي الذي رسمه في كنبه المنطقية. ويشمخ

هذا القياس قوياً ثابتاً على نسق من المعايير المغلق. مما يقضي على الشطحات الفردية والحكم بالأهواء، وبني بمطلوب الإمام.

٦. يتوسط القياس الأصولي والاجتهاد عامة النقل والعقل. فلا يوجب القياس عقلاً ولا يفرض، إنها هو مباح شرعاً ومطلوب اجتهاداً، تكللة للأصول والنصوص. وبهذا يكون عمل العقل في حدود الكسب الإنساني، وليس في حدود إطلاق حرية العقل، لأن إطلاق حرية العقل يؤدي إلى إيجاد العلة العقلية وليس الشرعية. بينما كان الغزالي يرفض دائماً الاجتهاد في تخريج المناط وتقيحه، لأن هذا منصوص عليه. أما تحقيق المناط في الفرع والتفتيش عنه في الأصل، وربط الأصل بالفرع، فأعمال عقلية مباحة. سمحت جميعها بإدخال قالب المعايير لتنظيم وتحدد الاستدلالات. ومثلما كان الموقف في القياس كان في الأحكام، فالحلال والحرام والأمر والنهي ارتبطت بالحسن والقبح... إذ الحلال والأمر حسن والحرام والنهي قبح، إنها الشريعة هي التي تأمر بالفعل وتنهى عنه. وبهذا يكون الحسن ما حسن في الشرع والقبح ما قبح في الشرع. وما على الغزالي سوى إبراز هذه الأوامر والنواهي في نسق منظم وربط المستجدات بها استناداً إلى الحقائق الشرعية والأحكام المنصوصة، مناعاً لإطلاق عمل العقل وخروجه عن الكتاب والسنة.

٧. على قدر وضوح العلة و صواب تحققها يكون إظهار اليقين. فأكثر الأقيسة يقينية تلك التي تكون علتها منصوصة وظاهرة في الأصل ومرتبطة بالفرع والحالة المخصوصة. وأبعدها عن اليقين تلك الأقيسة التي تخنني علتها أو تظن ظناً أو يؤخذ بها تشبيهاً لعلة الأصل. وهكذا يرتبط الشكل بالمعنى. فتوافر أركان القياس وعناصر تركيبه ومادته تؤدي جميعها إلى يقينته.

٨. لخص الفصل صورة نقيّة عن الألفاظ والتعابير والأدوار والأدوات التي تستخدم في الأصول والعلوم الإنسانية. وهي تخننا على المضي في الرأي الذي تبيناه، وتظهر صواب البنية الواحدة في صنيع الإمام وامتزاج الأصول بالتركيبات العقلية في باب الاجتهاد والقياس خفياً تارة وظاهراً طوراً.

ثم إننا سنطوي هذا الباب، بفصوله الثلاثة، على تسجيل الملاحظات التالية:

١. شكّل الباب الثاني إطلالة على أبعاد منطق الغزالي وأصوله الإسلامية.

فكشفت قناع العوامل الفاعلة في البنية الصورية، وحلّت بعض الأبعاد من خلال المفاهيم الحديثة. وقد نظر إلى مواطن المفهوم والماصدق، فتمّ استخراج بضعة مصطلحات ومعاني. بلغت مجموعها جملة من الثوابت المنطقية والعلاقات الشكلية تداخلت في شروح الغزالي، ولم يمها مستقلة مجردة أو بصريح بها جهاراً.

٢. لقد أبرز تحليل خلفيات الغزالي المنطقية مرّة أخرى، ظهور الجانب الماصدقيّ في معظم أبعاده. وتوضّح في الكتب الإسلامية ذات التعمّق اللغويّ العربيّ وذات التفكير الإسلاميّ. كما لحظنا أثر التفكير الإسلاميّ والمعاني الدينية في خلفيّة التصوّر والتركيب المنطقيّين، إذ غدا البعد المفهوميّ محصوراً ضمن معنى التّربيل المطلق الإلهيّ. بينما كانت الإنطلاقة من المعينات المشخّصة ومفردات اللغة انطلاقة ماصدقيّة. وربّما كانت بعض المفردات مأخوذة في الاستفراق بالمعنى الدينيّ والحكم الإلهيّ، الذي أطلق عليها وحلّ فيها. ولم تتخلّ كتب المنطق الأولى من بعض خلفيات المفهوم، ومرّد ذلك طبيعة البنية الأرسطوية وأفكارها.

٣. إذا كان الطابع الماصدقيّ طاغياً على أبحاث الإمام. فإنّ التجريد الكلّي الشموليّ بقي في حدود اللغة، لأنّ النظر إلى المفردات المعينة المشخّصة الموجودة في الأعيان، وتجريدها إلى أجناس كلية ذهنية، لم يتجه اتّجاه العمل العقليّ المحض، بل كان محصوراً بألفاظ اللغة الجاهزة التي ميّزت بين أسماء الجنس وأسماء العلم. وكان الكلّيّ الشامل أو العامّ الجامع يحكم عليه من خلال قواعد اللغة وألفاظها تأثراً بالأبعاد الدينية.

٤. أرشدتنا العلاقات المنطقية ويسّرت طريقنا إلى مجموعة من الثوابت الصورية المضمرّة التي استخراجناها، ممّا ساعد على بلورة الخلفيات الفقهيّة والأصوليّة، وعلى فهم السمات الإسلاميّة معرفة ومنهجاً. بحيث ميّزنا دور لوحة العلاقات الصورية في المعاني واليقين الإسلاميّين إجرائياً. واكتشفنا سرّ احتباسها في معايير منطقيّة، وليس بمعرفة كاملة وإبداعاً عقليّاً. وبهذا يكون المعيار والمحكّ والميزان، بمضامين علاقتها الصورية ونسقتها المعياريّ، أداة لخدمة المادّة الإسلاميّة ومعانيها.

٥. عمل الغزالي على تأويل المنطق وتدبيره، فاستخدم مجموعة العلاقات السابقة الذكر لتدعيم الأقيسة الأصوليّة. ولاسيّما إنّ نتاجاته لم تخرج عن الإطار الإجرائيّ،

الذي شقّ طريقه خلال تسخير المنطق للمعاني العربيّة والإسلاميّة. منذ المعيار إلى أن اكتمل في المستصفيّ.

٦. يمكن القول بعد تحليل كامل البنية المنطقية في كتب الغزالي، إن عمل الإمام بقي ضمن محاولة المزج والتوفيق بين الفكر اليونانيّ والتفكير الإسلاميّ والعربيّ. فتمّ استعارة الصوريّة المنطقية وإدخالها في أطر المادّة الإسلاميّة. وبهذا تطمّنت الأصول والأقيسة الفقهيّة بالقوالب العقليّة، وأسندت إلى ضوابط ومعايير ثابتة. ولم تخرج صوريّة المنطق في كتب الإمام عن المعاني الإسلاميّة وبعض المعاني الأرسطويّة، لأنّ التجريد الصوريّ البحث لم يحصل إلّا في العصر الحديث على يد المناطقة الرياضيين.

٧. جهد الإمام في جعل علم الأصول علماً كلياً عامّاً، وقالباً معيارياً يصلح لكلّ معاني الفقه والمستجدّات الإسلاميّة من فروع وتشعبات ومسائل حيويّة حياتية. وبالرغم من عدم استطاعته تجريد هذا العلم تماماً عن معانيه، إلّا أنّ محاولته تخطّت سابقه، وما كتبه نفسه في الأصول السابقة على المستصفيّ. ولقد شدّد الغزالي على العامّ وعارض المذاهب الأخرى ليرتكز على الكلّي، وشدّد على نسق من العلاقات الصوريّة الأساسيّة. فكان الأمر والنهي أو الحلال والحرام مؤشرات براغماتيّة لعملية الحسن والقبح. بمعنى إنّنا اكتشفنا علاقة بين خالق الشرع والمكلّف غير العلاقات الأصوليّة التي عملت على ربط نسقها بمسائل التوافق مع الشرع. ولهذا أصرّ الإمام على ربط الحسن والقبح بالشرع، ليجعل من هذا النسق دوراً عملياً يهدف إلى التوافق مع الشريعة والدين، بكونها المرجع في البداية والنهاية.

٨. عمل الغزالي في مجال القياس العقليّ على جعل نسقه معلقاً بالعلّة والتعليل. ونقصد بذلك أنّ الفعل (ف) واجب عند السبب (ب)، فـ(ب) ، فـ(ب) ، ب (ب ن) المتعلقة بـ(ب) يلزم عنها الفعل (ف). وقد أفرد الشروح الطوال للتعرف على السبب وهذا ما سنّاه كيفية تحقيق العلة وتقيحها وإثباتها. وشدّد على بعض القواعد العقليّة التي تربطها، حظراً من الشطط في الاستدلال، ومنعاً من الاحتكام إلى الأهواء الفرديّة والمصالح العامّة. فرفض الاستحسان وقبل ببعض في الاستصلاح. ثمّ استعار الترتيب القياسيّ العقليّ لضبط وضع العلة وربطها بالفرع. وبالرغم من وجود أصل وفرع وعلّة وجهة حكم، فإنّ الترتيب الذي اتّبعه الغزالي يبعد العلة أحياناً ويظهر جهة

الحكم أحياناً أخرى . أو يضم وجه الحكم ويظهر العلة ، حتى يتسنى له إيجاد ثلاثة عناصر فقط في الترتيب القياسي . مثلاً : كل مسكر حرام ، بحيث حذف تعليل النبيذ مسكر

النبيذ حرام

التحريم في كل مسكر حرام وهو علة الإسكار وأبقى الحكم . وأخيراً برع الإمام في بحث مسالك العلة وضبطها وإثبات اليقين والظن فيها .

الجامعة والتأج

طويت الدراسة على خمس خلاصات، استنتجَ فيها جوهر موقف الغزالي المنطقي. يُضاف إليها خاتمتان تاريخيتان إيفاء للمعنى وتوضيحاً. فيكتمل لدينا التشريح والتحليل إلى جانب فعل التأج تاريخياً، وتأثيره على محيط الإمام، وخصوصاً إبان حقبة القرنين السادس والسابع الهجريين.

الخلاصة الأولى:

هضم الغزالي منطلق أرسطو وتأثر به. وقد تمّ ذلك على الأرجح خلال مطالعات الإمام كتب ابن سينا، وربّما الفارابي. كان ذلك خلال تلقّي الغزالي العلم وتزوّد منه في أوليته. ويُنسبنا كتاب مقاصد الفلاسفة، بأبحاثه المنطقية الثلاثة: الحدّ والقضية والقياس بهذا التأثير. فقد كان بمثابة صورة أو ملخّص لمنطق ابن سينا والمشائية. ولم يلبث أن داخل التغيير والتحويل هذه الأبحاث الثلاثة في الكتب التي أعقبت المقاصد. فظفت المعاني الإسلامية تدريجياً على الكتب الباقية. حتى خيّل للقارئ اختفاء الجانب الأرسطويّ في القسطاس المستقيم. لكن هل استطاع هذا التحوّل في بنية الأبحاث أطراح الأرسطوية والاستغناء عنها؟ الصحيح هو العكس. فقد بقيت البنية الأرسطوية هي الركيزة، بأبعادها المنطقية وتراتبها الاستدلاليّ ونسقتها القياسي. وكانت بنية القياس هذه القاعدة الخفية أحياناً، والجليّة طوراً، في نتاج الإمام. وسخرها لتطعيم الأصول. فأسبغ نمطها على الأقيسة الفقهيّة واستبدل العلة الجامعة بالأوسط الذي طرحه.

الخلاصة الثانية:

فَعَلَّتْ الطبيعة اللغوية والعقلية الإسلامية فعلها في توجيه أبعاد المنطق عند الإمام . فلقد تحكّم عامل اللغة العربية في تصوّر الأسماء والحدود ، إذ نشأت اللغة العربية في أرض صحراوية ، ولازم شعبها ، آنذاك ، شطف العيش والتنقل . وانطبعت في ذهن البدوي صور الطبيعة الحسية خلال سعيه اليومي . فكان أن خرجت مفردات اللغة مشحّنة مادية ترمز إلى كلّ مفرد محسوس ، تحت وطأة التأثير في هذه البيئة . ولم يكن بالإمكان القيام بعملية التجريد الذهنية وخلق المفردات والمعاني الكليّة ضمن تلك الحقبة . ويُرْجَعُ بعضهم تأليف المفردات إلى الصور والأصوات الحسيّة التي انطبعت في ذهن العربيّ قديماً : مثل خَرَّ ، من خَرِر الماء ، الذي ينبعث من صوت ما ، يسمعه الأعرابيّ فيقرن اللفظ بالسموع عنده . ولَمَّا تطوّرت اللغة العربية ونمت ، ثمّ استقرّت وترسّخت بنزول القرآن ، وإذ ذاك جاءت اللغة حافلة بالصور والمفردات الحسيّة . واعتمدت على ربط المفردين المشحّنين وليس على التركيب التحليليّ للجملة ، كما هي الحال في اللغات الأوروبية . وإن لم يتوافر المفردان المشحّنان في الجملة تألّفت من مشحّص وصفة أو تابع . وضمن هذا التركيب أليف المسلمون المنطق واستوعبوه ، ثمّ عبّروا عنه انطلاقاً من منطلق لغتهم . ورغم نموّ هذه اللغة ، إلّا أنّ جانبها الأكبر بقي محصوراً في مصدرها الأساسيّ ، الذي ظهر خلال حقبة معيّنة . ويرجع البعض أنّ (أل) التعريف التي دخلت على الأسماء ، فجعلتها أسماء للجنس وكليات عامّة ، ترتدّ بجذورها إلى الذهنية السامية التي صاغت الحروف والأصوات الداخلة في بنية اللغة . فكلمة (رمانو) ، أي رحمن ، تعبّر في النصوص الأكاديمية عن إشارتين لاهوتيتين (أل ، أل) ، أي (الإله) الذي أصبح فيما بعد الله بالإدغام ، ثمّ أصبحت (أل) التعريف تسبق إشارة الألوهة الثانية ، لتفيد الألوهة المطلقة . وهكذا يتوافق الأمر مع الترادف العربيّ (الله رحمن) . ويشير هذا المطلق ، الذي تمّ في عملية الإدغام التركيبيّة لغويّاً ، إلى وحدة الذهنية السامية التي تستدلّ

Kupper, Jean Robert, L'iconographie du Dieu Amuru dans la glyptique de la 1ère dynastie Babylonienne, Bruxelles, Ed. Brux., Palais de l'académie, 1961, pp. 10-49. ١

Langdon, S., The mythology of all races semitic, Boston, Ed. archeological institute of America, 1931, p. 65. ٢

على الأشياء وتعرفها انطلاقاً من خلفيّة المطلق يبعده الكامن والفاعل. فد(أل) و(عل) السامية تعني الأصل والمبدأ والعلّة. واشتقت في العربية: (أل) و(أول) و(علل) و(بعل). والكلمة الأخيرة تعني الملك أبا السنين، أي الصفة المطلقة التي أسبغها الذهن الكنعانيّ على الإله (إيل) الخالد^٢. وتعني كلمة بعل في ما تعنيه عربياً اسم الزوج، ومثاله قرآناً «هذا بعلي شيخاً»^٣. فذكر العلايل أن: «الملاحظ الأصليّ في التعبير المُحْصَب. ووثنيّاً الربّ الخالق بوصفه أبا الآلهة، ومثاله قرآناً «أتدعون بعلأ وتذرون أحسن الخالقين» الصافات ٣٧ / ١٢٥. وجاء مجازاً عقليّاً بمعنى المرويّ بماء السماء»^٤.

ولعلّ هذا الرأى يفيد في إدراك المفاهيم اللغويّة وربطها بأبعادها التصوريّة، فيكون اسم الجنس المجرّد الذي لا وجود له في الأعيان - بعد دخول (أل) التعريف عليه - بمثابة القوّة المطلقة الأبدية التي تعمل وتخلق في ذهنيّة السامي، وتضمّم وتشمل. وهذا الارتداد بأصل الحرف يؤكّد الجانب الفهميّ الإلهيّ الذي طغى على الفكر الشرقيّ الساميّ برمته. ولعلّ اسم الجنس اللغويّ المسبوق بأل مستمدّ من هذا البعد الإلهيّ، فهو العلة والصفة المجرّدة في ذهنيّة السامي. وكان العود إلى الإله هو الوعاء الذهنيّ المجرّد الذي طبع التفكير العربيّ بجذور ألفاظه وبنيتها. كما نجد في اللغة العربية الكثير من أسماء الجنس التي تعبّر عن الشامل العامّ الذهنيّ، لكنّها في وضعها تقيّدت بمصادرهما وانحصرت بأصولها. وبهذا كان اللفظ العامّ ناتجاً عن المعنى المجرّد، والكليّ المتصوّر الذي ينشأ نتيجة التأليف العقليّ الحرّ المتجدّد. ولقد أدرك الفارابيّ تميّز العربية واختلافها عن باقي اللغات، ووعى مسألة كتابة المنطق باللغة اليونانية وتطبّع بها. مثلاً تحدّث عن بعض الأسماء التي لا تصرّف في العربية، بينما تصرّف في سائر الألسن واللغات^٥. وتتعلّق هذه المسائل ببنية اللغة.

Pritchard, James, Ancient near eastern texts, 3rd. ed., Princeton University press, 1969, pp. 129 - 142.

٤. سورة هود، ١١ / ٧٢.

٥. العلايل، عبد الله، المرجع، بيروت، دار المعجم العربي، ١٩٦٣، ص ٤٢٣ - ٤٢٤. علماً أنّ إله المطر عند الوثنيين مقدّس. لذا جاء التفسير متوافقاً مع خلق النيث وإطلاقه على الأرض القاحلة المستغنية بما المطر وليس باليباب، كما يقول العلايل في تمييزه بين ربيّ السماء وربيّ اليباب.

٦. الفارابي، كتاب الحروف، ص ٨٠.

وإذا حكمت اللغة العربية حكمها وانطلقت من المعين والمفرد فإن التفكير الإسلامي برته استند على المصدق، كان ذلك عندما أطلق حكماً عاماً شاملاً على الأفراد والأجزاء والحالات المعينة. ولم يكن أمام المستدل والمجتهد سوى استنباط الفرع من الأصل، والتفتيش عن الأفراد الذين يجمعهم العام. وفكرة المعاني الكلية وأبعادها شغلت الفكر الفلسفي أيضاً، فقد صوّتت المعاني الكلية في أربع مدارس:

١. المدرسة الشيئية أو المفهومية، التي جعلت المعنى الكلي حقيقة قائمة في العالم. ومن ثم ميّزت عالم المعقولات والمثل المغاير للعالم الطبيعي عن عالم الجزئيات.
٢. المدرسة التصورية الأرسطوية التي نصّبت المعنى الكلي تصوراً ذهنياً لا يجاوز العقل الإنساني، فوجوده يتمثل في الفكر البشري والتصور الذهني. بحيث يكون الجزء جزءاً من النوع، فالمعين عضو في النوع يشترك مع غيره في مجموعة صفات جوهرية.

٣. المدرسة الاسمية، التي رسّخت المعنى الكلي كائناً في دلالة اللفظ العام على مستيانه الجزئية، من دون أن يكون لهذا الكلي وجود ذهني أو خارجي على السواء.

٤. المدرسة البراغماتية، وأشهر مفكرها جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م)، الذي وظّف المعنى الكلي طريقة سلوك إزاء طائفة معينة من المفردات. فإذا تشابه ردّ الفعل السلوكي إزاء شيئين مفردين، فدلالة ذلك أنها يتسميان إلى نوع واحد. وبهذا يكون الكلي قائماً موضوعياً بالقدر الذي يؤدي دوره للأفراد الجزئية، جاعلاً إياها تنتمي إلى صنف واحد.

وإذا أتيج إدراج منطق الغزالي ضمن هذه المدارس، لقلنا إنه ينتمي إلى المدرسة الاسمية والبراغماتية فعلاً، وإلى المدرسة التصورية الأرسطوية قولاً. وتعليلنا لهذا التصنيف مردّه إلى أن الغزالي في حقيقة شروحه اعتمد اللغة العربية والمعنى الديني. وبهذا انحصر لديه الكلي ضمن تفسير الألفاظ الجاهزة في القرآن، والتي تركز على أسس المفردات المشحونة. ونظر إلى الكلي فعلياً من هذا المنظار لأنه لم يتمكن من

٧. ديوي، جون، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، ط ٢، مصر، دار المعارف،

الخروج خارج إطار اللغة والمعنى الإسلامي. فكان الكلّي العامّ الشامل للمشخصات ضمن هذا التصوّر. ولم تكن شروح الغزالي للتجريد الذهنيّ سوى التقيّد الحتمي في الاسم العامّ الوارد باللغة العربية. ولم يكن ذلك توليداً وكشفاً بجرّد جديد. ولا سيّما إنّ المعانيّ ناجزة قائمة في عالم المسلم. أمّا مردّ انتماء منطق الإمام إلى البراغماتيّة فسنشرحه فيما بعد. لكننا نركّز هنا على الجانب الإجرائيّ للحكم العامّ في الأصول، الذي يهدف في نسق المعايير إلى ضمّ مجموعة من الفروع والجزئيات إليه ليشملها في معناه. ولعلّ التفتيش عن العلّة الجامعة كان الرمز المهمّ لهذا الأداء العمليّ الذي يخدم الأحكام المستجدة. ويختلف العامّ الإسلاميّ عن العامّ البراغماتيّ في أنّ الكلّيّ الإسلاميّ قائم وحقيقة ماثلة موضوعياً، لأنها تستند على الحلول الإلهيّي والكلام المنزّل. أمّا الكلّيّ البراغماتيّ فحقيقته نتيجة دوره العمليّ في تجميع الجزئيات ضمن صفها.

وهذا الاختلاف الصعب بين النتيجة المتوافقة مع الحقائق الإلهيّة والنتيجة المتوافقة مع النجاح العمليّ هو الذي جعل منطق الغزاليّ يشترك في جانب مع النظرة الشبيّنة الأفلاطونيّة، بحيث يكون الكلّيّ حكماً مطلقاً ومفهوماً موضوعياً قائماً في المعانيّ الإلهيّة يحلّ في الجزئيات، وله في آن واحد دور عمليّ خلال النسق الاستدلاليّ بضمّ الفروع وخدمة الاجتهاد. فهو جانب أدائيّ يهدي الإنسان في الحياة السلوكيّة العمليّة، لينجح مع الدين وليس مع التجربة المتجدّدة. ولهذا الاعتبار ذكرنا أنّ المنطق الإسلاميّ إسميّ في حقيقته، وأنّ الغزاليّ عمّمه فجعله مفهوماً من وجهة حلول الحكم الدينيّ والكلّيّ الإسلاميّ فقط.

ولا بدّ من أن نذكر كيف يكون منطق الغزاليّ أرسطوياً بالقول. فلقد شاهدنا خلال الدراسة تبنيّ الإمام الموقف الأرسطويّ في ماهية الحدّ وفي تصوّره له وتركيبه في القضية والقياس. وبدا لنا أنّ منطق أرسطو جمع المفهوم والماصدق. فبعدّ الماصدق هو المعنى الكلّيّ أو الجنس الذي يشمل أنواعاً وأفراداً. وهذا الشمول يكون كليّاً في الذهن، مجرداً، وليس لفظاً كليّاً يدلّ على أفراد، بل حقيقة تصوّريّة في الذهن. ودلالة هذا إمكانية استمرار العقل في تجريد الأشياء والكشف المستمرّ عنها. ولم يتبدّد هذا الجانب بخلفيّة الواسعة في اتّجاهات الغزالي، كما لم يذهب منطق

الغزالي في منحاه مذهب البعد المفهومي في حمل الصفات على الأنواع والأفراد وحلول المفهوم فيها. بحيث تؤخذ الأشياء مستفرقة بالحمل والصفة أو الماهية. وهذا يُفضي إلى وجود عالم من الماهيات والحقائق الكليّة. بل تحلّى منطق الإمام وتقيّد في العامّ الدينيّ والحكم المطلق. لذلك ملنا إلى القول بتأثير الغزالي شكلياً في أبعاد أرسطو وليس بمضمونها. أمّا الأسباب الموجبة للأخذ، نزوعاً مع النحو الأرسطويّ، فترتدّ إلى صرامة النسق القياسيّ وارتكازه على عمليّات التداخل والتضمّن، زد على ذلك تأكيده على حلول الصفات الماهوية الجامعة للأفراد. كلّ ذلك ساعد في الاستدلال، إذ وضع أطراً وعلاقات صوريّة، تحدّد دوران المعاني وتصنيفها وتشكيلها. فعمل الحدّ الماهويّ على مساعدة لبّ العمليّة الأصوليّة. إذ نشطت أبحاثه في إسناد الأفراد إلى صفة ماهية جامعة بينها. ممّا أدّى إلى أنصافها بماهية ما، واشتراكها في كيفية معيّنة. وهذا الاشتراك أو الاستفراق في صفة يُضني على عمليّة إيجاد العلة الجامعة، بين عدّة أفراد، زحماً عقليّاً يبلور وصفها خلال تحقّقها وتفتيحها.

ولم يكن عمل الغزالي ليخرج عن هذه الأدوار، قطعاً، لأنّ الماهية المجردة تناقض كلياً عالم المسلم. ولم يكن غرض الغزالي ليهدف إلّا إلى تطعيم الطريقة الشكليّة العقلية المحكّمة بالمعاني الإسلاميّة. لذلك كان المفهوم والماصدق في منطق الغزالي نابعاً من المعاني اللغوية والدينيّة في حقيقته المعرفيّة، ومتأثراً بأرسطو تماماً في حقيقته الاستدلالية القياسيّة، أي جهة المعيار والنسق المنطقيّ الشكليّ: بنية وتراكيب. ويمكن القول إنّ منطق الإمام الماصدقيّ في حقيقته ينظر إلى الحدّ وجوديّاً في كونه لفظاً عامّاً شاملاً، يدلّ على مسيّات ومعينات. ولم ينظر إليه، تصوّريّاً، في كونه كلياً مجرداً، ونوعاً لمشخصات. كلّ هذا في ميدان المعنى المعرفيّ. فيما نظر إليه تصوّريّاً في حقل الدلالة لجهة الاسم المجرد الذهنيّ الذي يضمّ مسيّات عدّة، الرجل. لذلك نقول إنّ الشمول العقليّ المجرد انحصر في الشكل حدّاً واستدلالاً.

ولم يبلغ الغزالي في أبعاد منطق شأو التجريد العقليّ، فيتحمّل الحدّ نوعاً تصوّريّاً مجرداً، وذهنياً كلياً. حتى لا يتيح أمام العقل إمكانية الكشف المستمرّ عن المجرّدات الذهنيّة، وكما لا يقع في تناقض مع المعاني الإسلاميّة الجاهزة التي تُثافي وجود ماهيات خارجيّة تؤدّي بالفرد إلى تصوّر لوثان وصور حظّها الله. وبقي التصوّر

الفردية الجزأً للوقائع طابع المنهجية. فكان الفرد المشخص محور المعرفة حضارياً وثقافياً، وامتنعت إمكانية النظرة التحليلية التي تأخذ بالمفاهيم، وتصهر الموجودات في المعنى العقلي. مثل: الانحلال في فكرة مطلقة، أو تفسير الموجودات من خلال المعنى الكلي، باستثناء فكرة الحلول الإلهية، ووحدة العالم عند الفلاسفة المسلمين فقط. وقد وسّمت هذه المزية المنطقية المستخرجة من منطق الفزالي معظم منهجية المسلمين، وتركبت آثارها في أسس التفكير المعاصر وفي أنماط السلوك عامة. كل ذلك التاماً بمعاني الدين مناعاً من الشطط وإيجاد عوالم من غير ذات الله.

الخلاصة الثالثة:

وضع الفزالي نسقاً صورياً متكاملأً، يمكن تحديده بمجموعة علاقات ودلالات معيارية حكمت أبحاثه المنطقية والأصولية. بينما لم يسع إلى تجريد أسس نسقه وإبراز صوريته بشكل مستقل. ومرجع ذلك طبيعة الأبحاث وارتباط الشكل بالمضمون والاسم بالمعنى والصورة بالمادة اليعينية. إلا أن من يفحص عن آرائه يستخرج هذا النسق الذي خضع لمجموعة علاقات ذكرناها سابقاً، وارتدت إلى مجموعة مسلمات أساسية: الحلال والحرام والإمكان. بحيث طبعت معظم القضايا بطابعها. مثلاً كان لعلاقة العلة حيز ثابت أساسي في النسق الصوري برمته. ولا عجب أن يتوسع الفزالي في دراسة مجال دلالات الألفاظ على الألفاظ، ودلالاتها على المعاني كي يشيع نسقه شرحاً. لأن علمي المنطق والأصول إذا كانا متكاملين شكلاً في حقيقتها غرضاً وهدفاً واحداً ونسقاً متأسكاً. إذاً، فإن لغة المنطق ولغة الشرع هي اللغة المعيارية لنسقه الاستدلالي، وهي العربية.

ويتميز نسق الفزالي المعيارية من نسق المنطق الحديث ونسق الجهات العقلية عند أرسطو في أنه يحدد ويجهز المعاني واليقين واللغة. وبهذا يحرص الروابط والعلاقات في دلالات صورية محض، من دون المعاني اليونانية. إنها يمزجها بالمادة الدينية فتأى عن التجريد التام أو النشاط العقلي الحر. مثلاً ترتد في أسسها إلى فعل الأمر والنهي. ولقد سبق ذكر الثابت المنطقي في نمط الفزالي. وهذا الثابت يجعل النسق الصوري معلقاً بأسباب.

فالفعل واجب عند السبب (ع) وكلّ ما يلزم عن السبب من أسباب وأفعال يلزم في النهاية الفعل الواجب .

بينما يذكر «ديوي» خلاف ذلك ، فيتحدّث عن أهمية انبثاق علاقة الاتصال من خلال تفاعل الكائن بالبيئة . فالفاعلية الحيويّة تتضمّن إجراء تحوير في نشاط الجانب العضويّ والبيئيّ . ولاسيّما إنّ المنطق العمليّ فُصِّلَ تماماً بينه وبين المناهج الماديّة ، التي يدخلها الشكّ والاعتقاد والتجربة . ويتبيّن خطل هذا الفصل ، لأنّ كلّ العلاقات تثبّت في الوجود العمليّ . وجهد «ديوي» في إثبات كيفيّة تبلور فكرة التسلسل والعلّة والتابع خلال السلوك العضويّ . لهذا استتج أنّ عزل فكرة العلة عن مجراها الذي نشأت فيه ، بكونها علاقة تفاعل في الميدان العمليّ بين العضويّ والبيئة ، وبكونها رابطة عقلية تفاعل مع العالم الماديّ وتؤدّي وظيفتها فيه ، إنّها كان قطعاً لتيار الاتصال الحيويّ السلوكي^٨ . وكان الغزالي قد ردّ تبادل التفاعل العليّ ، بين الله والوجود ، إلى علّة واحدة فاعلة هي الله فقط . وحدّد كلّ أدوار الللّ الباقية وتسلسل الأسباب والأفعال برابطة صورية شكلية محض ، تتج عن التابع الطبيعيّ ومصدره الخلق الإلهيّ ، أو عن تعليق الأحكام بأسباب منطقية منبعها النصّ الدينيّ . وبهذا جمّد فعالية البحث والاختراع والتطوير العمليّ السلوكيّ .

وكان أن امتنع على المعاني حدوث ما لا بدّ من حدوثه فيها ، من تجديد وتوسيع وتطوير وتطويع . واعتقد الغزالي والمسلم أنّ هذه المعاني في علاقتها المنطقية ، بعضها ببعض ، ضمن نسقها الاستدلاليّ المعياريّ ، هي غاية الغايات ، تصلح لكلّ زمان ومكان مكثفة بمحدودها اللغوية المعياريّة . وأحدث هذا الحصر أثراً رجحياً متعّ تطبيق المعاني والدلالات على الوجود الطبيعيّ لاكتشاف صوابيّتها ، وتوليد المعارف الجديدة والمعاني المستخرجة . فإن جعل النسق المعياريّ آلة فكرية تكملّ عالم المعاني الإسلاميّ حدّ من حذف المعاني القديمة واكتشاف الحقائق الجديدة ، والمتولّدة عن تيار الحياة المتدفّق المتطور . ودفع هذا إلى تجميد اللغة بقالبها البيانيّ الصوريّ وبدلالاتها على المعاني . من هنا يمكن القول : إنّ اللغة نسق متماسك ، والمنطق معيار صوريّ بمجموعة علاقاته ، احتبساً في المعاني الجاهزة وخضعا لها . ولعلّنا نجد أزمتنا المنطقية

والمعرفة هذه مجسّمة في عصرنا الراهن، تطلنا مع إتيان المعاصرة بمفاهيمها المستوردة والمعارضة. ولا يجوز أن يفهم من كلامنا أننا نبخس قدر الحدّ الأوسط ودوره، أو وظيفة العلة الجامعة وأهميتها في النسق المعيارى. إذ اعتبرنا هذا الثابت مرتبطاً بعالم الألفاظ والمعاني الجاهز، فهو، إذًا، يفقد دوره التجريديّ الكامل أو الحيويّ الفاعل. إنّما كان المطلوب دفع عملية النقد، لإبراز حدود العلاقات الصورية في منطق الإمام. أمّا الحدّ المشترك والعلّة الجامعة فلها حقيقة ثابتة في المنطق القديم، أدت دورها ضمن تصوّر الفلاسفة للعالم. فالحدّ الأوسط هو النسبة والعلّة العقلية والحقيّة الثابتة. (اللوغوس)، الذي على أساسه تتحد الأبعاد والأطراف وتلتقي. ومن ثمّ لعب دوراً أساسياً في التداخل والتخارج بين الموضوعات كافة.

فالعقل يضع باستمرار المعاني عند أرسطو، ما دام يؤدّي دوره الفاعل في تنظيم مشاهدات الطبيعة وترتيبها في أنواع وماهيات عقلية. أمّا المعاني الجاهزة والسرمدية، فإنّها لا تقبل معاني كئيبة جديدة، عبر العمل العقليّ الحرّ المكشوف لجزئيات الوجود. وربّما أشار بعضهم إلى أنّ الجزئيات المستجدة في الفروع هي نوع من المجرى الجديد لتفتيح المعاني وتطويرها. لكنّ العكس هو الصحيح، فإنّ العلاقة والعملية المنطقية الأساسية عند الغزالي تتجلى في ضمّ الجزئيّ المستجدّ إلى عالم المعاني القائم بطريقة أو بأخرى.

وملخص القول: إنّ الفرق في النظرة القديمة للمنطق، بين عالم أرسطو وعالم الغزالي، يظهر في تصوّر أرسطو للطبيعة، من حيث هي كلّ مغلق يتحتّم وضع علاقاته وأنواعه في نظم منطقيّ عقليّ. ويمكن لهذا النظم أن يزداد أسعاً عقلياً في اندراج أجناسه وأنواعه، لكن ضمن الكلّ النهائيّ الكامل. أمّا عالم الغزالي فالكلّ الشامل عنده من ذات الله الواحدة، وهو كلامه عزّ وجلّ. ومن ثمّ يصعب، في المنطق، توسيع الدائرة العقلية وإيجاد الأجناس والأنواع وربطها. لذا يكفى بتوسيع أطر الرابطة بين الكلّ الشامل ومشمولاته، مما يُضيق من فعالية العقل أكثر فأكثر. وقد ظهرت النظرة الحديثة للمنطق مختلفة تماماً، فهي تضع مجموعة من العلاقات الصورية في نسق ما، لصياغة التغيّرات والتقابلات في جزئيات الطبيعة. إنّ هذه العلاقات المجرّدة سُلخت عن المعاني والتصورات الجاهزة للعالم سلباً تاماً. وأصبحت أقتية ومناشط وقوالب تصوغ ظواهر الطبيعة لتسهل فهمها والتحكّم فيها. وهذا ظاهر

في ما أداه جبر المنطق واللوجستيك وغيرها من الأبحاث، خدمةً للأبحاث الفيزيائية والذرية والضيوية. فالرياضيات الحديثة ساعدت على اختزال الكثير من الأبحاث العلمية. وبقيت هذه الرياضيات الصورية بمنأى عن الاقتصار في نظرية العالم وتصوره. بل أدت دوراً فعالاً في تصور الكون مفتوحاً، في سير مستمر لا تحده الحدود. بل تولد معانيه مجدداً يومياً.

الخلاصة الرابعة:

إسم منطق الغزالي بنمط الخلفية الإجرائية (Operational) والأصح الوسيّية العملية (Instrumental). فقد استخدم البنية السلجستية والمنطقية ليتأدى إلى غرضه الدينيّ والأصوليّ. ألا وهو تنظيم النسق وتطعيمه بعمليات صورية عقلية. أكثر تحديداً وحصرًا وتنظيمًا للاستدلال والمعرفة الإسلاميتين. وإذا التفننا إلى المنطق الحديث وما قلّمه من دور، على صعيد أنساقه، في مجالات مناهج البحث والكشف، نرى أنّ تسخير المنطق العمليّ لخدمة أغراض النهج والاستدلال الإسلاميين اضطلع نسيباً بالعبء العمليّ ذاته. وإن كان الاختلاف بين غرضيّ المنطق يخضع لحاجة المجتمع وتطوره، ويتبع حقيقته. ثم يضاف إلى ما تقدّم قيام النهج الأصوليّ على علاقة براغماتية، ترغب في التعرف على من يحسن ويُفصح الأحكام. ومن يحكم في صدقها وكذبها ويتقبلها أو يرفضها. إذ إنّ النسق الأصوليّ المرتبط بعلاقة وطيدة بين المشرع والمكلّف، يسمّ النهج الدينيّ بالسمة البراغماتية ويعينه عليه. بحيث يتجه الدور البراغماتيّ نحو معرفة العلاقة بين الفرع والأصل، وكيفية الحكم الصحيح بالفرع وتكليف المكلّف به استناداً إلى نجاح الحكم الفرعيّ بتوافقه مع الأصل والتشريع. لهذا استخدمت قواعد القياس والتشليل والتضخيم والميزان العقلية والنقلية لتأدية هذا الدور الإجرائي. وانطلاقاً من هذه المعطيات تربّيت الصورية المعيارية لأداء مهمتها العملية في المصادقة على الأحكام الفرعية، في أثناء توافقها مع النسق الأصليّ الذي سنّه المشرع. على أنّ الخاصية البراغماتية لم تكن في أسس وعي الغزالي المنطقيّ والأصوليّ، إنّما برزت في أبعاده على امتداد تحليلنا لها. والبراغماتية مفهوم فلسفيّ حديث يركّز في ما يركّز على دور المنطق ومناهج البحث، فيجعل منها إجراءات تتأدى أو تنتظر الأداء. وما الصور المنطقية إلا

الشروط التي لا بد للبحث أن يستوفىها. وبمعنى أكثر وضوحاً إنّ البراغماتيين يرفضون جعل المطلق صوراً عقلية ذات وجود مستقلّ عن البحث وسابق عليه، نافية بذلك فكرة الحقائق الأولية القائمة بذاتها. ويعتبر «ديوي» الصور المنطقية: «عبارة عن مصادرات، أي فروض يقدّم بها البحث بحكم طبيعتها، وهي إذا كانت تصدر البحث فما ذلك إلا لصالح السير في البحث نفسه، لأنها ما هي إلا صياغات نبر بها عن الشروط التي كشفنا عن قيامها أثناء عملية البحث ذاتها، شروط يتحتم على البحوث المقبلة أن تسايرها، إذا أريد لها أن تنتج ممّا يمكن اعتباره تقارير جازة قبولها...»^٩. ومن المعنى الأخير، نفهم محاولة الغزالي استخراج المطلق من المنهج القرآني، باستخراج الصور العقلية من مادة البحث ومعانيه الدينية، ومن خلال التوافق الميداني مع المعاني الإسلامية القرآنية. وبهذا يكون حقل التجربة الإسلامية محصوراً في المعاني القرآنية، بينما ينطلق حقل البراغماتية الحديثة في التجربة الحيوية، في بعديها التاريخي والعضوي، على الرغم من عدم أخذ الفلسفة الأميركية بالبعد التاريخي. ومرة أخرى، نرى أنّ النسق المنطقي للغزالي قد انحصر ضمن حدود بحث المعاني الإسلامية وتلبية الغرض الديني. وهذا الانحصار في النشاط العقلي يتنافى مع أبعاد الانتشار في العلاقة البراغماتية الحديثة ويتنافر معها. إذ إنّ البعد البراغماتي يمدّ نشاطات المطلق بمدد يتنبّث في الوجود العضوي المتحرّك والمتغيّر، وفي الوجود الثقافي والاجتماعي المتطوّر عبر التاريخ على الأرجح. بالرغم من ابتعاد البراغماتية عن النظرة التاريخية بمعناها الجدليّ الواحديّ الاتجاه. ولعلّ هذا التنبّث يتيح لصور المطلق أن تغيّر أنساقها، تبعاً لمستجدات الزمان والمكان، ممّا يضفي عليها الحيوية والتطوّر والاستمرار. وهنا نتميز بين العلاقة البراغماتية في نسق الغزالي وبينها في نسق «ديوي» والتجريبيين. وإن صحّ الأمر اعتبرنا براغماتية الغزالي وسليّة أداتيّة، بينما البراغماتية الحديثة تميل إلى الإجرائية والتجريب.

الخلاصة الخامة :

تميّز الغزالي من بقية علماء الأصول بإدخاله الجانب العقليّ إدخالاً واسعاً في باب الاجتهاد. ويتجلّى الجانب العقليّ في النسق السلجستي، الذي عمل الإمام جاهداً

على ترميحه والاعتماد عليه، كونه يمثل النسق الصارم الذي يمنع انفلات الحدود وعدم ترابطها. وقد اكتمل جهده المنطقي، وتحويله السلجستي نحو الأغراض الإسلامية، بعد وضع النسق في موطن الأصول، وجعل العلة الجامع المشترك، وترتيب الأصل والفرع في مقدمتين. ولسنا في حاجة إلى تكرار ما سبق ذكره من استفادات الغزالي المنطقية، واعتاده الأبعاد العقلية في الحدود والأقيسة. إلا أن هذه البراعة في دمج ذهنيّتين مختلفتين ولغتين متباينتين تمت، على الأرجح، في انطباع البنية القياسية اليونانية بالسماة الإسلامية. فاستوعبت التصورية العقلية بالإسمية الإيمانية، في إطار حلقة الكسب التي وُطِّدَها الغزالي. وكان ذلك حين وقف الفلاسفة المسلمون أمام الماهيات والحدود الكليّة والأجناس العليا والتصديقات العقلية. فقابلوها بالمعاني الجاهزة وطرق الاستنباط وتصور العالم على أنه شاهد على الله، العلة والكلّ والماهية الوحيدة. وما كان منهم إلا أن حلّوا المسألة بالتوفيق والمزج. لكنّ منهج الإمام ومنطقه، ولاسيما في المستصفي، يختلف تماماً بحيث يظهر متأسكاً، وأبعد من التوفيق والمزج. ونُرجِّح أن مردّ ذلك عملية التطويع والتحويل المنطقية، وتحويل العلاقات الصورية إلى أدوات وسليّة للمعاني الإسلامية، انطلاقاً من توسيع دائرة الكسب المعرفية. فكيف تمّ ذلك؟

مرّ أن الإمام استعمل الحكم ليدلّ على القضية، والإثبات ليثبت المحمول على الموضوع، والأصل يميّز الحكم النصّي عن الحكم بالفرع المجهّد به. ويرى «ديوي» أنّ الحكم يختصّ بالموضوعات الحتمية التي تتولد من البحث، حين يُنظر إليها باعتبارها مرحلة الحتام. وبهذا يتباين الحكم عن القضية. ويكون الحكم أمراً تمّ تكوينه^٩.

وإذا اعتبرنا البحث في المجال القرآنيّ قد أنجز بحثه في ذات الله، لأنّ الكلام عند الأشاعرة موجود في ذات الله، فيكون لدينا أصل وحكم مقفلان وغير قابلين للإجراء والتحويل، ولحمل معنى مبتكر على معنى مستجد. إذ ختم عليها تقدسياً، فها كلام الله. وبهذه الروح تكتمل مسألة الإثبات عبر الثابت والأصل، بمعنى الأوّل المسلّم

٩. ديوي، المطق، ص ٧٧.

١٠. ديوي، المطق، ص ٢٢٢.

به في النسق. وهكذا تصدر النسق الكليات القرآنية الثابتة وهي بمثابة القوة الحافظة والعملة الفاعلة، والله أبُ الآلهة عند الساميين عامة في المجال المعرفي. وكل ما عدا هذه الكليات المسلمة من مستجدات ومسائل فرعية يتدبرها الإنسان المخلوق. وفي إطار هذه المدائرة من إتاحة حرية التدبر والكسب الإنساني تشيد المنطق والنسق عند الغزالي. لذلك لم يكن إدخال البنية العقلية مستهجناً، لأنها دخلت لتنظم الشواهد على الله في الحطة العملية، ولتربط الفروع بالأصول. وبهذا كثرت الموضوعات والأفراد لكنها قبعت في مجال وموقف واحد يرتبط في الأصل، ومن ثم بإرادة الله في الوجود، وإذا راودتنا الرغبة بالنظر في مسائل النسق الأصولي نشاهد الأحكام المبرمة المودعة في الكتاب والسنة والإجماع، ثم نجد باب الكسب في الاجتهاد، وخلاله برع الغزالي مطوراً للنسق مدعماً معصوله بالقواعد العقلية، التي بلغ فيها طوره وحاجته، فاستب الاجتهاد الفردي موضوعياً والفئات ضوابط. وإبان جهد الغزالي تمت عملية هضم المنطق العقلي أصولياً في المستصفي، بعد تأسيس بحث الاجتهاد على أبعاد عقلية محض. أنجز فيها الاستعارة المطلوبة، وجعلها نسقاً صارماً.

ويتبلور الأمر خلال المقارنة الأولية بين أبحاث المستصفي وأبحاث المنحول، فالاختلاف بين في التوبيع والبحث والدعوة. إذ تضمن القياس في المنحول عشرة أبواب، دارت معظمها حول إثبات القياس الفقهي على منكره وكيفية إثبات علة الأصل. بينما كان توبيع القياس في المستصفي أكثر دقة وتحديداً، بحيث انحصر ترتيبه في إثباته على منكره ثم إثبات علة الأصل فيه. إنتقل عقبا إلى تناول عناصر القياس والأقيسة المغالطية (قياس الشبه)، والفرق بين الحالين بين وجلي، فبعد أن كان الغزالي في المنحول ناقلاً، متأثراً بالشافعي والجزيني، مستمراً في أبحاث الأقيسة الإسلامية بسردها العام التقليدي، أصبح في المستصفي محدداً لعناصر القياس ضابطاً النسق مركزاً على الثابت الجامع المشترك فيه (العلة).

يقول مثلاً في المنحول: حد القياس أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيها عنها... وليس حداً يقوم المحدود، كما يرتضيه أهل التحقيق في الأجناس والأنواع^{١١}. بينا وقع التحول والتأثر بالقياس العقلي في

المستصفي الذي اعتبره الغزالي أبعد وأوسع من حدّ القياس الفقهيّ وصرّح بذلك^{١٢}. ثمّ عرّف حدّ القياس، مثلما فعل في المنخول مع إضافة مهمّة، قال: «لا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم... إلى أن يقول... والحكم يجوز أن يكون نفيّاً ويجوز أن يكون إثباتاً... والانتفاء أيضاً يجوز أن يكون علّة، فلذلك أدرجنا الجميع في الحدّ ودليل صحّة هذا الحدّ أطراؤه وانعكاسه...»^{١٣}. وهذا الذي أشرنا إلى أهميته بتجلى في تحديد عناصر القياس، التي يتمتّع كلّ منها بطريقة إسلامية في إثبات حقيقته. ولاسيّما تلك التي تعتمد في أبعادها على التعريفات والصفات المشتركة الجامعة. التي أغناها النظر العقليّ ووسّع طرقها، وخصوصاً إناطة الأحكام وإثبات الأصول.

وبهذا يكون تأسيس عناصر الاستدلال على حدود مضبوطة، هو التحوّل المهمّ، الذي لم يأتِ على ذكره الغزالي واضحاً في المنخول، كما لم نلاحظ في المنخول إحلال علّة الأصل ومناطق الحكم جامعاً بين طرفيّ القياس. مثلما تبدّى لنا الأمر جليّاً في المستصفيّ خلال بحث الاجتهاد والمقدّمة من قبل.

لا بدّ أن نلّم، ولو عرضاً، بآثار هذا الاتجاه المنطقيّ على الأبحاث الإسلامية، فنحنرف انحرافاً تاريخيّاً بسيطاً مستخلصين خلاصتين اثنتين لأثر منطق الغزاليّ على المسلمين من بعده. ورغبتنا في التيجتين التاريخيتين إثبات عدم سير العقليّة الإسلامية في ما خطّه الغزالي، وخصوصاً استفادته في نطاق الكسب بتطويره الأدوات العقليّة التي شملت المنهج والفروع المستجدة، وقابليّتها لاستقبال متطلبات العصور المتعاقبة في المستقبل. فالعكس حدث، إذ انقلب المناطقة إلى التمسك بالإسميّة ورفض الجوانب العقليّة، حتى إنّ بعضهم رفض الاستدلال، فكانت ردّة الفعل على الغزاليّ قويّة انفعاليّة وسنّت الذهنيّة العربيّة.

النتيجة التاريخيّة الأولى:

هوجم الإمام هجوماً عنيفاً على إدخاله المنطق في الأصول، وانتقد انتقاداً لا دعاً من قبّل الكثيرين، ومنهم: أبو الوفاء بن عقيل (٥١٣ هـ / ١١١٩ م)، والقشيري

١٢. الغزالي، المستصفي، ج ٢، ص ٥٤.

١٣. المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٥٢٠ هـ / ١١٢٧ م)، وابن الصلاح (٦٤٣ هـ / ١٢٤٦ م) وغيرهم. وكان ابن الصلاح أكثر المعارضين، إذ قال: «سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد - وكان من النظائر المعروفين - أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان... فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين. ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق»^{١٤}. وينسب ابن السبكي، في طبقات الشافعية، سبب ترمت ابن الصلاح إلى عجزه عن فهم مسائل المنطق وحققه على صعوبته، ثم يُصور كيفية ارتداده عنه، وبقائه على ما عهدته الناس فيه من موقف خير في مصالح الناس^{١٥}. وقد أفتى ابن الصلاح فتوى مشهورة حطّر فيها العمل بالمنطق والفلسفة والاشتغال بها. وكان أن سُئل عن استخدام السلف الصالح والأئمة المجتهدين لاصطلاحات المنطق، فأجاب: «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرع، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلّمه ممّا أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقتدى به...»^{١٦}. ثم أنكر الاصطلاحات المنطقية في الأبحاث الشرعية قائلاً: «من المنكرات المستبعدة والرقاعات المستحذرة. وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحدّ والبرهان فواقع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن، لا سيما مَنْ خدّم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمتّ الشريعة وعلومها، وخاض بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة...»^{١٧}.

ولقد فعلت هذه الفتوى فعلها بعلماء المسلمين، فانقسموا تجاه المنطق إلى فريقين: الأول يحرمه ويحرم دخوله بالأصول تماماً. والثاني يعمل به سرّاً ويمزجه بالكلام، من هؤلاء بعض علماء الكلام المتأخرين. ويخرج عن هذه القاعدة بعض الاستثناءات، ومن أشهرها الناقد المنطقي فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٥ هـ /

١٤. ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ، ص ١٢٤ -

١٢٥.

١٥. ابن السبكي، طبقات الشافعية، القاهرة، المطبعة الحسينية، ١٣٢٤ هـ، ج ٥، ص ١٦٠.

١٦. ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ،

ص ٣٥.

١٧. المرجع نفسه، ص ٣٥.

١١٤٩ - ١٢٠٩). وكان هذا الموقف نازلة حلت بالتفكير المنطقي نظراً لما تركته من أثر على المشتغلين بالمناهج والأصول. وهي رمز لعمليّة العقم والجمود الناتجة عن الأخذ بظاهر النصّ وحدود معانيه. والأرجح أنّ هذه السمة كانت طابع عمل الفقهاء ومواقفهم، ممّا ترك أثراً سلبياً كبيراً على حرية التفكير والنقد والافتتاح. وكم يتصوّر المرء صعوبة قبول هذه الفتوى، التي لم تبادر بمبادرة إيجابية وحيدة نحو النشاط العقليّ، ولو في إطار الكسب الغزاليّ، بالرغم من أنّه احتسب في حدود التنظيم الصوريّ العقليّ مانعاً لإحلال المعاني الجديدة.

ومن ثمّ تابع عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ / ١٣٧٤م) فتوى ابن الصلاح مُشدّداً على عدم الاشتغال بالمنطق، حاصراً إيّاه، في من ترسخت العقيدة في قلبه وحفظ القرآن والسنة.

النتيجة التاريخيّة الثانية :

أدرك بعض الفقهاء، وأخصّهم ابن تيميّة، خطئ ما ذهب إليه ابن الصلاح في فتواه، وما يمكنه ذلك من جمود وتحمجر. فانبرى إلى نقد المنطق نقداً بناءً طارحاً البديل الشامل للدعوة الأرسطويّة وللذين تبوّأوا. فظهر في عمله هذا منطقياً اسمياً إلى أبعد حدود الاسميّة، حتى إنه ابتعد عن الكثير من الحقائق المعرفيّة الدينيّة التي أدركها الغزالي وهضمها. ولا سبباً إنّ ابن تيميّة انتقد مبحث الحدّ الأرسطويّ والمشائيّ بمجموعة حجج، مؤدّاه إسقاط الرأي القائل: إنّ التصوّرات لا تُنال إلّا بالحدّ. وخصوصاً إنّ التعريف بالحدّ يحتاج إلى حدّ آخر في تعريفه، وهكذا إلى اللانهاية. وعندما أخذ ببعض الحدّ الوصفيّ والرسميّ بقي في حدود ربط الصفة بالمشخص. ورأى ابن تيميّة أنّ الاسم وحده يفيد تصوّر ويميّز الحدود. فالحدّ اللفظيّ يقوم بدور التمييز بين المحدود وغيره^{١٨}. وهذا الاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته... ولا يجوز أن يذكر في الحدّ ما يعمّ المحدود وغيره سواء سُمّي جنساً أو عرضاً عامّاً. وإنّما يحدّون بما يلازم المحدود...^{١٩}. وهذه الدّعوى تسقط إمكانية

١٨. ابن تيميّة، كتاب الردّ على المنطقيين، ص ٤.

١٩. المرجع نفسه، ص ١٥.

وجود الكلّي في الدهن ، لأنّ مَنْ يقول بوجود ماهيّات الأنواع والأجناس في الأعيان كَمَنْ يقول : المعلوم شيء^{٢٠} . وهذا اختلاف بين الغزالي ، إذ يحصر ابن تيميّة الكلّي في ألفاظ اللغة فقط . بينما أخذ الغزالي بشيء من إمكانية تجريد الكلّي ذهنيًا ، ولو بالقول ، متأثرًا بأرسطو ، كما يستفيد من ذكر الصفات النوعيّة التي تشمل الأفراد في دراسة الحدود والتعرّف عليها ، كما ذكرنا . والاختلاف الكبير بين الغزالي وابن تيميّة وقع في استبعاد الأخير قيام بعد مفهوميّ في تصوّر الحدود ورفض إمكانية إقامة ماهيّات ومثل للمعاني تحلّ في الأعيان . بينما قبل الغزالي ، ولو لغويًا ، صورة الفروسيّة والإنسانيّة ، وذكر كيفيّة حلولها في الأفراد والأعيان ، إذ إنّ الإنسانيّة تحلّ في زيد وعمرو ، يشاركان بها فيؤخذان في الاستغراق بالإنسانيّة .

إنّ رفض ابن تيميّة كان تبرًا للمنهج الإسلاميّ . إذ إنّ التشديد على التقيّد بمعاني القرآن ، والأخذ بتفسير الأسماء لجلاء غريبها ، من دون إدراك طبيعة حلول العامّ في المتعيّنات ، نوع من اجتزاء المعرفة والميزان الإسلاميين . ولاسيّما ما يقتضيه من تمثّل مفهوميّ في إطلاق الحكم وحلوله في الفرع . مع التذكير ، في ما يربط ذلك من نظرة شاملة ، تميّ حقيقة المعرفة الإسلاميّة ، في كون الأفراد شواهد على المثال الأعلى وعلى حلوله في العالم . كما رفض ابن تيميّة القياس الأرسطويّ على النمط نفسه الذي رفض به الحدّ الماهويّ . واعتبر التصديقات لا تعلم بالقياس فقط ، إنّها هناك طرق مختلفة للبرهان ، ومنها الاستدلال بالأوّل . وشدّد ابن تيميّة على عدم تضييق القياس وحصره بمقدّمتين . فربّما احتاج المستدلّ إلى أكثر من ذلك أو أقلّ منه^{٢١} . ولعلّه في اتّباعه السير والتقسيم وقياس التمثيل والأوّل وغيرها أسقط من نظرته النسق الصوريّ الصارم ، وأتاح المجال ، مثله مثل بقية الأصوليين ، إلى إدخال الاستصلاح والاستحسان . ويمكن إجمال نقاط الاختلاف بين ابن تيميّة والغزالي بما يلي :

– اعتماد ابن تيميّة الشرح وحده . بينما أدخل الغزالي إلى جانبه العقل ، وسحّره لخدمة العامّ والأصل والاستدلال .

– جعل الغزالي الله علة فاعلة ، ومثالاً يطلق على الأعيان ويفعل فيها . بينما جعل

٢٠ . المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

٢١ . المرجع نفسه ، ص ٩٣ .

ابن تيمية العلة موجودة في الجزئيات والأعيان، مشتقاً النظرة الكلية للمعرفة الأساسية.

- لم يتقيد ابن تيمية بنسق منطقي صارم، محدد، متوافق مع نفسه، إنما كانت طريقته كطريقة بقية الأصوليين.

وخلاصة الرأي أن منطق الغزالي كان محاولة فريدة، متقدمة في الأبحاث الإسلامية. قفزت في عصرها قفزة منهجية مختلفة عن التجارب المنطقية الباقية. يُضاف إليها أعمال البغدادي والرازي، قربي العهد من الإمام. لكن روح التزمّت والتقيّد لم تنح لهم تاريخياً النمو والازدهار والتطور. فقد أغلقت الحرفية والاسمية على السواء. فسقطت دعوى الغزالي من بعده، ولم تبلغ شأواً ما رُسم لها وعلّق عليها من آمال. وانهارت معها محاولات الدقة العقلية والضبط المعيارية المنطقية.

وبعد، فهل تعدو مقارنة المعطيات المنطقية بالمفاهيم الحديثة غير الإشارة إلى المعونة والتقوم. ومن ثمّ تبيان مزالق المنطق المعيارية، الذي تخبطته المعرفة المعاصرة، على اختلاف حقائقها القائمة، نسبة إلى عصر الإمام. وعندها فقط، تمثلنا صنيع الغزالي وبراعته وعمله الرياديّ المبدع، في ضفته الموصوفة وجليته المعروفة. وحسبنا أننا وضعناه في قناته وحقله الزمنيّين، تقويماً وتقديراً. ونبغى التصريح أيضاً بأن أحكامنا على ماصدقية اللغة والمعاني، ومحدودية المفهوم وارتباط العلاقات الصورية بالإطار الدينيّ، كانت جميعها أحكاماً بعيدة عن القبليّة ومغايرة للأحكام الجامدة السرمديّة. وقصارى ما تمنى أن نفهم ضمن دائرة النقد البناء. مع يقيننا بإمكانية تطوّر بنية المبنى في اللغة العربية، وقدرتها على الاشتقاق. وشرط ذلك أن تُتاح لها الفرص الكثيرة، جهداً في الإبداع وتجديداً للأفكار والمعاني، من خلال التطوّر العمليّ الطويل الذي يجب أن تمارسه هذه اللغة والناطقون بها في بناهم الثقافية والاجتماعية.

فهرس المصادر والمراجع .
فهرس المصطلحات والمفاهيم المنطقية بجنرها اللغوي .

فهرس المصادر والمراجع

١. المصادر والمراجع العربية

ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم)، عيون الأبناء في طبقات الأطباء، نقله وصححه امرؤ القيس بن الطحان، الطبعة الأولى، القاهرة، المطبعة الوهية، ١٨٨٢.

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد)، الكامل في التاريخ، جزآن، مصر، المطبعة الأزهرية، ١٣١٠هـ.

ابن تفرې بردي (جمال الدين أبو الحسن يوسف)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الكب المصرية، ١٩٣٦.

ابن تيمية (تيمى الدين أحمد بن عبد الحلیم)، السبعينية بغية المرقاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، وهو المنعوت بالسبعينية، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.

شرح العقيدة الأصفهانية، القاهرة مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ.
الرد على المنطقين، مصدر بمقدمة سليمان الندوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكبي، بمباي، المطبعة القيمة، ١٩٤٩.

ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد)، الغريب لحد المنطق والمداخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، المقلمة، القاهرة، المكتبة التجارية د.ت.

ابن خلكان (شمس الدين أبو العباس أحمد)، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٩.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)، تهافت التهافت، تحقيق موديس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٠.

- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، الأشعار والتهيات، شرح نصير الطوسي، القاهرة، دار المعارف مصر، ١٩٦٠.
- الشفاء، المنطق، وقد ظهرت أجزاء المنطق كما يلي:
١. الميخيل، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، بتحقيق الأساتذة، الأب فتواي، محمود الحضري، أحمد الأهواني، القاهرة، وزارة المعارف، ١٩٥٢.
 ٢. القولات، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، بتحقيق الأساتذة، الأب فتواي، محمود الحضري، أحمد الأهواني، سعيد زايد، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المطابع الأميرية، ١٩٥٩.
 ٣. العبارة، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق محمود الحضري، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
 ٤. البرهان، تحقيق عبد الرحمن البدوي، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٤.
 ٥. القياس، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٤.
 ٦. الجدل، تحقيق أحمد الأهواني، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.
- منطق المشركين، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩١٠.
- النجاة، مختصر الشفاء، مصر، طبعة صبري الكردي مطبعة السعادة، ١٣٣١ هـ.
- ابن الصلاح (أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن)، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفوائد، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
- ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك)، قصة حي بن يقظان، الطبعة الأولى، دمشق، مكتبة النشر العربي، ١٩٣٥.
- ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحمي بن أحمد)، شلوات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٣٥١ هـ.
- ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، مفتاح دار السعادة، القاهرة، جالي والحائمي، ١٣٢٣ هـ.
- ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية في التاريخ، ٧ مج، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٦٦.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، ١٥ ج، بيروت، دار صادر، ١٩٥٦.

- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق)، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٣٨ هـ.
- ابن الوردى (زين الدين عمر بن مظفر)، تاريخ ابن الوردى، الطبعة الثانية، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩.
- ابن أبيك الصفدي (صلاح الدين خليل)، الوافي بالوفيات، القاهرة، دار الكتب، ١٩٦٥.
- أبو ريان (محمد علي)، لتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
- أبو زهرة (محمد)، كتاب مالك، مصر، مطبعة الاعتماد، ١٩٤٦.
- أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل بن علي)، المختصر في أخبار البشر، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٥ هـ.
- إخوان الصفا، رسائل الأخوان، عني بتصحيحها خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٨.
- أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إل العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته فتواي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربية، ١٩٤٩.
- منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن البديوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ج(١) و(٢) ١٩٤٩، ج(٣) ١٩٥٢.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٠.
- الأمدي (سيف الدين أبو الحسن علي)، الإحكام في أصول الأحكام، جزآن، مصر، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٤٧ هـ.
- أمين (أحمد)، صهي الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.
- فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤.
- الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن أحمد)، طبقات الأمم، القاهرة، مجهول، د.ت.
- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)، المهديد في الرد على الملحدة والمحللة والرافضة والحوارج والاعتزلة، ضبطه وقدم له محمود محمد الحصري ومحمد أبو ريده، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.
- البخاري (عبد العزيز)، كشف الأسرار، شرح أصول البيهقي، إستانبول، شركة الصحافة العثمانية، ١٣٠٨ هـ.

- بلوي (عبد الرحمن)، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٦٣.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة مقالة بول كراوس من ١٠١ - ١٢٠، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠.
- مؤلفات الغزالي، ط ٢، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.
- بروكلمان (كارل)، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة فارس والبعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨.
- البستاني (فؤاد أفرام)، دائرة المعارف، مجلد ٩، بيروت، ١٩٧١.
- مقال للأب فريد جبر، الأورغانون.
- البغداديّ (أبو البركات هبة الله بن عليّ بن ملكا)، المختبر في الحكمة، عني بنشره سليمان النوي، حيدر آباد الدكن، إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، جزء أول المنطق، ١٣٥٠هـ.
- البغداديّ (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)، الفرق بين الفرق وبين الفرق الناجية منهم، وقف على طبعه وضبطه محمد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٤٨.
- جبر (الأب فريد)، مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي، مقالة في مجلة المشرق، العدد ٤ - ٥ - ٦، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.
- الجرجاني (الشريف عليّ بن محمد)، كتاب التصريفات، مصر، الكتبي المطبعة الحميدية، ١٣٢١هـ.
- حسن (عبّاس)، النحو الوافي، ٤ أجزاء، مصر، دار المعارف، ١٩٦٠.
- الحضري (محمد)، تاريخ التشريع الإسلامي، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٣٩هـ.
- الدواليبي (محمد معروف)، المدخل إلى أصول الفقه، ط ٥، بيروت دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥.
- الدوري (عبد العزيز)، مقدّمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩.
- ديكارت (رينيه)، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الحضيري، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.
- ديوي (جون)، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، مصر، دار المعارف، ١٩٦٩.
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه بحث في الصويفية والفرق الإسلامية للأستاذ مصطفى عبد الرازق، مراجعة وتحرير علي سامي النشلر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٢٨.

- المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعات ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٣ هـ .
- محصل أفكار المتكلمين والمتأخرين من الطغاة والحكام والمتكلمين ، وبذيله تلخيص لنصير الدين الطوسي ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، المطبعة الحسينية المصرية ، ١٣٢٣ هـ .
- مناقب الإمام الشافعي ، القاهرة ، المكتبة العلامية ، ١٢٧٩ هـ .
- رسل (برتراند) ، أصول الرياضيات ، ٤ أجزاء ، ترجمة مرسي وأحمد والأهواني ، القاهرة ، دار المعارف مصر ، ١٩٦٥ .
- الساوي (عمر بن سهلان) ، البصائر التصيرية ، نشره وعلّق عليه محمد عبده ، عمر الحساب ، ١٣١٦ هـ / ١٨٩٧ .
- السبكي (تاج الدين عبد الوهّاب بن عليّ) ، طبقات الشافعية الكبرى ، ٦ أجزاء ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، المطبعة الحسينية ، ١٣٢٤ هـ .
- معبد التعم ومبيد القوم ، فرنسا ، طبعة ليون ، ١٩٠٨ .
- السهورودي (شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حيش بن اميرك) ، شرح حكمة الاشراف ، تطبيق الصدر الشيرازي ، طبعة طهران ، د.ت .
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تطبيق علي سامي النشار ، القاهرة ، على نفقة الخانجي ، ١٩٤٧ .
- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) ، الموافقات في أصول الشريعة ، الطبعة الأولى ، مصر ، المطبعة الرحمانية ، د.ت .
- الشافعي (الإمام محمد بن إدريس) ، الوصالة ، مصر ، المطبعة العلمية ، ١٣١٢ هـ .
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) ، الملل والنحل ، القاهرة ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، ١٣٤٧ هـ .
- نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق أغنيوم ، أوكسفورد ، يونيفرستي برس ، ١٩٣١ .
- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) ، تمهيد في دراسة الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ .
- العلايلي (الشيخ عبد الله) ، المرجع ، معجم وسيط ، بيروت ، دار المعجم العربي ، ١٩٦٣ .
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد) ، إحياء علوم الدين ، ٤ أجزاء ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى ، د.ت .
- الاقتصاد في الاعتماد ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٣٦ .

- نهالت الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.
- القسطنطين العظيم، تقديم فكتور شلحت اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
- مخك النظر، مصر، المطبعة الأدبية، د.ت.
- المستعملين من علم الأصول، جزآن، الطبعة الأولى، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧.
- معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.
- مقاصد الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦١.
- لنخول من تطبيقات الأصول، تحقيق محمد هيتو، دمشق، مجهول، ١٩٧٠.
- المفكك من الضلال، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٧.
- فاخوري (عادل)، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.
- المنطق الرياضي، ط ٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان)، إحصاء العلوم، تصحيح وتطبيق عثمان محمد الأمين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣١.
- كلم الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٩.
- كتاب العبارة لأرسطو، تقديم ولهم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.
- الفندي (محمد ثابت)، فلسفة الرياضة، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٦٩.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب... الشرازي، القاموس المحيط، ج ٤، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٣٠ هـ.
- القفطي (أبو الحسن علي بن يوسف)، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبرت، لينغ، ديتريخ، ١٩٠٣.
- كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.
- تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.
- الكفوي (أبو البقاء الحسيني)، كتاب التحليلات، القاهرة، بولاق، ١٣٢١ هـ.
- كوريان (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قيسي، راجه وقدم له الإمام موسى الصدر وعارف تامر، ط ٢، بيروت، عويدات، ١٩٧٧.
- النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكرَي الإسلام، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦.

المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .
لاتناو ورومر ، ما هي نظرية النسبية ، موسكو ، دار مير للطباعة والنشر ، د.ت .

٢ . المراجع الأجنبية :

- Aristote, Organon I et II, traduction et notes par J. Tricot, Directeur H. Goubier, Paris, lib. Philos., 1946.
- Aristote, Organon III. Les premiers Analytiques, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1971.
- Aristote, De l'âme, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Lib. Philos., 1934.
- Aristote, La métaphysique, traduction et notes par J. Tricot, réf. de A. Dies, 2V., Paris, Lib. Philos., 1932.
- Averroès, Talkhiç Kitab Al-Maqoulat, publié par M. Bouyges, Beyrouth, Imp. Catholique, 1932.
- Blanché (Robert), La logique et son hitoire (d'Aristote) à Russel, Paris, Lib. Colin, 1970. (coll. U).
- Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, Paris, P.U.F. 1968, 1969, (2 V).
- Goblot (Edmond), Traité de logique, Paris, Armand Colin, 1918.
- Hamelin (Octave), Le système d'Aristote, publié par L. Robin, Paris, Alcan, 1920.
- Jabre (Farid), La notion de la Ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth, 2ème éd. Dar El-Machreq, 1988.
- Kant (Emanuel), Critique de la raison pure, préface de ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1971.
- Kupper (Jean Robert), L'iconographie du Dieu Amuru dans la Glyptique de la 1ère dynastie babylonienne, Bruxelles, Ed. Brux., Palais de l'académie, 1961.
- Lalande (André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 10e éd., Paris, P.U.F., 1968.
- Lalande (André), Théories d'induction et de l'expérimentation, Paris, Boivin et cie, 1929, (Bib. de la revue des cours et conférences).
- Langdon, S., The Mythology of All Races Semitic, Boston, Ed., Archeological Institute of America, 1931.
- Macdonald, Development of Muslim Theology, New York, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903.

- Madkour (Ibrahim), *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*, Paris, Lib. Philos., 1969.
- Malebranche, *La recherche de la Vérité*, Paris, Vrin, 1963, (Bib. de Tex. philos.).
- Pritchard (James), *Ancient Near Eastern Texts*, 3d ed, Princeton University Press, 1969.
- Rescher (Nicholas), *The development of Arabic Logic* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.
- Rescher (Henri), *La pensée Arabe*, Paris, P.U.F., 1967, (Coll. Que sais-je).
- Tricot (Jean), *Traité de logique formelle*, Paris Vrin, 1928.

فهرس المصطلحات والمفاهيم المنطقية بجذرها اللغوي

..

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
٢٥ - ٢٦ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٢٣ - ١٣١	ثبت	الإثبات
١٤٦ - ١٤٧ - ١٥٠ - ١٦٥ - ١٦٧		
١٧٧ - ١٩٣ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠		
٢٠١ - ٢٠٧ - ٢١٩ - ٢٢٢ - ٢٢٥		
٢٥٥ - ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٧١		
٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨		
٢٨١ - ٢٩٠ - ٢٩٣ - ٣١٤ - ٣١٨		
٣١٩ - ٣٢٠		
٢٤٩ - ٢٥١ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦٢	جمع	الإجماع
٢٦٣ - ٢٦٨ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٣		
٢٧٥ - ٢٧٩ - ٢٨٥ - ٢٨٨ - ٢٨٩		
٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٨ - ٣١٩		
١٠٨ - ١١١	حول	الاستحالة
٥٧ - ٩٦ - ٢٥٨ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢	حسن	الاستحسان
٢٦٥ - ٢٦٨ - ٢٧١ - ٢٧٣ - ٢٧٩		
٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٥ - ٣٠٠		
٣٠٤ - ٣٢٣		
٩ - ١٨ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٩ - ٤٣ - ٦٠	دلل	الاستدلال
٦٧ - ٨٥ - ٩٣ - ١١٢ - ١١٨ - ١١٩		
١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٠ - ١٣٥ - ١٣٩		
١٤٠ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥٣ - ١٥٥		

الصفحة	جنر الكلمة	المصطلح
- ١٦٦ - ١٦٢ - ١٦١ - ١٥٩ - ١٥٦ - ١٧٧ - ١٧٦ - ١٧٣ - ١٧٢ - ١٧٠ - ٢٠٠ - ١٨٩ - ١٨٦ - ١٨١ - ١٧٩ - ٢١٥ - ٢١٤ - ٢١٣ - ٢١٠ - ٢٠٨ - ٢٣٨ - ٢٣٦ - ٢٣٤ - ٢٣٠ - ٢١٧ - ٢٥٢ - ٢٤٩ - ٢٤٧ - ٢٤٥ - ٢٤١ - ٢٦٥ - ٢٦٣ - ٢٥٨ - ٢٥٧ - ٢٥٦ - ٢٧٥ - ٢٧٤ - ٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٦٦ - ٣٠٠ - ٢٩٥ - ٢٨٩ - ٢٨٧ - ٢٧٨ - ٣١٢ - ٣١١ - ٣٠٧ - ٣٠٤ - ٣٠٢ . ٣٢٣ - ٣٢٠ - ٣١٦ - ٣١٤ - ٣١٣		..
- ٢٦٢ - ٢٦١ - ٢٦٠ - ٢٥٨ - ٩٦ - ٢٨٩ - ٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٧١ - ٢٦٥ - ٣٠١ - ٣٠٠ - ٢٩٥ - ٢٩١ - ٢٩٠ . ٣٢٣ - ٣٠٤	صلح	الاستصلاح
- ٣٢ - ٣١ - ٣٠ - ٢٨ - ٢٣ - ٢٢ - ٢١ - ٧٥ - ٤٥ - ٣٦ - ٣٥ - ٣٤ - ٣٣ - ١٩٣ - ١٩٢ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩ - ٢٠٦ - ٢٠٥ - ١٩٨ - ١٩٦ - ١٩٥ - ٢٢٣ - ٢٢١ - ٢٢٠ - ٢١١ - ٢٠٩ - ٣٠٣ - ٢٧٨ - ٢٧٤ - ٢٦٩ - ٢٣٤ . ٣٢٣ - ٣١٢	غرق	الاستغراق
- ١٢٩ - ١٢٤ - ١١٨ - ٨١ - ٦٩ - ٤١ - ١٨٨ - ١٧٦ - ١٥٤ - ١٤٣ - ١٣٥ . ٢٥٢ - ٢١٠	قرأ	الاستغراء
- ٢٢٧ - ١٨٠ - ١٦٧ - ١٥٩ - ١٥٨	نط	الاستناباط

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		- ٢٤٦ - ٢٣٨ - ٢٣٤ - ٢٣٢ - ٢٢٨ - ٢٦٧ - ٢٥٨ - ٢٥٠ - ٢٤٩ - ٢٤٧ - ٢٨٩ - ٢٨٨ - ٢٨٥ - ٢٨٤ - ٢٧٥ . ٣١٨ - ٣١٠ - ٢٩٥ - ٢٩٣
الاشترك	شرك	. ٢٤٥ - ١٢٩ - ٨٧
الاشراق	شرق	- ٢٢٠ - ٢١٧ - ١٨٢ - ١٧٦ - ١٧١ . ٢٥٥
الأصل	أصل	- ٩٥ - ٩٤ - ٩٣ - ٦٠ - ٥٩ - ٥٨ - ١١ - ١١١ - ١١٠ - ٩٩ - ٩٨ - ٩٧ - ٩٦ - ١٣١ - ١٢٥ - ١٢٤ - ١١٤ - ١١٢ - ١٥٤ - ١٥٣ - ١٥٢ - ١٤٦ - ١٤٥ - ١٧٢ - ١٦١ - ١٥٧ - ١٥٦ - ١٥٥ - ٢١٥ - ٢٠٠ - ١٨١ - ١٧٩ - ١٧٦ - ٢٥٧ - ٢٤٨ - ٢٤٧ - ٢٤٦ - ٢٣١ - ٢٦٤ - ٢٦٣ - ٢٦٢ - ٢٦٠ - ٢٥٩ - ٢٧٣ - ٢٧١ - ٢٧٠ - ٢٦٩ - ٢٦٦ - ٢٨٣ - ٢٨٢ - ٢٧٧ - ٢٧٥ - ٢٧٤ - ٢٩٢ - ٢٨٧ - ٢٨٦ - ٢٨٥ - ٢٨٤ - ٣٠١ - ٢٩٨ - ٢٩٧ - ٢٩٤ - ٢٩٣ - ٣١٨ - ٣١٦ - ٣١٠ - ٣٠٤ - ٣٠٢ . ٣٣٣ - ٣٢٠ - ٣١٩
الالتزام	لزم	- ٢٣٦ - ٢٢٩ - ٩٢ - ٨٥ - ٧٠ - ٦٣ . ٢٣٨ - ٢٣٧
الامكان و الممكن	مكن	- ١٠٨ - ١٠٦ - ٨٣ - ٥٦ - ٣٦ - ٢٥ - ٢٦٧ - ٢٥٥ - ٢٣٩ - ١٧٨ - ١٢٧ . ٣١٣ - ٣٠٨

المصطلح	جنس الكلمة	الصفحة
البديهي	بده	٤١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٣٧ .
البرهان ..	برهن	١٨ - ٤٠ - ٤١ - ٥٧ - ٧٩ - ٨١ - ٨٦ - ٩٤ - ٩٦ - ١١٢ - ١١٧ - ١١٩ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣٩ - ١٤١ - ١٤٥ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٦٠ - ١٦٩ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٩ - ٢٢٧ - ٢٤٦ - ٢٥٦ - ٣٢١ - ٣٢٣ .
التجربة	جرب	١٥٢ - ١٥٣ - ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧٥ - ١٨٠ - ١٨٢ - ٢٠٣ - ٢١٠ - ٢٤٨ - ٢٥١ - ٢٥٤ - ٣١٤ - ٣١٧ .
التحليل	حلل	٩ - ١٦ - ١٧ - ٢٢ - ٢٩ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٥٢ - ١٠٧ - ١١٧ - ١٢٤ - ١٢٨ - ١٥٤ - ١٥٨ - ١٦٢ - ١٧٥ - ١٧٧ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٦ - ١٩٠ - ١٩٣ - ١٩٦ - ١٩٩ - ٢٠٥ - ٢٠٧ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١٢ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢٢٠ - ٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٣٠ - ٢٣٣ - ٢٣٩ - ٣٠٣ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣١٣ .
التداخل	دخل	٢٩ - ٣٠ - ٣٤ - ٤١ - ١٢٣ - ١٤٩ - ١٧٩ - ٢٠٤ - ٢١١ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٤٤ - ٣١٢ .
التركيب	ركب	٢٣ - ٢٩ - ٣٠ - ٣٤ - ٣٥ - ٤٣ - ٤٧ - ٦٦ - ٦٧ - ٨٠ - ٨١ - ٨٥ - ٨٦ - ٩٤ - ٩٦ - ٩٩ - ١٠٨ - ١١٧ - ١١٨ - ١٤١ -

الصفحة	جلد الكلمة	المصطلح
- ١٥٣ - ١٥١ - ١٤٨ - ١٤٦ - ١٤٣ - ١٧٦ - ١٧٥ - ١٦٩ - ١٦٠ - ١٥٩ - ١٩٧ - ١٩٠ - ١٨٨ - ١٨١ - ١٧٩ - ٢٣٠ - ٢١٢ - ٢٠٥ - ٢٠٣ - ٢٠٢ - ٢٦٣ - ٢٥٨ - ٢٥٢ - ٢٤٤ - ٢٤٠ - ٣٠٨ - ٣٠٣ - ٣٠٢ - ٢٩١ - ٢٨٧ ٣١٢ - ٣١١		..
- ١٠٩ - ١٠٨ - ١٠١ - ٨٨ - ٦٩ - ٦٨ - ١٩٨ - ١٨٧ - ١٢٩ - ١٢١ - ١١٣ ٣٢٣ - ٣١٨ - ٢٠٣	صدق	التصديق
- ٢٩ - ٢٣ - ٢٢ - ٢٠ - ١٩ - ١٨ - ١١ - ٧٧ - ٧٣ - ٧٢ - ٦٩ - ٦٨ - ٤٧ - ٣١ - ٩٢ - ٨٩ - ٨٨ - ٨٢ - ٨٠ - ٧٩ - ٧٨ - ١٠٧ - ٩٩ - ٩٨ - ٩٧ - ٩٥ - ٩٣ - ١٧٨ - ١٦٩ - ١٤٩ - ١٢١ - ١٠٨ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩ - ١٨٨ - ١٨٧ - ١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٥ - ١٩٤ - ١٩٣ - ٢٠٤ - ٢٠٣ - ٢٠١ - ١٩٩ - ١٩٨ - ٢١٤ - ٢٠٩ - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ٢٠٥ - ٢٣٣ - ٢٣٠ - ٢٢٩ - ٢٢٦ - ٢١٦ - ٢٥٧ - ٢٤٥ - ٢٤٠ - ٢٣٥ - ٢٣٤ - ٣٠٩ - ٣٠٨ - ٣٠٣ - ٢٦٥ - ٢٦٣ - ٣١٧ - ٣١٥ - ٣١٢ - ٣١١ - ٣١٠ ٣٢٣ - ٣٢٢	صور	التصور
- ٧٠ - ٦٣ - ٤٦ - ٣٤ - ٣٢ - ٣١ - ٣٠ - ١٩٠ - ١٨٨ - ١٧٩ - ٨٧ - ٨٥ - ٨١	ضمن	التضمن

الصفحة	جزء الكلمة	المصطلح
- ٢٠٥ - ١٩٨ - ١٩٧ - ١٩٤ - ١٩١ - ٢٣٤ - ٢٣٠ - ٢٢٩ - ٢٢٨ - ٢٠٨ . ٣١٩ - ٣١٢ - ٢٥٦ - ٢٥٥ - ٢٣٥		..
. ١٤٩ - ١٤٣	عند	التعاقد
- ٨٦ - ٨٢ - ٧٩ - ٧٨ - ٧٣ - ٦٦ - ١٣ - ١٠٥ - ٩٦ - ٩٣ - ٩٢ - ٩٠ - ٨٨ - ١٧٨ - ١٥٠ - ١٣١ - ١١٠ - ١٠٦ - ٢٠١ - ١٩٥ - ١٩١ - ١٨٦ - ١٨١ - ٢٣٧ - ٢٣٣ - ٢٢٧ - ٢٠٣ - ٢٠٢ . ٣٢٢ - ٣٢٠ - ٣٠٩ - ٣٠٨	عرف	التعريف
- ٦٠ - ٤١ - ٤٠ - ٣٧ - ٣٦ - ١٦ - ١٨٢ - ١٧٦ - ١٧٥ - ١٥١ - ١٤٠ - ٢٤٧ - ٢٣٤ - ٢٢١ - ٢١٣ - ٢١٢ - ٢٥٦ - ٢٥١ - ٢٥٠ - ٢٤٩ - ٢٤٨ - ٢٨٨ - ٢٨٦ - ٢٨٥ - ٢٧١ - ٢٦٥ . ٣١٠ - ٣٠٤ - ٢٩٠	علل	التعليل
- ١٠٢ - ٣٨ - ٢٩ - ٢٨ - ٢٧ - ٢٤ - ١١٢ - ١١١ - ١٠٦ - ١٠٤ - ١٠٣ . ٣١٥ - ٢٨٤ - ٢٠٨ - ٢٠٣ - ١١٤	قبل	التقابل
- ١٤٩ - ١٣٤ - ١٢٥ - ١٠٢ - ٩٦ - ٢١ - ١٨١ - ١٧٧ - ١٧٠ - ١٥٦ - ١٥٠ - ٢٤٢ - ٢٤١ - ٢١٦ - ٢١٤ - ٢٠٣ - ٢٨٨ - ٢٥٢ - ٢٥٠ - ٢٤٩ - ٢٤٧ . ٣٢٣ - ٣٠١ - ٢٩٠	قسم	التقسيم
- ١٤٩ - ١٤٨ - ١٤٣ - ١٤٠ - ٧٦	لزم	التلازم

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
..		١٦٠ - ١٦٦ - ١٧٠ - ١٧٤ - ١٨١ ٢١٣ - ٢٣٢ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ ٢٣٩ - ٢٦٧ - ٢٩٠ .
التواتر	وتر	١٢٧ - ١٢٨ - ١٤٣ - ١٤٨ - ١٥٢ ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٥ - ٢٧٠ .
الجزء والجزئي أو الجزئية	جزأ	٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٣٧ ٤١ - ٤٣ - ٦٣ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ ٨١ - ٨٢ - ٨٩ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٧ ١٠٩ - ١١٤ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٧ - ١٣٢ - ١٣٥ ١٣٧ - ١٤١ - ١٤٨ - ١٥٠ - ١٥٦ ١٥٧ - ١٦٤ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ ١٩٨ - ٢٠٥ - ٢٠٧ - ٢٠٩ - ٢١٠ ٢١٨ - ٢٢٢ - ٢٤٥ - ٢٦٠ - ٢٧٢ ٢٧٨ - ٢٨٢ - ٢٩٣ - ٢٩٦ - ٢٩٨ ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٥ - ٣٢٤ .
الجنس	جنس	١٨ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٨ - ٢٩ ٣١ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٦٦ - ٧١ ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٨٠ ٨١ - ٨٢ - ٨٦ - ٩٠ - ٩١ - ٩٦ - ٩٧ ١٢٢ - ١٣٦ - ١٣٩ - ١٥٢ - ١٧٨ ١٩٠ - ١٩٢ - ١٩٦ - ١٩٧ - ٢٠١ ٢٠٢ - ٢٠٤ - ٢١٤ - ٢١٦ - ٢٢٠ ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٣٠ - ٢٣٤ - ٢٦٣ ٢٦٤ - ٢٨٢ - ٢٨٤ - ٢٨٨ - ٢٨٩ ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٩ - ٣١١

المصطلح	جلر الكلمة	الصفحة
		٣١٥ - ٣١٩ - ٣٢٢ - ٣٢٣ .
الجهة "	وجه	٢٥ - ٣٠ - ٣٦ - ٣٧ - ١٠٢ - ١٠٦ - ١٢١ - ٢٣٩ - ٢٦٧ - ٢٩١ - ٣١٢ - ٣١٣ .
الحد	حدد	١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٧ - ٣٢ - ٣٤ - ٤١ - ٤٣ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٢ - ٦٣ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٩ - ٧١ - ٧٢ - ٧٤ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٨ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٦ - ١١٣ - ١١٧ - ١٣١ - ١٥٢ - ١٥٨ - ١٦٠ - ١٧٤ - ١٧٨ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٨ - ١٩٠ - ١٩٢ - ١٩٥ - ١٩٨ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٨ - ٢١٢ - ٢١٨ - ٢٢٦ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣١ - ٢٣٤ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٦٥ - ٢٧٤ - ٣٠٧ - ٣١٢ - ٣١٦ - ٣١٨ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ .
الحد الأوسط	حدد	١٠ - ٣٠ - ٣١ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٦٨ - ١١٩ - ١٢١ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٩ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٦١ - ١٧٦ - ١٩٢ - ٢١١ - ٢١٣ - ٢٣٢ - ٢٥٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٩١ - ٣١٥ .
الحدس	حلس	١٥٣ .

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
١٠٩ - ٣٩ - ٢٩ - ٢٦ - ٢٥ - ٢٤	حكم	الحكم
١٢٠ - ١١٤ - ١١٢ - ١١١ - ١١٠		"
١٣٦ - ١٣٢ - ١٣١ - ١٢٥ - ١٢٤		
١٥٤ - ١٥٠ - ١٤٧ - ١٤٦ - ١٤١		
١٧٥ - ١٧٠ - ١٦١ - ١٥٦ - ١٥٥		
٢٠٠ - ١٩٩ - ١٩٨ - ١٨١ - ١٧٧		
٢١١ - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ٢٠٦ - ٢٠١		
٢٢٥ - ٢١٧ - ٢١٥ - ٢١٤ - ٢١٣		
٢٤٤ - ٢٤٣ - ٢٣٦ - ٢٣٥ - ٢٢٦		
٢٥٣ - ٢٥١ - ٢٥٠ - ٢٤٨ - ٢٤٦		
٢٦٦ - ٢٦٢ - ٢٦١ - ٢٥٩ - ٢٥٦		
٢٧٣ - ٢٧٠ - ٢٦٩ - ٢٦٨ - ٢٦٧		
٢٨٣ - ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٩ - ٢٧٤		
٢٩٤ - ٢٩٣ - ٢٨٧ - ٢٨٦ - ٢٨٤		
٣٠٢ - ٣٠٠ - ٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٧		
٣١٩ - ٣١٨ - ٣١٦ - ٣٠٨ - ٣٠٥ . ٣٢٣ - ٣٢٠		
٨٩ - ٨٥ - ٨٢ - ٧٥ - ٧٤ - ٧٣ - ٧٠	نخصص	الخاص
١٦٤ - ١٤٨ - ١١٢ - ١١١ - ٩٨		
٢٠٦ - ٢٠٥ - ٢٠٢ - ٢٠٠ - ١٩٦		
٢٢٢ - ٢١٩ - ٢١٥ - ٢١٠ - ٢٠٧		
٢٦٢ - ٢٥٨ - ٢٤٥ - ٢٢٥ - ٢٢٤		
٢٧٦ - ٢٧٥ - ٢٦٥ - ٢٦٤ - ٢٦٣		
٢٨٢ - ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٩ - ٢٧٨ . ٣٠١ - ٢٩٩ - ٢٩٣ - ٢٨٧		
٢٢٠ - ٧٧ - ٤٦ - ٤٥ - ٤٤ - ٢٥	نخصص	الخاصة

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		. ٢٣٥
الدلالة ..	دلل	- ١٦ - ١٨ - ٢٨ - ٦٣ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٥ - ٧٦ - ٨٥ - ٩٠ - ٩٥ - ١٠٥ - ١٣٠ - ١٣٦ - ١٤٠ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٧ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٨ - ١٦٥ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٦ - ١٩٥ - ١٩٦ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٥ - ٢٢٨ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٤٠ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨٢ - ٢٩١ - ٢٩٣ - ٣٠١ - ٣١٠ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤
الدليل	دلل	- ٨٤ - ١١٢ - ١٣٢ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ٢١٥ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٩ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٧١ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٣٠١ - ٣٢٠
الذاتي	ذوت	- ١٨ - ١٩ - ٢١ - ٢٢ - ٢٦ - ٦٧ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٨١ - ٨٥ - ٩١ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٨ - ١٣٠ - ١٧٨ - ٢٠١ . ٢٠٢
الرسم	رسم	. ٢٠١ - ٧٨ - ٧٩ - ٩٢ - ٩٦
السبر	سبر	- ١٢٥ - ١٣٤ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥٦ - ١٧٠ - ٢١٤ - ٢١٦ - ٢٤١ - ٢٤٧ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥٢ - ٢٨٨ - ٢٩٠ . ٣٢٣ - ٣٠١

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
السلب	سلب	- ٣٢ - ٣١ - ٣٠ - ٢٨ - ٢٧ - ٢٦ - ٢٥ - ١١٢ - ١٠٧ - ١٠٢ - ٦٨ - ٣٥ - ٣٤ - ١٤٧ - ١٤٦ - ١٣٣ - ١٢٢ - ١٢١ . ٢٣٢ - ٢٠٠ - ١٩٣ - ١٩٢
السياق	سوق	. ٢٢٠ - ١٧٢ - ٢٩ - ٢٧ - ٢٤
الشرطي	شرط	- ٤٧ - ٤٣ - ٤٢ - ٣٥ - ٣٤ - ٢٦ - ١٨١ - ١٦٢ - ١٤٩ - ١٣٤ - ١٣٠ - ٢٤٣ - ٢٣٠ - ٢٢٩ - ٢١٢ - ١٨٣ . ٢٨٢ - ٢٨١ - ٢٧٤ - ٢٥٦
الشرطي المتصل	شرط	- ١٢٩ - ١٢٣ - ١٢٢ - ١١٨ - ٤٢ . ١٦٠ - ١٤٩ - ١٤٨
الشرطي المنفصل	شرط	- ١٤٩ - ١٢٩ - ١٢٣ - ١١٨ - ٤٢ . ٢١٤ - ١٦٠ - ١٥٧ - ١٥٦ - ١٥٠
الشك	شكك	- ١٢٨ - ٨٣ - ٦١ - ٦٠ - ٥٣ - ١٠ - ١٩١ - ١٨٢ - ١٥٢ - ١٣٩ - ١٣٨ . ٣١٤ - ٢٧٤ - ٢٥٦ - ٢٤٨
الشكل	شكل	- ٣٣ - ٣٢ - ٢٩ - ٢٣ - ٢٢ - ١٨ - ١١ - ٥٩ - ٤٠ - ٣٩ - ٣٧ - ٣٦ - ٣٥ - ٣٤ - ٩٩ - ٩٦ - ٩٤ - ٨٠ - ٦٨ - ٦٦ - ١٢٠ - ١١٩ - ١١٨ - ١١٧ - ١٠٤ - ١٣٧ - ١٣٣ - ١٣٢ - ١٢٦ - ١٢١ - ١٥٠ - ١٤٨ - ١٤٧ - ١٤١ - ١٣٩ - ١٧٣ - ١٦٤ - ١٦٢ - ١٦١ - ١٥٨ - ٢١٤ - ٢١١ - ٢٠٩ - ١٩٢ - ١٧٩ - ٢٧٤ - ٢٧١ - ٢٦٥ - ٢٦٢ - ٢٢٣

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
- ٢٩٠ - ٢٨٢ - ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٦ ٢٩١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ .		
- ٨٥ - ٧٨ - ٣٣ - ٣٢ - ٢٢ - ٢١ - ٢٠ - ١١٤ - ٩٨ - ٩٥ - ٩٢ - ٩١ - ٩٠ - ١٧٨ - ١٧٥ - ١٤٧ - ١٤٦ - ١٣٧ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩ - ١٨٨ - ١٨١ - ١٩٩ - ١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٥ - ١٩٢ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠٣ - ٢٠٢ - ٢٠١ - ٢١٧ - ٢١٦ - ٢١٤ - ٢١١ - ٢٠٨ - ٢٣٥ - ٢٢٦ - ٢٢٥ - ٢٢٣ - ٢٢٠ - ٢٨٤ - ٢٨٠ - ٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٦٨ - ٣١٢ - ٣١٠ - ٣٠٩ - ٣٠٨ - ٢٩٠ ٣٢٣ - ٣٢٢ - ٣٢٠ - ٣١٩ - ٣١٦ .	وصف	الصفة أو الصفات
- ٩٦ - ٩٢ - ٨٧ - ٤٢ - ٤٠ - ١٨ - ١٣٠ - ١٢٩ - ١٢٧ - ١٢٦ - ١١٧ - ١٥٠ - ١٤٤ - ١٤٢ - ١٤١ - ١٣٦ - ١٦٦ - ١٦٤ - ١٦٢ - ١٦١ - ١٥١ - ١٩١ - ١٨٠ - ١٧٤ - ١٧٣ - ١٦٨ - ٢٣٤ - ٢٣٣ - ٢٢٨ - ٢٢٢ - ١٩٢ - ٢٤٣ - ٢٤١ - ٢٤٠ - ٢٣٨ - ٢٣٧ - ٢٥٨ - ٢٥٦ - ٢٥١ - ٢٥٠ - ٢٤٤ - ٢٨٦ - ٢٧٧ - ٢٧٥ - ٢٦٨ - ٢٦٤ ٣١٤ - ٣١٣ - ٣٠٤ .	صور	الصورة و الصوري
١٢٤ .	صير	الصيرورة
١٧٦ - ١٢٠ - ١١٩ - ٣٦ .	ضرب	الضرب

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
- ١١٣ - ١١٢ - ١٠٦ - ٩٠ - ٧٥ - ٣٦ - ١٤٨ - ١٤١ - ١٣٨ - ١٣٣ - ١١٨ - ١٩٢ - ١٨١ - ١٧٨ - ١٧٤ - ١٧٣ - ٢٥٤ - ٢٣٩ - ٢١٧ - ٢٠٤ - ١٩٩ - ٢٧٨ - ٢٧٢ - ٢٦٧ - ٢٦٥ - ٢٥٥ . ٢٩٧ - ٢٨٣	ضرر	الضرورة و الضروري
- ١٦٨ - ١٥٢ - ١٥١ - ١٣٧ - ١٢٧ - ٢٨٩ - ٢٨٥ - ٢٧٠ - ٢٤٧ - ٢٠٠ - ٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٥ - ٢٩٣ - ٢٩٢ . ٣٠٥ - ٣٠٠	ظنن	الظنن
- ٨٥ - ٨٢ - ٧٥ - ٧٤ - ٧٣ - ٧٠ - ٦٧ - ١٣٠ - ١١٨ - ١١٢ - ١١١ - ٩٨ - ٨٩ - ٢٠٥ - ١٩٩ - ١٩٦ - ١٤٨ - ١٤٤ - ٢١٩ - ٢١١ - ٢١٠ - ٢٠٧ - ٢٠٦ - ٢٣١ - ٢٢٥ - ٢٢٤ - ٢٢٢ - ٢٢٠ - ٢٦١ - ٢٥٩ - ٢٥٨ - ٢٥٧ - ٢٤٠ - ٢٦٧ - ٢٦٥ - ٢٦٤ - ٢٦٣ - ٢٦٢ - ٢٧٨ - ٢٧٧ - ٢٧٦ - ٢٧٥ - ٢٧٤ - ٢٨٧ - ٢٨٢ - ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٩ - ٣١١ - ٣١٠ - ٣٠١ - ٢٩٩ - ٢٩٣ . ٣٢٣ - ٣١٢	عمم	العام
- ٤٥ - ٤٤ - ٢٢ - ٢١ - ٢٠ - ١٩ - ١٨ - ٧٧ - ٧٦ - ٧٥ - ٧٢ - ٦٧ - ٦٦ - ٤٦ - ٩٦ - ٩٥ - ٩٢ - ٩١ - ٨٥ - ٨١ - ٧٨ - ١٩٦ - ١٨٦ - ١٨١ - ١٧٨ - ١٢٩ . ٢٥٥ - ٢١١ - ٢٠٥ - ٢٠٤	عرض	العرضي

الصفحة	جزء الكلمة	المصطلح
٣٠ - ٣٦ - ١٠٢ - ١٠٤ - ١٠٦ - ١٠٧	عكس	العكس
١٠٨ - ١١٣ - ١١٤ - ١٢١ - ١٢٣		..
١٢٥ - ١٤٠ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٨٩		
٢٠٤ - ٢٢٤ - ٢٥٢ - ٢٩٠		
١١ - ٢٣ - ٦٨ - ٧٦ - ٨٣ - ٨٥ - ٩٧	علم	العلم
١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١		
١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١		
١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧		
١٤٨ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٦١		
١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٩ - ١٨١ - ٢٠٠		
٢١٣ - ٢١٥ - ٢٢٩ - ٢٣٤ - ٢٣٧		
٢٤٠ - ٢٤٣ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨		
٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣		
٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٨ - ٢٦١		
٢٦٣ - ٢٦٨ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٨١		
٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧		
٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٥		
٢٩٧ - ٢٩٩ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣		
٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٧ - ٣٠٩ - ٣١٢		
٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٨ - ٣١٩		
٣٢٠ - ٣٢٣		
١١ - ١٢ - ٥٣ - ٦٦ - ٦٨ - ٧٩ - ٨٨	علم	العلم
٩٣ - ١٠٣ - ١٥٤ - ١٦٨ - ١٧٤		
١٧٥ - ١٩١ - ١٩٧ - ٢٢٧ - ٢٤٠		
٢٤٤ - ٢٥٤ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٩		
٢٦٦ - ٢٨٩ - ٣٠٤ - ٣٠٧		

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
١١٤ - ١٣١ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٥ ١٧٦ - ١٧٩ - ٢٠٠ - ٢٠٦ - ٢١٥ ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٥٧ - ٢٦٢ ٢٦٣ - ٢٧١ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٨٣ ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٢ ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٣٠١ ٣٠٢ - ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٥ ٣١٦ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢٣	فرع	الفرع ..
٢١ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٨٠ ٨٢ - ٨٦ - ٨٧ - ١٣٠ - ١٧٨ - ١٩١ ٢٠٢ - ٢٣٤	فصل	الفصل
١١ - ١٧ - ١٨ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٤ - ٣٦ - ٣٨ - ٤١ ٤٣ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٢ - ٦٧ - ٧٤ ١٠١ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١١ - ١١٢ ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١٢٨ - ١٣١ ١٣٤ - ١٥٠ - ١٥٣ - ١٥٨ - ١٧٣ ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ ١٨٨ - ١٩٠ - ١٩٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢١٢ ٢١٨ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٣٢ - ٢٣٧ ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٥ ٢٦٨ - ٢٧٤ - ٢٧٦ - ٣٠١ - ٣٠٧ ٣١١ - ٣١٣	قضي	القضية
٢٦ - ١١٠	قضي	القضية الجزئية

المصطلح	جزئ الكلمة	الصفحة
القضية الحملية	قضي	١٠١ - ١٠٢ - ١٠٤
القضية الشرطية	قضي	١٠١ - ١٠٢ - ١٠٤ - ١٤٩ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٤٠
القضية الكلية	قضي	٢٦ - ١١٠
القضية المطلقة	قضي	١١٠ - ١١٣ - ٢٠٧
القضية المعينة	قضي	١١٠ - ٢٠٦
القضية المهملة	قضي	٤٣ - ١٠٢ - ١١٠ - ٢٠٥
القياس	قيس	١٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٦ - ٥٢ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٧ - ٦٩ - ٧٦ - ٨٤ - ٨٦ - ٨٨ - ٩٤ - ١٠١ - ١٠٣ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ٢٠٠ - ٢٠٤ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٤ - ٢١٨ - ٢٢٦ - ٢٣٠ - ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٨ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٦ - ٢٥٦ - ٢٥٨ - ٢٦٠

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
- ٢٧٢ - ٢٦٥ - ٢٦٤ - ٢٦٣ - ٢٦١		
- ٢٨٣ - ٢٨٢ - ٢٧٥ - ٢٧٤ - ٢٧٣		..
- ٢٩٢ - ٢٨٧ - ٢٨٦ - ٢٨٥ - ٢٨٤		
- ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٥ - ٢٩٤ - ٢٩٣		
- ٣١١ - ٣٠٧ - ٣٠٥ - ٣٠٢ - ٢٩٩		
- ٣٢٠ - ٣١٩ - ٣١٨ - ٣١٦ - ٣١٢		
. ٣٢٣		
- ٢٨ - ٢٧ - ٢٦ - ٢٣ - ٢١ - ٢٠ - ١٩	كلل	الكل أو الكلي و الكليّة
- ٤٤ - ٤١ - ٣٧ - ٣٤ - ٣٢ - ٣٠ - ٢٩		
- ٧٤ - ٧٣ - ٧٢ - ٦٧ - ٦٦ - ٦٣ - ٤٧		
- ٩٢ - ٨٩ - ٨٧ - ٨٢ - ٧٧ - ٧٦ - ٧٥		
- ١٠٧ - ١٠٦ - ١٠٣ - ١٠٢ - ٩٩ - ٩٣		
- ١٢١ - ١٢٠ - ١١٤ - ١١١ - ١٠٩		
- ١٣٧ - ١٢٧ - ١٢٤ - ١٢٣ - ١٢٢		
- ١٩٢ - ١٩١ - ١٨٨ - ١٧٠ - ١٤٨		
- ٢٠٥ - ١٩٨ - ١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٥		
- ٢١٩ - ٢١٨ - ٢١٠ - ٢٠٩ - ٢٠٧		
- ٢٢٤ - ٢٢٣ - ٢٢٢ - ٢٢١ - ٢٢٠		
- ٢٦٠ - ٢٥٩ - ٢٤٥ - ٢٢٨ - ٢٢٥		
- ٢٧٨ - ٢٧٢ - ٢٦٩ - ٢٦٧ - ٢٦٣		
- ٢٩٩ - ٢٩٧ - ٢٩٤ - ٢٩٣ - ٢٨٢		
- ٣١٢ - ٣١١ - ٣١٠ - ٣٠٨ - ٣٠٤		
. ٣٢٤ - ٣٢٣ - ٣١٩ - ٣١٨ - ٣١٥		
- ٦٦ - ٦٣ - ٤٨ - ٤٧ - ٤٣ - ٢٣ - ٢٢	لفظ	اللفظ
- ٧٣ - ٧٢ - ٧١ - ٧٠ - ٦٩ - ٦٨ - ٦٧		
- ٨٨ - ٨٦ - ٨٥ - ٨٤ - ٨١ - ٧٩ - ٧٤		

المصطلح	جر الكلمة	الصفحة
		٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٨
		٩٩ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٣٤ - ١٣٦
		١٣٧ - ١٤٤ - ١٦٥ - ١٧٣ - ١٧٨
		١٨٠ - ١٨١ - ١٨٦ - ١٩٠ - ١٩٢
		١٩٤ - ١٩٦ - ١٩٩ - ٢٠١ - ٢٠٢
		٢٠٣ - ٢٢١ - ٢٢٥ - ٢٢٨ - ٢٣١
		١٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٨ - ٢٥٦
		٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٩
		٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨
		٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٩٩ - ٣٠٠
		٣٠١ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١٣
		٣١٥ - ٣٢٢ - ٣٢٣
اللازم أو اللزوم	لزم	٣٥ - ٧٠ - ٧٢ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٨ - ٨٢
		٨٥ - ٩١ - ٩٢ - ٩٥ - ١١٩ - ١٤٣
		١٧٦ - ١٧٨ - ١٩٥ - ١٩٦ - ٢٣٠
		٢٣١ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١
		٢٤٣ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٦٨ - ٢٧١
		٢٨١ - ٢٩٠
المادة	مدد	٤٠ - ٨١ - ١١٧ - ١١٨ - ١٢٧ - ١٢٩
		١٣٠ - ١٣١ - ١٣٦ - ١٤١ - ١٤٢
		١٤٤ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٥٠ - ١٥١
		١٥٢ - ١٥٣ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨
		١٦٩ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥
		١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ - ٢٣٧ - ٢٥١
		٢٦٣ - ٢٩٠ - ٣٠٤ - ٣٠٨ - ٣١٣
المصدق	صدق	١١ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٢

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		٣٤ - ٤٥ - ٧٥ - ٨٩ - ١٨٦ - ١٨٧
		١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢
		١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٦ - ١٩٧ - ٢٠٠
		٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥
		٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠
		٢١١ - ٢١٢ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦
		٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢١ - ٢٢٢
		٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٣٠
		٢٣٥ - ٢٥٧ - ٢٦٣ - ٢٦٥ - ٢٦٩
		٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٨١ - ٢٨٤ - ٢٨٥
		٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩١ - ٣٠٢ - ٣١٠
		٣١١ - ٣١٢ - ٣٢٤
الماهية	موه	١١ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٨ - ٣٢
		٣٣ - ٤٧ - ٦٧ - ٧١ - ٧٧ - ٧٨ - ٨٢
		٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢
		٩٣ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩
		١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٧ - ١٤٩ - ١٩١
		١٩٧ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤
		٢٠٥ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١
		٢١٢ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣
		٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٣٤ - ٢٦٩
		٢٨٤ - ٢٩٨ - ٣١٢ - ٣٢٣
المتباينة	ين	٦٣ - ٨٥ - ٨٦
المترادفة	ردف	٦٣ - ٦٧ - ٧٢ - ٨٥ - ٩٠ - ٩٩ - ١٩٢
المتزايلة	زيل	٦٣
المتواطئة	وطنى	١٩ - ٢٢ - ٦٣ - ٦٧ - ٧١ - ٧٢ - ٨٥

المصطلح	جنس الكلمة	الصفحة
		. ٨٦ - ٩٠
المجرد ..	جرد	- ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢٣ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٥٠ - ٢٧٧ - ٣٠٩ - ٣١٢ - ٣١٣ . ٣١٥ - ٣٢٣
المحمول	حمل	- ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣٢ - ٣٤ - ٣٥ - ٤٤ - ٤٥ - ٦٨ - ٧٤ - ٨٠ - ٨١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٧ - ١١٠ - ١١١ - ١١٣ - ١١٨ - ١٢٠ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣١ - ١٣٣ - ١٣٧ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٦٠ - ١٦٥ - ١٨٨ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠١ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٥ - ٢١٧ - ٢١٩ - ٢٢٢ - ٢٢٥ - ٢٣٢ - ٢٤٤ - ٢٨٠ . ٣١٨
المسلمة	سلم	- ٤١ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٣٦ - ٢٣٧ . ٢٥٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٣١٣
المشركة	شرك	- ٦٣ - ٦٧ - ٧١ - ٧٢ - ٨٥ - ٨٦ - ٩١ . ٩٢
المشخص أو الشخصي	شخص	- ١١ - ٢٠ - ٤٤ - ٤٦ - ٤٧ - ٧٢ - ٧٤ - ٨٠ - ٨٢ - ٨٩ - ٩٩ - ١١٤ - ١٢١ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠٢ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١٢

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
- ٢٢٣ - ٢٢٢ - ٢٢١ - ٢١٦ - ٢١٥ - ٢٥٧ - ٢٣٤ - ٢٢٦ - ٢٢٥ - ٢٢٤ - ٣١٠ - ٣٠٨ - ٣٠٣ - ٢٩٣ - ٢٧٧ . ٣٢٣ - ٣١٣ - ٣١٢ - ٣١١		..
- ٢٢٩ - ١٩٤ - ٨٥ - ٧٨ - ٧٠ - ٦٣ . ٢٣٦ - ٢٣٢	طبق	المطابقة
- ٢٩٤ - ٢٨٠ - ٢٥٤ - ٢١٨ - ٩٠ - ٨٥ . ٣١٣ - ٣٠٨	طلق	المطلق
- ٥٩ - ١٦ - ١٣ - ١٢ - ١١ - ١٠ - ٩ - ٩٠ - ٨٩ - ٨٨ - ٨٢ - ٨١ - ٧٩ - ٦٧ - ١٥٣ - ١٥١ - ١١٤ - ١١٣ - ١٠٧ - ١٧٣ - ١٦٢ - ١٦٠ - ١٥٩ - ١٥٨ - ١٨٠ - ١٧٩ - ١٧٨ - ١٧٧ - ١٧٤ - ٢٥٤ - ٢٢٨ - ٢٠٩ - ١٨٢ - ١٨١ - ٣١٦ - ٣١٥ - ٣١٣ - ٣١٢ - ٢٨٢ . ٣٢٣ - ٣١٩ - ٣١٨	عرف	المعرفة
- ٢٤٩ - ١٤٠ - ١٢٥ - ٩٧ - ٨٣ - ٢٣ - ٢٨١ - ٢٥٥ - ٢٥٤ - ٢٥٣ - ٢٥٠ . ٢٨٥	علل	المعلول
- ٧٢ - ٦٩ - ٦٨ - ٦٧ - ٦٦ - ٥٩ - ٥٨ - ٨٧ - ٨٦ - ٨٤ - ٨٣ - ٧٩ - ٧٧ - ٧٥ - ٩٧ - ٩٤ - ٩٣ - ٩٢ - ٩١ - ٩٠ - ٨٩ - ١٠٦ - ١٠٥ - ١٠٤ - ١٠٣ - ٩٩ - ١١٤ - ١١٣ - ١١٢ - ١١٠ - ١٠٨ - ١٣٧ - ١٣٦ - ١٣٢ - ١٣١ - ١٢٩	عبر	المعيار

المصطلح	جزء الكلمة	الصفحة
		١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٦
		١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٦ - ١٥٨
		١٦٤ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٢ - ١٧٥
		١٧٧ - ١٨٢ - ٢٠٤ - ٢١٠ - ٢١٤
		٢٢٧ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٦٦ - ٢٦٨
		٢٩٦ - ٢٩٧ - ٣٠٢ - ٣٠٤ - ٣١٣
		٣١٤ - ٣١٦ - ٣٢٤
المعين	عين	٧٤ - ٨٥ - ٨٩ - ١١٠ - ١١٤ - ١٩٠
		١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢١١
		٢١٥ - ٢١٨ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥
		٢٢٦ - ٢٣٣ - ٢٨٩ - ٣٠٣ - ٣١٠
		٣٢٣ - ٣٢٤
المفهوم	فهم	١١ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٨ - ٢٩
		٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٧٥ - ٧٦ - ٨٢ - ٨٩
		٩٠ - ٩٣ - ٩٦ - ٩٧ - ١١٠ - ١١١
		١١٤ - ١٤٣ - ١٥٣ - ١٨٦ - ١٨٧
		١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢
		١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧
		١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣
		٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩
		٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٤ - ٢١٥
		٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢١
		٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦
		٢٣٠ - ٢٣٥ - ٢٤٤ - ٢٦٦ - ٢٦٩
		٢٧١ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٩ - ٢٨٨
		٢٨٩ - ٢٩١ - ٣٠٢ - ٣١٠ - ٣١١

الصفحة	جذر الكلمة	المصطلح
٣١٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤		
١٥ - ٢٣ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٤ ٣٥ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤١ - ٥٨ - ٦٠ ٧٠ - ٧٧ - ٨٤ - ٨٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٩ ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٨ ١١٩ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٢٦ ١٢٧ - ١٢٨ - ١٣٢ - ١٣٥ - ١٣٦ ١٣٨ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٥ - ١٤٧ ١٤٨ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٤ - ١٥٥ ١٥٦ - ١٦١ - ١٦٣ - ١٦٥ - ١٧٠ ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٦ - ١٨٢ - ١٩٧ ١٩٨ - ٢٠٨ - ٢١٠ - ٢٣٠ - ٢٤٤ ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٨٢ ٢٨٣ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٣٢٣	قدم	المقدمة
١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢١ - ٢٤ - ٢٩ - ٣٧ ٤٤ - ٤٥ - ٦٧ - ٦٨ - ٧٧ - ٨٠ - ٨٢ ٨٣ - ٨٦ - ٩٦ - ٩٧ - ١٠٥ - ١٧٨ ١٨٠ - ١٨٢ - ١٩٧ - ٢٢٠ - ٢٩٣	قول	المقولات
٢٥ - ١٠٦ - ١١١ - ٢٣٩ - ٢٦٧	منع	المنع
٩ - ١٢ - ١٣ - ١٥ - ١٧ - ٣٣ - ٤٢ ٤٨ - ٥٢ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦٣ - ٦٦ ٦٧ - ٩٢ - ١١٠ - ١١٣ - ١١٥ - ١٢٢ ١٣٥ - ١٤٢ - ١٤٥ - ١٥٩ - ١٦٦ ١٦٨ - ١٧١ - ١٧٤ - ١٧٧ - ١٧٩ ١٨٧ - ١٩١ - ١٩٩ - ٢٠٤ - ٢٠٩ ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٨ - ٢٢٠ - ٢٢٢	نطق	المنطق

الصفحة	جنس الكلمة	المصطلح
- ٢٣٤ - ٢٣٠ - ٢٢٩ - ٢٢٧ - ٢٢٦		
- ٢٥٤ - ٢٥٣ - ٢٥١ - ٢٤٤ - ٢٣٩		
- ٢٦٦ - ٢٦٤ - ٢٥٨ - ٢٥٧ - ٢٥٦		
- ٢٩٧ - ٢٩٢ - ٢٨٦ - ٢٧٧ - ٢٧٦		
- ٣١٤ - ٣١٢ - ٣٠٨ - ٣٠٧ - ٣٠٤		
- ٣٢١ - ٣١٩ - ٣١٧ - ٣١٦ - ٣١٥		
. ٣٢٤ - ٣٢٢		
- ٩٨ - ٩٧ - ٦١ - ٥٩ - ٥٨ - ٥٧ - ١٣	نبح	النبح
- ١٧١ - ١٦٧ - ١٦٣ - ١٥٩ - ١٥٨		
- ١٨١ - ١٨٠ - ١٧٧ - ١٧٣ - ١٧٢		
- ٢٤٦ - ٢٤١ - ٢٤٠ - ٢٣٦ - ٢٣٠		
- ٢٧٠ - ٢٦٣ - ٢٥٦ - ٢٥٤ - ٢٥٢		
- ٣١٤ - ٣١٣ - ٢٩٧ - ٢٩٠ - ٢٧٢		
- ٣٢٣ - ٣٢٢ - ٣٢٠ - ٣١٧ - ٣١٦		
. ٣٢٤		
- ٢٨ - ٢٧ - ٢٥ - ٢٤ - ٢٢ - ٢١ - ٢٠	وضع	الموضوع
- ٤٦ - ٤٣ - ٣٥ - ٣٤ - ٣٢ - ٣٠ - ٢٩		
- ١٠٢ - ٩٤ - ٨٤ - ٧٧ - ٧٤ - ٦٦		
- ١٠٧ - ١٠٦ - ١٠٥ - ١٠٤ - ١٠٣		
- ١٢٨ - ١٢٠ - ١١٣ - ١١١ - ١١٠		
- ١٤٥ - ١٤٤ - ١٣٣ - ١٣١ - ١٢٩		
- ١٩١ - ١٨٨ - ١٦٠ - ١٤٧ - ١٤٦		
- ٢٠١ - ١٩٨ - ١٩٤ - ١٩٣ - ١٩٢		
- ٢١١ - ٢٠٦ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠٣		
- ٢١٩ - ٢١٧ - ٢١٥ - ٢١٣ - ٢١٢		
- ٢٥٠ - ٢٤٤ - ٢٣٢ - ٢٢٥ - ٢٢٢		
. ٣١٨ - ٣١١ - ٣١٠		

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
الميزان	وزن	١٠ - ٦٦ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧١ - ١٧٢ ١٧٩ - ١٨١ - ١٨٢ - ٢٠٠ - ٢١٦ ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٩٧ - ٣٠٣ - ٣١٦ . ٣٢٣
النتيجة	نتج	٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٧ - ٣٩ - ٤٦ ١٢٩ - ١٣١ - ١٣٤ - ١٣٩ - ١٤٠ ١٤٤ - ١٥٦ - ١٦٦ - ١٧٤ - ١٧٦ ٢١١ - ٢١٣ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ ٢٤٤ - ٢٧٤ - ٢٨٧ - ٣٠٧ - ٣١١ . ٣٢٠
النسق	نسق	٩ - ١١ - ١٨ - ٥٧ - ٦٠ - ١٧٩ ١٨٢ - ٢٢٨ - ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٣٥ ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤٦ ٢٦٨ - ٢٨١ - ٢٨٥ - ٢٩٠ - ٢٩٧ ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ . ٣٢٤ - ٣٢٣ - ٣١٩
النهي	نهي	٢٥ - ٢٦ - ١٠٥ - ١١٢ - ١٢٥ - ١٣١ ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٦١ - ١٦٥ ١٦٧ - ١٧٧ - ١٩٨ - ٢٠٠ - ٢٠١ ٢١٠ - ٢١٩ - ٢٢٥ - ٢٢٨ - ٢٥٥ ٢٥٩ - ٢٦٧ - ٢٧١ - ٢٧٣ - ٢٧٤ ٢٨٢ - ٢٩٠ - ٣١٩ - ٣٢٠ . ٣٢٠
النوع	نوع	١٨ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٩ - ٣١ - ٤٤ - ٤٥ ٤٦ - ٦٦ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٧

المصطلح	جذر الكلمة	الصفحة
		٨١ - ٨٢ - ٩٠ - ٩١ - ٩٦ - ٩٧ ١٢٢ - ١٣٩ - ١٧٨ - ١٩٠ - ٢٠٤ ٢١٤ - ٢١٦ - ٢٢٠ - ٢٢٢ - ٢٢٣٠ ٢٦٤ - ٢٢٨٥ - ٣١٠ - ٣١١ - ٢٣١٢ ٣١٥ - ٣١٩ - ٣٢٣ .
الهيولى	هول أو هبل	٨٢ - ٢٠٢ .
الوجوب أو الواجب	وجب	٢٥ - ٨٣ - ٨٦ - ١٠٦ - ١١٠ - ١٣٥ ١٩٩ - ٢٢٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٨ ٢٥٩ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٧١ ٢٧٦ - ٢٩٩ - ٣١٤ .
الوجود	وجد	١٠ - ١٣ - ١٦ - ٢١ - ٢٢ - ٣٦ - ٦٢ ٧١ - ٨٣ - ٨٦ - ٩٠ - ٩٧ - ٩٩ ١٠٨ - ١٧٨ - ٢٢٠ - ٢٢٥ - ٢٤٦ ٢٥٢ - ٣١٢ - ٣١٤ - ٣١٧ .
اليقين	يقن	٩ - ١٠ - ١٨ - ٤١ - ٥٣ - ٨٣ - ٩٦ ١١٧ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ ١٣٠ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٤١ - ١٤٣ ١٤٦ - ١٤٩ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٩ ١٧٤ - ١٧٧ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ ٢١٦ - ٢٣١ - ٢٤١ - ٢٥١ - ٢٧٠ ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٨٦ - ٢٨٩ - ٢٩٠ ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٧ ٣١٣ .

أنجزت «مؤسسة خليفة للطباعة»
طباعة هذا الكتاب في الخامس
عشر من شهر آذار ١٩٩٠

هدف هذه «المكتبة الفلسفية» . التي تصدرها «دار المشرق» . نشر
النتاج الفكري الجامعي . من نصوص ودراسات وأبحاث وفهارس
تساعد في إحياء التراث الفلسفي خصوصاً . والفكري عامة . وهذه
المكتبة . إذ تُفرد مكاناً مرموقاً لنشر المخطوطات في شتى فروع الفلسفة
(الإلهيات . الأخلاق . الطبيعيات . المنطق والسياسة . . .) . تلتزم .
في الوقت نفسه . نشر الدراسات والأبحاث الفكرية التي تهتم العالمين
العربي والغربي . فهي تريد مواكبة حركة الإنتاج الفكري في أبرز معالمه
القديمة والحديثة . مع انفتاح أكيد على المنهجيات الحديثة . وبوجه
خاص . منهجية العلوم الإنسانية . إن المنطق عند الغزالي أصيل نابع
من أبعاد الخصوصية الذاتية الفلسفية . وفي الوقت نفسه معيار وأداة
في نتاجه تجعل المعرفة الإسلامية منضبطة محددة من دون شطط في
الاجتهاد والقياس .



منشورات
دار المشرق ش.م.م
ص.ب. ٩٤٦ - بيروت - لبنان

التوزيع
المكتبة الشرقية - ساحة العمدة
ص.ب. ١٩٨٦ - بيروت - لبنان