

علم المنطق وأثره في الدراسات الشرعية

علم الكلام الإسلامي نموذجاً

**Logic and its Impact on Sharia Studies
Islamic Theology as a Model**

إعراب

د / أحمد عبد القادر الرفاعي

**أستاذ العقيدة ومناهج البحث المشارك
كلية الإمام مالك للشرعة والقانون بدبي**

علم المنطق وأثره في الدراسات الشرعية
علم الكلام الإسلامي نموذجاً

أحمد عبد القادر الرفاعي
قسم العقيدة ومناهج البحث المشارك كلية الإمام مالك للشرعية والقانون
بدبي
البريد الإلكتروني : ahmedalrifai@gmail.com
المُلخَص:

يُظهر البحث أن العلماء المسلمين قبل اطلاعهم على الموروث المنهجي عند فلاسفة اليونان في علم المنطق كانوا قد أسسوا علماً موازياً بأصول وقواعد وآداب إسلامية بحثت تحت اسم (أصول الجدل)، و(آداب المناظرة)، و(محك النظر)، واسم (تمحيص الأدلة) وسواها، وبما أن علم المنطق باعتباره من علوم الآلة المساندة للعلوم الأساسية، ويهتم ببناء منظومات الاستلال النظري الحسي، وقواعد وصور البرهان اليقيني، ويميز ما هو صحيح من الأقيسة البرهانية عما هو فاسد، وما هو صادق عما هو كاذب، فكذا كانت أصول الجدل والمناظرة وكتابات محكات النظر عند العلماء المسلمين تعمل.

ثم لما انفتح هؤلاء العلماء على المنطق بصورته الأرسطية اليونانية نقحوه وطوروه وأفادوا منه في توسعة براهينهم واستدلالاتهم، وقد كان ذلك في قرون لاحقة لنشأة العلوم الشرعية خاصة ما حصل من قبيل ذلك في علم أصول الفقه وعلم الكلام.

الكلمات المفتاحية: علم المنطق ، علم الكلام ، العلم الضروري ، العلم النظري ، القياس النظري ، الدليل البرهاني ، اليقين ، الظن ، الشك ، الوهم.

Logic and its Impact on Sharia Studies

Islamic Theology as a Model

Ahmed Abdel Qader Al-Rifai

**Department of Creed and Research Methodology,
Associate Professor, Imam Malik College of Sharia
and Law, Dubai**

Email: ahmedalrifai@gmail.com

Abstract :

The research demonstrates that Muslim scholars, prior to their exposure to the methodological heritage of Greek philosophers in the science of logic, had already established a parallel discipline based entirely on Islamic principles, foundations, and ethics. This discipline was known by names such as *Usul al-Jadal* (Principles of Debate), *Adab al-Munazara* (Etiquette of Disputation), *Muhakk al-Nazar* (Criterion of Reasoning), and *Tamhees al-Adilla* (Examination of Evidence), among others.

Since logic is considered an instrumental science that supports the core sciences—concerned with constructing systems of rational and sensory inference, the rules and forms of certain proof, and distinguishing valid syllogisms from fallacious ones, and truth from falsehood—so too did these Islamic disciplines function in a similar capacity.

Later, when these scholars encountered Aristotelian Greek logic, they refined it, developed it further, and utilized it to expand their own proofs and reasoning methods. This engagement occurred in centuries following the establishment of the Islamic sciences, especially evident in disciplines such as *Usul al-Fiqh* (Principles of Islamic Jurisprudence) and *Ilm al-Kalam* (Islamic Theology).

Keywords: Logic , *Ilm Al-Kalam* (Islamic Theology) , Necessary Knowledge , Theoretical Knowledge , Theoretical Syllogism , Demonstrative Proof , Certainty , Presumption , Doubt , Illusion.

إشكالية البحث:

علم المنطق من أهم علوم الآلة المساندة والملحقة بمنظومات المعارف المختلفة، وليس فقط بنظرية المعرفة في بعدها الفلسفي، والنفسي، والاجتماعي، فلا يكاد يستغني عالم متبحّر في تأصيل العلوم عن استخدام قواعد وصور وتطبيقات هذا العلم في بناء ركائز وأصول علمه، وذلك لأن علم المنطق يُعنى ببناء منظومات الاستدلال العقلي والبرهاني، الذي تُبنى عليها الحقائق، والأحكام، والنواتج المعرفية في العلوم الأساسية غير المساندة، كما أنه يُعنى بدرجة كبيرة بتمييز ما هو صحيح صائب من الأدلة النظرية والبراهين، عما هو فاسد غير صائب.

إلا أن الإشكالية التي تبرز لدينا هنا تتمثل في انصراف معظم العقول بالمطلق عند سماع مصطلح (المنطق) إلى علم المنطق الأرسطي بنسقه اليوناني، وهذا فيه إحاف بحق العلماء المسلمين الذين فرّقوا في بناء منظومات العلوم بين علوم الغاية وعلوم الآلة، أو بين العلوم الأساسية والعلوم المساندة، واجتهدوا في إرساء دعائم وقواعد عمل هذين النوعين من العلوم، فظهر من ثنايا اجتهاداتهم ما عُرف مبكراً بعلم أصول الجدل، وآداب المناظرة، وهما من علوم الآلة، وقد كان هذا منهم قبل انفتاحهم على علم المنطق ببعده الأرسطي واليوناني، وحتى بعد انفتاحهم عليه، فإنهم لم يكتفوا باستخدام صورته كما هو، وإنما نقّحوه وطوّروه، وهو ما ظهر في كتابات الشيخ ابن سينا، وابن رشد، والغزالي، والرازي، وغيرهم من العلماء المسلمين، حيث لا يمكننا اعتبار كل ما جاء في المنطق الأرسطي من قبيل السفسطة والماحاكات اللفظية التي تضيع معها الحقائق والمعارف اليقينية ولا تُدرك.

لذلك سنحاول في هذا البحث تسليط الضوء على جهود علماء المسلمين في بناء منظومات الاستدلال في بعدها المنهجي الإسلامي،

وتمييز المعارف الناشئة عنها، وكيف أفادوا بعد ذلك في تطوير هذه المنظومات من خلال انفتاحهم على المنطق اليوناني، وإسهاماتهم في تنقيحه وتطويره، مع نماذج تطبيقية على ذلك من خلال مما تركه لنا هؤلاء العلماء من موروثات جدلية برهانية في سياق علم الكلام.

أهداف البحث:

١- إبراز دور العلماء المسلمين في تأسيس علوم الآلة المساندة للعلوم الأساسية، مع التركيز على دورهم في وضع أصول علم الجدل والمناظرة ببعده المعرفي الإسلامي، بعيدا عن علم المنطق اليوناني، أحد أهم علوم الآلة في التاريخ القديم.

٢- إظهار تمييز العلماء المسلمين لنواتج المعارف بين ما هو يقيني وما هو ظني، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وذلك بناء على تنوع صور الأدلة، وما يصلح من هذه الأدلة ليكون حجة وبرهانا في بابه، وما لا يصلح.

٣- تسليط الضوء على دور العلماء المسلمين في تطوير علم المنطق اليوناني، وتنقيحه، بعد انفتاحهم عليه، في سياق توسعهم في إيراد الأدلة والأقيسة والبراهين، المصاحبة لتطور العلوم وازدياد مسائلها وقضاياها.

٤- تحليل مواضع إفادة علم الكلام الإسلامي من تطبيقات علم المنطق، والإضافات التي أدخلوها على هذه التطبيقات، وتمايزهم عنه في بناء منظومات الاستدلال النظري.

المنهج المتبع في البحث:

يقوم البحث على المنهج الوصفي في بعده الاستقرائي والتحليلي، وبناء النواتج البحثية عليهما.

خطة البحث:

المبحث التمهيدي: مدخل إلى موضوع البحث

المبحث الأول: بناء المعرفة بين العلم الضروري والعلم النظري

المطلب الأول: العلم الضروري

المطلب الثاني: العلم النظري

المبحث الثاني: ملامح من أثر علم المنطق بعلم الكلام الإسلامي

المطلب الأول: علماء الكلام وموقفهم من المنطق اليوناني واتصالهم به

المطلب الثاني: نماذج وتطبيقات من أثر علم المنطق بعلم الكلام الإسلامي

المبحث التمهيدي: مدخل إلى موضوع البحث

يقول أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، في سبب تأليفه كتاب (معيار العلم في المنطق): "قلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها عن تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول، كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب، إذ كما لا يُعرف مُنزعج الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض، ولا يُميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو، كذلك لا يُفرق بين فاسد الدليل وقويمه، إلا بهذا العلم، فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار^١.

وكان من أوائل من كتب في تطوير علم المنطق وتصويبه، أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ) حيث كتب (الألفاظ المستعملة في المنطق)^٢، من حيث الألفاظ المركبة، والمعاني الكلية وأصنافها، وكتابه الآخر (المنطق)^٣، ومن بعده كتب الشيخ أبو علي ابن سينا (٤٢٨هـ)، (الهداية في المنطق)^٤، وابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، (التقريب لحد المنطق)^٥، وصولاً إلى السعد

١- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، ط (٢)، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠١٣)، ص (٢٦-٢٧).

٢- الفارابي، أبو نصر محمد، الألفاظ المستعملة في المنطق، ط (٢)، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، (١٩٨٦).

٣- الفارابي، أبو نصر محمد، كتاب المنطق، (٤ج، ط (١)، تحقيق وتعليق: د. رفيق العجم، ود. ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، (١٩٨٥).

٤- ابن سينا، الشيخ الرئيس، الهداية في المنطق، (٣ج، ط (١)، تحقيق: محمد أحمد عبد الحليم، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠١٧).

٥- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه

النفتازاني مسعود بن عمر (٧٩٢هـ)، (تهذيب المنطق والكلام)^١، مروراً بكتابات الغزالي، وابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)، الذي يعتبر من أكثر علماء المسلمين إسهاماً في تنقيح علم المنطق بسياقه اليوناني، وتطبيقه في العلوم الإسلامية، منقحاً، خاصة ما قدمه في كتابيه: (شرح كتاب القياس)^٢، و(شرح الأورغانون في المنطق)، وهو مجموعة كتب أرسطو^٣.

على أن هذه الإسهامات من هؤلاء العلماء في تطوير علم المنطق بسياقه الأرسطي واليوناني، لا تنسينا جهودهم في وضع قواعد للنظر والاستدلال العقلي السليم المفضي إلى الحقائق اليقينية، في سياقه الإسلامي، فيما عرف لديهم كما أشرنا بأصول وآداب الجدل والمناظرة، فقد كتب الغزالي عدة كتابات في هذا الاتجاه لعصمة العقل الناظر عن الزيف والضلال والأوهام المخالفة للواقع، منها: (محك النظر)، و(لباب النظر)،

=

بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ط (١)، تحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، (٢٠٠٧).

١- النفتازاني، سعد الدين، تهذيب المنطق والكلام، ط (١)، مصر: مطبعة السعادة، (١٩١٢).

٢- انظر: ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تلخيص القياس لأرسطو، ط (١)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٨٨).

٣- الأورغانون هو: مجموعة كتب أرسطو في المنطق، وهو مصطلح (إغريقي) يعني: (الآلة)، وسميت المجموعة بهذا الاسم لأن علم المنطق هو من علوم الآلة، التي يدخل في بناء جميع العلوم، وهو وسيلة لتصويب الأدلة والحكم على نواتجها بالصحة، أو الفساد، أو القبول، أو الرد، وهذه الكتب هي: (إيساغوجي (المدخل) - المقولات - العبارة - القياس - البرهان - الجدل - السفسطة - الخطابة - الشعر).
(انظر: مصطلح أورغانون - www.ar.wikipedia.org/wiki).

و(مأخذ الخلاف)، و(تحصين المآخذ)، و(كتاب المبادئ والغايات)، كلها كما يذكر في كتابه (معيان العلم في المنطق)، كتبها في طرق وأصول المناظرة^١، وكان من أشهر من كتب في أصول الجدل قبله، وتنقيح صور الاستدلال وبناء منظوماته العقلية، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)، في كتابه (المعونة في الجدل)^٢، وأبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) في كتابه (شرح أدب الجدل)، وأبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) في كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج)^٣، وأبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ) في كتابه (الكافية في الجدل)^٤، وبعده كتب أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ) في كتابه (الجدل على طريقة الفقهاء)^٥، وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، في كتابيه: (الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل)^٦، و(كتاب الجدل)^٧، وهي

-
- ١- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، ص (٢٧).
 - ٢- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزابادي، المعونة في الجدل، ط (١)، تحقيق: د. علي العميريني، الكويت: مركز المخطوطات والتراث، (١٩٨٧).
 - ٣- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ط (٣)، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب، (٢٠٠١).
 - ٤- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، الكافية في الجدل، ط (١)، تحقيق: د. فوقية محمود، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، (١٩٧٩).
 - ٥- ابن عقيل، أبو الوفاء الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء، ط (١)، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، لا ت.
 - ٦- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ط (١)، تحقيق: د. أحمد السقا، بيروت: دار الجيل، (١٩٩٢).
 - ٧- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، كتاب الجدل، ط (١)، تحقيق: د. سليم شبعانية وأ. محمد زينو، إسطنبول: دار البيروتي، (٢٠١٨).

بمجمّلها تهدف إلى إثبات استقلالية هذا العلم وتمايزه عن المنطق اليوناني، دون إغفال بعض التأثير.

ويدخل في هذا السياق ما كتبه الفارابي في بيان ما يغلط به الناظر في بيان ما يلتبس معرفته، في كتابه (كتاب الأمكنة المغطّة)، وما كتبه ابن سينا بعده من كتب في هذا الشأن منها: (بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة)، و(إبانة المواضع المغطّة للباحث)، و(المغلّطات في القياس).

لقد دعا الفيلسوف اليوناني (سقراط ٣٩٩ ق.م)، وهو أستاذ (أفلاطون ٣٤٧ ق.م) الذي هو أستاذ (أرسطو ٣٢٢ ق.م)، لإعمال منهج الاستقراء الحسي، لتصويب المعارف، وطلب وضع الحدّ للمصطلحات وتمييزها عن بعضها دراً لاختلاط المعاني، والتلاعب بالألفاظ، بسبب الاشتراك الحاصل بينها، حيث كان السفسطائيون في زمانه يعتمدون على المشترك اللفظي في صياغة جدلهم العقيم، لإبطال الحقائق، وضربها بالزيف من المعارف، ومغالطة المخالفين لهم بالأقيسة الفاسدة، فكان يناظرهم ويقول لهم: "حددوا ألفاظكم"، أي: ضعوا لها تعريفاً ومفهوماً وماهية، حيث لكل شيء ماهية هي حقيقته التي يدركها العقل وراء الأعراض المحسوسة، فكان ينطلق من الاستقراء، وهو تتبع الحس للأشياء ولطبيعتها ولصورها، لوضع الحدّ لها، والانطلاق من خلالها لبناء المعرفة اليقينية البعيدة عن الجدل العقيم الذي يزيّف به السفسطائيون الحقائق^١، وكان ما فعله سقراط بمثابة تأسيس للمنهج الذي وضع قواعده من بعده أرسطو، القائم على الاستدلال بالقياس المكوّن من مقدمات صغرى وكبرى

١- انظر: عزب، أد. عبد الله محيي أحمد، مقاصد علم المنطق بين القدماء والمحدثين، مجلة قطاع أصول الدين، جامعة الأزهر، العدد (١٧)، (٢٠٢٢)، (1927-1992)، ص (١٩٤٠).

ونتيجة مبنية عليها، التي منها يتولد الاستدلال البرهاني، فقد كان الاستقراء، والحدّ الذي يصف ماهية الأشياء وحقائقها، ركيزتين أساسيتين لنشوء المقدمات التصديقية التي تستخدم في منظومتي القياس والبرهان.

ولا نبالغ إن قلنا هنا: إن الاستقراء وكذلك التعريف، كانا سمة وركيزة أساسية في بناء العلوم والمعارف عند المسلمين، قبل اطلاعهم على الأسس المنهجية لبناء المعرفة عند هذين الفيلسوفين، فالاستقراء الحسيّ الذي يقود إلى المعرفة اليقينية، هو منهج يحضّ عليه القرآن الكريم في بناء المعرفة، وذلك في قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً" (الإسراء/٣٦)، حيث على العقل أن يسير في قراءاته المعرفية وراء مدخلات سمعه وبصره، ويتتبعهما بتعمق وإحكام، وهو عين الاستقراء، لذلك لا نجانب الصواب إن قلنا إن معظم العلوم عند المسلمين نشأت بالاستقراء وتأسست عليه، وقد عرف فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين وتابعيهم الأوائل، صورا من الاستدلال بالقياس، لإقرار الأحكام الشرعية في الوقائع المستجدة، مختلفة عن صور القياس الأرسطي، ولا تقل عنه في إقرار الحقائق الحكمية، إن لم تتفوق عليه، وهو تعدية حكم شرعي في مسألة وواقعة ورد فيها نص، إلى مسألة وواقعة مستجدة وطارئة لم يرد فيها نص لعلّة مشتركة بينهما، فهذا النوع من القياس عماده الاستقراء، وخلاصته الاستنباط، وهو البرهان بنسقه الإسلامي.

والحقيقة أن المنطق كمعرفة وسلوك هو نتاج معرفي لكل الحضارات السابقة، فهو ليس حكرا على أمة بعينها في الشرق أو في الغرب، بل إن كثيرا من الأفكار المنطقية موجودة بوجود الإنسان، بمعنى أن يستنتج الفرد نتيجة ما من مقدمات معينة يصل إليها بنظره وفكره بعد تدبر، أو يصل إلى

فكرة ما، فيظهر له أنها متناقضة فيتركها^١، من غير تقييد لنظره بقالب منهجي واحد، فإبراهيم عليه السلام، قبل سقراط وقبل أرسطو بمئات السنين، قد آتاه الله ملكة في الاستدلال والبرهان والنظر، مكنته ليجادل قومه ويقارعهم الحجة بالحجة في مسألة الألوهية، فقد كانوا أهل حضارة وعمران، حتى ألزمهم حجته، ومنها قول الحق سبحانه: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر" (البقرة/٢٥٨).

١ - انظر: المرجع نفسه، ص (١٩٣٧).

المبحث الأول: بناء المعرفة بين العلم الضروري والعلم النظري

فالعلم في اصطلاح أهل المنطق هو: الإدراك مطلقاً، ويدخل فيه ما هو يقيني مجزوم بصدقه، وما هو ظني محتمل للصدق ولعدمه، وما هو وهمي يتأكد كذبه وعدم صدقه بالبرهان، وليس هذا الحدُّ هو مرادنا هنا، وإنما مرادنا العلم باصطلاح الأصوليين والمتكلمين من علماء الشريعة وهو: الإدراك اليقيني المطابق في وصفه للواقع^١.

المطلب الأول: العلم الضروري

وهو كل إدراك يقيني يحصل للنفس بالاضطرار، دون نظر واكتساب، عن طريق تصور الأشياء فرادى دون إقامة نسب بينها، كتصور الإنسان لوجوده، ولحياته التي يعيشها على الأرض، ولتعاقب الليل والنهار، وحركة الشمس، ودورة الزرع، وخلافها مما تدركه حواسه إدراكاً مباشراً بلا أعمال فكر، أو عن طريق إقامة نسب بينها بحكم البداهة الناتجة عن الفطرة التي جُبِلَ عليها الإنسان، وعن عقله الباطني الذي وُلِدَ معه، قبل الوعي المكتسب، وذلك كإدراكه بالضرورة العلاقة بين الطعام والشبع، وأن الواحد نصف الاثنين، والجزء أصغر من الكل^٢، وأن الحادث لا بد له من مُحدث، وبطلان التسلسل والدور، فهذا النوع من الإدراك يحصل في النفس ضرورة من غير تدبر ولا نظر.

ويرى سيف الدين الآمدي الشافعي (٦٣١هـ)، أن العلم الضروري: هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال، وذلك كالعلم بالمحسوسات الظاهرة المباشرة، من المسموعات، والمبصرات،

١- انظر: ابن سينا، الشيخ الرئيس، الهداية في المنطق، مقدمة التحقيق، ج (١)، ص (١٠).

٢- انظر: المصدر نفسه، ج (١)، ص (١٢-١٣)

والمشموحات، والمذاقات، والملموسات، فإدراكها يقع بصورة مباشرة دون حاجة إلى استدلال ونظر، وكالعلم بالحواس الباطنة، كعلم الإنسان باللذة والألم، وشعوره بهما، وقد يكون العلم الضروري من قبيل ما يتولد في نفس الإنسان من معارف لا سبب لها من كسب ولا طلب، ولا يجد نفسه خاليا عنها، كعلمه بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن النقيضين لا يجتمعان، وأن الكل أكثر من الجزء، ونحوه، مما يُخَصُّ ويُعرَف بالبديهيات^١، وكما نلاحظ فإن الآمدي يجعل العلم الضروري على ضربين: الأول: ما تتركه النفس ويحدث فيها من الإدراكات عن طريق الحس المباشر من دون حاجة إلى استدلال ونظر، والثاني: ما يتولد في النفس الباطنة من مسلمات وبديهيات ضرورية غير مكتسبة، يجدها الإنسان متجذرة في عقله الباطني، ولا يمكنه إيراد استدلالات نظرية عليها، وسيكون هذا النوع الأخير من العلم الضروري محلَّ إشكالية في بناء المعرفة اليقينية.

ونجد أبا اليسر محمد البزدوي الحنفي (٩٣هـ)، قبل الآمدي يؤكد ما ذهب إليه من كون العلم، إما ضروريا غير مكتسب، وإما اختياريًا مكتسبًا، فالذي هو ضروري: كالعلم الواقع بالحواس، والآلام، والذات، وكذلك ما يُعلم ببداية العقول من غير رويّة ولا تفكّر، كالمُجمَعين يُعلم ضرورة أنهما لا يكونان متفرقين حال اجتماعهما، والذي هو اختياري ومكتسب: ما له فعل في حصوله، ولا يحصل إلا بضرب مشقة، وهو العلم الحاصل بالخبر والاستدلال^٢.

١- الآمدي، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، (٣) ج، ط (٢)، تحقيق: أد. أحمد المهدي، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (٢٠٠٢)، ج (١)، ص (٨٠-٨١).

٢- البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، ط (١)، تحقيق: د. هانز بيتر لنس،

علما بأن بعض الفلاسفة يذهب في وصف العلم الضروري، إلى أبعد من ذلك، حيث يرون أن نوعاً من البديهيات الضرورية تنشأ في النفس عن طريق التأملات العقلية المجردة البعيدة عن الحسّ، فهم يشككون في المعرفة الحسية القائمة على مدخلات السمع والبصر، وعلى الملاحظة والتجربة، ويشككون كذلك في المعرفة المتأتية من عالم اليقظة، فالمعرفة لديهم إنما هي عقلية بحتة يقررها العقل عن طريق الضرورات العقلية البديهية التي لا تتطلب استدلالاً، ثم يبني العقل عليها استنتاجاته ومعارفه وعلومه.

وقد قرر ذلك في التاريخ الوسيط الفيلسوف المصري أفلوطين (٢٧٠م)، في صياغته لمنهجه المعرفي الذي أقامه على مبادئ وجودية ثلاثة، هي:

المبدأ الأول: وهو الواحد، الذي هو مبدأ الوجود والخير.
المبدأ الثاني: وهو العقل المشتق من الواحد، ومنه تخرج جميع المعقولات والحقائق الضرورية بالبداهة، من دون نظر في الصور المحسوسة.

المبدأ الثالث: وهو الروح، التي منها تتولد الرغبات التي يقتضي إشباعها البحث عن الطعام وعن النوم والإنجاب وخلافها من مطلوبات الروح، لذلك هي أقل شأنًا من العقل الذي يولد المعرفة ١.

وفي التاريخ الحديث نجد الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٦٥٠م)، يكرر المنهج المعرفي نفسه في كتابه (تأملات في الفلسفة

=

القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠٠٣)، ص (٢٢).

١- انظر: أفلوطين - ٩٣٣٩/articles/9339 www.mominoun.com

الأولى)، فقد اعتبر أن مدخلات الحس من سمع وبصر وملاحظة وتجربة واستقراء، كلها مدخلات زائفة ليس فيها بداهة ولا ضرورة حيث لا تتكون معرفة بدون الضرورات العقلية التي تولد مع الإنسان فطرة سليمة ويكتشفها بالتأمل العقلي، حيث تتشكل المعارف العقلية عندها من طريقتين، هما:

١- البداهة والضرورة العقلية: وهي التصورات والضرورات العقلية المجردة الأولى التي تتولد في نفس سليمة منتبهة دون اكتساب من طريق الملاحظة والتجربة الحسية، وإنما تقذف في النفس والعقل قذفاً عن طريق الإشراق الباطني من غير دواعي الحس، ولا يطلب لإثباتها أي استدلال.

٢- الاستنباط: وهي العملية العقلية التي تتقلنا من الفكرة البديهية والضرورية إلى نتيجة أخرى تصدر عنها بالضرورة كذلك دون تحليل حسي^١.
وبين هذين الفيلسوفين نجد كذلك عدداً من فلاسفة الإسلام يتتبعون في بناء المعرفة اليقينية للمنهج التجريبي القائم على مدخلات الحس، ويعتبرون مدخلاته خادعة غير يقينية، وإنما اليقين في المدركات العقلية المبنية على الضرورات والبديهيات الضرورية التي لا تتطلب الاستدلال ولا البرهان الحسي.

من هؤلاء الفلاسفة الشيخ محيي الدين بن عربي الأندلسي
(٦٣٨هـ)، (١٢٤٠م)، الذي تقوم نظريته في المعرفة على أساس أن الله تعالى قبل خلقه الخلق أحبّ أن يُعرف، ولذلك خلقهم ليعرفوه بما عرّفهم^٢ من المعارف، ووهبهم إياه من العلوم الوهبية غير المكتسبة، فكان سبب الوجود

١- انظر: رينيه ديكارت / www.wikipedia.org/wiki

٢- انظر: ابن عربي، الشيخ محيي الدين، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ص (٣٢).

هو المعرفة، والمقصود بها هنا المعرفة اليقينية المطلقة التي هي إدراك الحقائق المطابقة للمواقع، ولما هي عليه في نفس الأمر، وهي لا تُدرك كما يرى الشيخ ابن عربي إلا بالتجلي الإلهي، حيث لا يهتدي إليها سوى أولئك الذين خصهم الله تعالى بأنوار هدايته وكرامته من عباده العارفين، فما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، وإنما منهم العالم ومنهم الجاهل فما هداهم أجمعين^١، ومن رأى الحقائق من هؤلاء العارفين فقد رآها بعين بصيرته وقلبه، لا بعين بصره.

ولأجل ذلك فإن الشيخ ابن عربي يرى أن الحقائق اليقينية المطلقة لا تُدرك بالنظر العقلي القياسي القائم على الحس والملاحظة والتجربة، لأن مدركات العقل النظري مقيدة متناهية في إطار المحسوسات، وهي غير قادرة على إدراك المعرفة المطلقة غير المتناهية، وإنما يظل مجال العقل النظري هو إدراك ظواهر عالم الشهادة المحسوسة، أما المعرفة فتظل في شموليتها بعيدة كل البعد عن إدراكات العقل النظري لأنها غيب مطلق، وهو بذلك لا يرفض الاستدلال العقلي النظري الحسي، لكنه يراه محصوراً في إدراك علوم الظاهر الموثقة في عالم الشهادة، وهو بالمحصلة لا يُمكن الناظر من الوصول إلى اليقين، الذي يبقى إدراكه مناطاً بالتجلي الإلهي، الذي يأتي بمرتبة أعلى من مرتبة الاستدلال العقلي النظري^٢.

وهذا المنهج في حصر بناء المعرفة اليقينية عند الشيخ ابن عربي يختلف عن منهج علماء الكلام المسلمين، الذين يرفضون حصرية بناء المعرفة به، دون إنكار له، لأنه منهج يبقى للخاصة من العارفين، وإنما إلى

١- انظر: ابن عربي، الشيخ محيي الدين، فصوص الحكم، ج (١)، ص (٨٢).

٢- انظر: عامر، د. آمال محمد، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مجلة كلية الآداب،

جامعة مصراته، العدد الأول، ص (٢٨٧).

جانبه يبقى منهج الاستدلال العقلي من خلال النظر في المحسوسات وملاحظتها، منهجاً يوصل إلى إدراك الحقائق اليقينية لدى عامة العقلاء، وهو منهج قرآني خوطب به هؤلاء العامة في مقام علم اليقين، وهو مقام استدلال بمظاهر الإعجاز في الخلق، على وجود الخالق الحق سبحانه، ومعرفة صفاته، قال الله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت/٥٣)، فيحصل بهذا التبيين يقيناً مبني على استدلالٍ نظري عقلي يدفع القلب للجزم والتصديق بحقيقة وجود الخالق الحق دون أدنى شك، يذكر الإمام الطبري في تفسيره أن الآفاق المنظورة: "آفاق السموات وهي نجومها وشمسها وقمرها اللاتي يجرين، وآيات في خلق أنفسهم أيضاً"^١.

ومفاد هذا النظر الاستدلالي عند علماء الكلام، أن يعلم العاقل أن جميع الكائنات السماوية والأرضية من قبيل الممكن، الذي يتساوى فيه إمكان الوجود مع إمكان العدم، وتتساوى فيه الحركة والسكون، ويتساوى فيه جميع ما يطرأ عليه من تغيرات وتبدلات لجهة حصولها على هيئة دون هيئة، وهذا التساوي يعني أن ترجّح حصول الوجود على العدم، أو العكس، وترجّح حصول الحركة على السكون، أو العكس، وترجّح حصول هيئة دون أخرى، كان بفعل مرجّح خارج عن هذا الممكن، لاستحالة ترجّح هذا الأضداد من ذات الممكن للتساوي الحاصل فيها، وهذا يؤكد أن جميع الممكنات في الأرض والسماوات حادثة، وكل حادث لا بد له من محدث، فعندما نرى وجود الممكنات نعلم بالنظر العقلي أنه لا بد لها من مُوجد،

١- الطبري، الإمام ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، سورة فصلت، تفسير الآية (٥٣).

وذلك لاستحالة وجود الممكنات من نفسها وقيامها بلا مُوجد^١، ثم من خلال وقوف العقل على الصفات في الخلق يتوصل بالاستدلال العقلي إلى معرفة الصفات في الخالق، فإذا رأى في الخلق الإبداع، فإنه يجزم بأن الخالق بديع، وإذا رأى فيه السعة، يجزم بأن الخالق واسع، ومتى وقف على العلم المبتوث فيه أيقن بأن الخالق عالم، وهكذا، وقد بنى القرآن الكريم على هذا المنهج حقائق علم اليقين، وهو علم استدلال نظري في آفاق عالم الشهادة، لبناء المعرفة بعالم الغيب.

ثم إن كثيرا من علماء الشريعة خاصة أهل الحديث منهم، وبعض المتكلمين من علماء المدرستين الأشعرية والماتريدية، يُسَلِّم بوجود نوع من العلوم الضرورية غير المكتسبة بالنظر العقلي، أودعها الله تعالى في النفس البشرية وتولد معها فطرة سليمة، تأخذ بالنفس إلى التسليم بالألوهية والوحدانية، ونشر المحامد ونبذ الرذائل، وهي أهم تعاليم الدين الحنيف، وهو الدين القيم، فلو خُلِّي بين النفس وفطرتها لنشأت عارفة بهذه المعارف والقيم من دون استدلال عقلي أو نظر، ويستشهدون لذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/٣٠)، يقول فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، في تفسير هذه الآية: أي أقبل على الدين ومِلْ عن كل شيء سواه، ولا يكون في قلبك شيء آخر فتعود إليه، (فطرة الله) أي الزم فطرة الله وهي التوحيد، فإن الله فطر الناس عليه، حيث أخذهم ذريةً من ظهر أبيهم آدم في عالم النذر، وسألهم (ألسن بركم)؟ فقالوا: (بلى)، (لا تبديل لخلق

١- انظر: البيضاوي الحنفي، كمال الدين، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص (٨٢)-

الله)، أي أن الوحدانية مترسخة فيهم لا تغير لها حتى إن سألتهم من خلق السماوات والأرض، يقولون الله، وهذا إيمان فطري، لكن الإيمان الفطري غير كافٍ^١، لأن الفطرة بالدليل النقلي كما سيأتي، تُحجب في النفس البشرية بعوامل كثيرة، فإذا حُجبت اضمحل إشراقها، وطُمست معارفها، فلم تعد تصلح لبناء المعرفة اليقينية الحقة، وعندها كما يرى جمهور المتكلمين، خاصة الأشاعرة، والرازي منهم، لا بد من بناء قواعد العلم النظري الذي يبني المعرفة وحقائقها اليقينية البديهية بالاستدلال العقلي الحسي.

ويعتبر أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، من أكثر المتكلمين حماسة لحصر بناء المعارف اليقينية بالعلوم الضرورية الفطرية، فهو يشكُّ في المعرفة العقلية القائمة على قراءة المحسوسات، ويشكُّ كذلك في بلوغ الإنسان بها مرتبة العلم اليقيني، وإنما يدرك الإنسان العلوم اليقينية من خلال الحقائق والعلوم الفطرية، وهي الضروريات والأوليات البديهية التي تولد معه، ولا تقوم الأدلة الصحيحة إلا عليها، ولا يصل العقل إلى اليقين إلا بها، فهو يرى أن للعقل فطرة خاصة يتمكن بقوتها من إصدار أحكام إنشائية جديدة لا يكون منشؤها الحس ولا يمكن إدراكها من المواد والأشياء الحسية، وهو ما ذهب إليه قبله الفيلسوف المسلم أبو النصر الفارابي (٣٣٩هـ)^٢.

١- انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، تفسير الآيات (٣٠)، من سورة الروم، الموسوعة الشاملة للتفسير، quran-tafsir.net/alrazy/sura30-aya30.html

٢- انظر: الجسر، الشيخ نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص (٨٦-٨٧).

لكن هذا المنهج لدى الغزالي في حصر بناء المعرفة هو في حق العلوم اليقينية المتصلة بالحقائق المطلقة، أما العلوم النظرية فالغزالي يعتبر أن طريق معرفتها وبيان حقائقها هو الاستدلال النظري القائم على المحسوسات، وقد وضع في سبيل ذلك سلسلة كتب في تمحيص الاستدلالات والبراهين النظرية، أهمها كتابه (معيار العلم في المنطق)، وكتاب (محك النظر)، فهو يذكر في كتابه الأول: "أن الباحث له على تحرير معيار العلم، غرضان مهمان: أحدهما: تفهيم طرق الفكر والنظر، وتووير مسالك الأقيسة والعبر، فإن العلوم النظرية، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة"^١، أي: بالنظر. وفي الحديث الصحيح الذي يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"، ثم قرأ أبو هريرة قوله تعالى: "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله"^٢، فالحديث يشير صراحة إلى أن الفطرة التي يولد عليها الإنسان، ليست صفحة في نفسه الباطنة بيضاء ليس فيها نقش، وإنما هي صفحة تختزن عقلا باطنيا فطريا قبل الوعي النظري الاستدلالي، في مرحلة اللاوعي، وقد نقش فيها إلهام نفسي فطري باطني غير واع، يلتقي في نواتجه مع تعاليم الدين الحنيف القائمة على توحيد الله تعالى وعلى مبادئه ودعائمه الخلقية السمحة، فهو دين الحنيفية السمحة، الذي دعا إليه جميع الرسل والأنبياء من لدن سيدنا آدم إلى سيدنا محمد عليهم الصلاة والسلام، إلا أن هذا النقش الفطري

١- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، ص (٢٥-٢٦).

٢- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، حديث رقم: (١٣٥٨).

طيف رقيق كرسم على ماء لا كنقر في حجر، سرعان ما يتبدد إن لم تدركه بيئة حاضنة، وهو ما نبه إليه الحديث من حقيقة وجود مخاطر محدقة بهذه الفطرة بقوله: " فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"، حيث البيئة الاجتماعية الأولى غير الحاضنة لتعاليم الفطرة، تعمل على حجب إشراقاتها وأنوارها، لتفقد النفس البشرية عندها مكنونات البديهيّات والعلوم الضرورية.

بل إن هذا الحديث المتقدم يشير إلى وجود نوع آخر من الضروريات الغريزية غير المعرفية، التي تولد عليها النفس البشرية، حين يشبه استقامة صورة الفطرة في النفس باستقامة صورة البهيمة في الخلق، وكما هو معلوم، فإن استجابة البهائم للضروريات هي استجابات غريزية لا معرفية، لتصبح الفطرة معها فطرتين:

الأولى: فطرة خَلْقِيّة جسمانية، بفتح الخاء، حين خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وتشمل الاستجابات الغريزية الأولى للطفل بعد الولادة، فهي استجابات سليمة لا شوائب فيها، وذلك كتوجهه للرضاع من ثدي أمه، والتعبير عن ذاته بالصراخ، وخلافها ...

الثانية: فطرة نفسية معرفية باطنية، تختزن نداء وعقلا فطريا باطنيا ضروريا غير مكتسب.

يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ): "فالطفل يختار مص اللبن بنفسه، فإذا مَكَّن من الثدي حصلت الرضاعة لا محالة، فارتضاعه ضروري - أي من قبيل الضرورات الغريزية - إذا لم يوجد معارض يمنع من ذلك، فهو مولود على أن يرضع، وكذلك هو مولود على أن يعرف الله تعالى، والمعرفة ضرورية لا محالة، إذا لم يوجد معارض"^١، أي: حجاب يحول بينه

١- ابن قيم الجوزية، محمد، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،

وبين تلك المعرفة من الحجب الكثيرة والكثيفة، وهي كما يفيد النص السابق موجودة ومؤثرة.

ويؤكد كل هذا الحديث القدسي الصحيح الذي يرويه نبينا صلى الله عليه وسلم، عن ربه سبحانه، قال الله تعالى: "وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهن عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً"، فالحديث يزيد من بيان منطوق الآية والحديث السابقين من كون النفس البشرية تُخلق على تعاليم الدين الحنيف التي هي الفطرة، إلا أنه يؤكد من جديد تعرضها لأنواع مختلفة من الحواجب، حيث يشير إلى نوع آخر منها هو وساوس الشياطين من الجن والإنس أجمعين.

لذلك لم يكتف علماء الشريعة من المتكلمين والأصوليين، بالعلوم الفطرية الضرورية وبديهياتها في بناء منظومة المعرفة اليقينية، لكونها عرضة للضمور والطمس في النفس البشرية، وإنما بحثوا في بناء هذه المنظومة عن أنواع أخرى من العلوم النظرية وأقاموا عليها بديهيات عقلية استدلالية، عن طريق إدامة النظر في المحسوسات وملاحظتها وتحليلها واستقرائها، لضمان بقاء تشكّل المعرفة اليقينية وبديهياتها بالاستدلال العقلي، وهو استدلال لا يُحجب، ما دام المستدل بها عاقلاً.

وبناء لذلك فقد قرر هؤلاء العلماء أن البديهيات والمعارف اليقينية، منها ما هو ضروري تستجيب له النفس البشرية ضرورة، ولا يستوجب إدامة النظر في الأدلة العقلية القائمة على المحسوسات، ومنها ما هو

=

ص (٣٠٠-٣٠٢).

١- النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج، الصحيح، حديث رقم: (٢٨٦٥).

نظري يستوجب إدامة النظر في الحس ومدخلاته من سمع وبصر، وقراءة العقل لها، بل يرون أن بناء المعرفة اليقينية النظرية إنما هو منهج قرآني خالص، حين قال الله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً" (الإسراء ٣٦)، فهذه الآية تنهى عن ادعاء العلم بلا دليل نظري يقيني يدل عليه، وحين تحدثت عن الدليل المرجو لبناء حقائق العلم وجهت إلى مدخلات المعرفة القائمة على السمع والبصر، وقراءة العقل - الذي هو الفؤاد - لها، ليس إلا.

يقول أبو بكر الباقلاني الأصولي المتكلم (٤٠٣هـ): "وجميع العلوم الضرورية تقع للخلق من ستة طرق، فمنها: درك الحواس الخمس، وهي حاسة الرؤية، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس، وكل مُدْرِكٍ بحاسة من هذه الحواس، من: جسم، ولون، وكون، وكلام، وصوت، ورائحة، وطعم، وحرارة، وبرودة، ولين، وخشونة، وصلابة، ورخاوة، فالعلم به يقع ضرورةً، والطريق السادس (فقط) هو العلم المبتدأ في النفس، لا عن درك بعض الحواس، وذلك نحو علم الإنسان بما تتطوي عليه نفسه من الشعور باللذة والألم والغم والفرح والجمال والقبح، وخلافها"^١، وهذا العلم السادس هو علم باطني يُعرف باللاوعي وغير المكتسب، وبالعقل الباطني والفطري الذي يولد مع الإنسان ضرورة في مرحلة ما قبل الوعي المكتسب، وهو ما يقرُّه الحَدْسُ الشعوري في النفس المستقيمة، المستجيبة لنداء الفطرة، من المبادئ العقلية الأوليّة، التي لا تحتاج إلى استدلال برهاني نظري، من كون الكلّ أكبر من جزئه، وأن الواحد نصف الاثنين، ومن عدم جواز اجتماع النقيضين، ومن بطلان الدور والتسلسل، وخلافها

١- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص (٢٤).

من الحقائق والمبادئ الأوّلية البديهية، التي تتطوي عليها العقول بفطرتها، ولا يتطلب العقل برهاناً عليها، وهي الأساس الذي يركز عليه كل إدراك عقلي^١.

ومن المؤكد أن كلام الباقلاني المذكور وهو قوله: "وجميع العلوم الضرورية تقع للخلق من ستة طرق"، يقصد به الإشارة إلى العلوم اليقينية والبديهية، التي تدركها النفس البشرية إما من طريق العلوم الضرورية الفطرية غير المكتسبة، وإما من طريق العلوم النظرية المكتسبة القائمة على الاستدلال العقلي بالمحسوسات، ولا يقصد بها الضرورة العقلية الفطرية غير الحسية، لأنه ذكر أنها تتولد في النفس البشرية من خلال مدركات الحس، ومن خلال العلم المبتدأ في النفس من غير الحس، وهو الضرورة، فكان لزاماً أن يشير قوله: "وجميع العلوم الضرورية"، إلى العلوم اليقينية البديهية، التي تدرك إما بالضرورة غير الحسية ابتداءً، أو بالنظر العقلي القائم على الاستدلال الحسي، من خلال استقراء المحسوسات وتتبع علائقها، واستخلاص ما تفيده من الإدراكات قطعاً ويقيناً، عن طريق إدامة الاستقراء وتمامه من غير نقصان.

المطلب الثاني: العلم النظري

إن كلام الباقلاني السابق يؤسس لمنهج عريض في نظرية بناء المعرفة الموصلة إلى العلوم اليقينية والحقائق البديهية، عند جماهير الأصوليين والمتكلمين، وهو منهج لا يُنكر علوم الضرورة المتولدة في النفس البشرية فطرة وعقلاً باطنياً غير مكتسب، إلا أنه لا يعترف بها طريقاً واحداً لإدراك الحقائق اليقينية والبديهية، في سياق بناء المعرفة، بل

١- انظر: الجسر، الشيخ نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص (٥٠).

يقيم إلى جانبها سلسلة من العلوم النظرية القائمة على الاستدلال العقلي من خلال قراءة المحسوسات، وبناء غير المحسوس من المعارف عليها، فالتعمق في تحليل واستقراء عالم الشهادة لابد أن يصل بالناظر إلى معرفة بعض أهم حقائق عالم الغيب، كدلالة مظاهر الإعجاز في الخلق على وجود الخالق البديع، وكذلك التعمق في تحليل انفعالات النفس الظاهرة لا بد أن يدل على حقائقها الباطنة، ومن هذا القبيل دلالة العلل المحسوسة على الأحكام المعنوية غير المحسوسة المناطة بها، على قاعدة أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فهو حكم اعتباري غير محسوس يدور مع علة محسوسة، وهكذا فإن علم الأدلة النظرية (المنطق بصورته المنهجية) بوصفه من أهم علوم الآلة التي تُعنى بدراسة منظومات الاستدلال النظري البرهاني، ويتميز ما هو صحيح منها عما هو فاسد، وما يوصل منها إلى اليقين والبداهة، عما هو ظني، أو وهمي، وما هو في نواتجه صادق موافق للواقع، عما هو كاذب مخالف له، بات يُسهّم بشكل مباشر وواسع في تشكيل المعرفة بحقائقها اليقينية والبديهية، في بعدها الوجودي والإنساني والاجتماعي، ولا نقصد بالمعرفة هنا من أي وجه من الوجوه علوم المادة على اختلافها من كيمياء وفيزياء وطب وصيدلة وهندسة وزراعة وتكنولوجيا ونحوها، فهذه لا خلاف بين جميع العقلاء في خضوعها إلى منهج النظر العقلي القائم على المحسوسات فقط دون سواها.

غير أن هذه الثنائية في إقرار المنهج المعرفي، التي تجمع بين العلوم الضرورة والعلوم النظرية، كما تعرضت إلى إنكار شديد من قبل من يعتبرون علوم الضرورة هي المنهج الأوحّد لإدراك الحقائق والمعارف اليقينية وإدراك البديهيات، فإنها تتعرض لإنكار معاكس من قبل بعض المتحمسين إلى علوم الآلة، فهم يرون أن العلوم اليقينية، والحقائق البديهية، لا تتشكل إلا في سياق العلوم النظرية والاستدلال العقلي القائم على الكسب

الحسي، ويؤكدون كلامهم بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ - وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/٧٨)، فهذه الآية الكريمة تشير إلى ولادة النفس البشرية خالية من أية معارف باطنية غير مكتسبة، وهي في الوقت نفسه توجه لبناء المعرفة العلمية على أعمال السمع والبصر في تكوين المعارف والعلوم اليقينية من خلال قراءة العقل وهو الفؤاد لمدخلاتهما الحسية، والتعمق في استقراء وتحليل هذه المدخلات.

يذكر فخر الدين الرازي في تفسير هذه الآية: أن الإنسان خلق في مبدأ الفطرة خاليا عن معرفة الأشياء، والمعنى: أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فإله أعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم، وتمام الكلام أن التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية - بالنظر العقلي والاستدلال -، وإما أن تكون بديهية - تدرك بالحس المباشر -، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها - بالعقل - بواسطة تركيبات البديهيات، فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية - الحسية -، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول: هذه العلوم البديهية إما أن يقال إنها كانت حاصلة منذ خلقنا، أو ما كانت حاصلة، والأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا جنينا في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء، والحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا، ثم إنها حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر، وتقريره أن النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئا مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المبصر، - ونشأت لديه بذلك بديهية هذه الماهية المبصرة

- وكذلك إذا سمع شيئاً مرة بعد مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخیاله ماهية ذلك المسموع - ونشأت لديه بديهية هذه الماهية المسموعة - وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل - وهي البديهيات - ثم إن تلك الماهيات على قسمين:

أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجباً تاماً في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل: كون الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين، وهذا القسم هو عين البديهية.

والقسم الثاني: ما لا يكون كذلك وهو العلوم النظرية، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الجسم ما هو؟ وأن المُحدث ما هو؟ فإن مجرد هذين التصورين في الذهن لا يكفي في جزم الذهن بأن الجسم محدث، بل لابد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة، - بأن الجسم مركب، وكل مركب محدث -، والحاصل أن العلوم الكسبية إنما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدثت هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصوراتها، وحدثت هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها، فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه تعالى أعطى الإنسان هذه الحواس، ليصير حصول هذه الحواس سبباً لانتقال النفوس من الجهل إلى العلم بالطريق الذي ذكرناه، وهذه أبحاث شريفة عقلية محضة مدرجة في هذه الآيات^١.

١- انظر: الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، تفسير الآية (٧٨)، من سورة النحل، الموسوعة الشاملة للتفسير، -quran-
tafsir.net/alrazy/sura30-aya30.html

وكما هو واضح في كلام الرازي المتقدم، فإنه لا يرى: معرفة أن النقيضين النفي والإثبات لا يجتمعان، ومعرفة أن الكل أعظم من الجزء، إنما تدرك النفس البشرية بديهيتها بالعلم الضروري المجرد عن الحس، بل إنها تدرك ذلك بداهة بالحس المتكرر، من طريق الملاحظة المتعاقبة والمعقدة المكتسبة، وهو ما يوصف بعلم الأدلة بالاستقراء التام، وهذا بخلاف ما يراه أصحاب منهج الضرورات العقلية غير المكتسبة، حين قرروا أن مثل هذه البديهيات إنما يدركها العقل ويجزم بها بالعلم الضروري غير المحسوس ولا المكتسب.

ويغض النظر عن موافقتنا لكلام الرازي هنا، أو مخالفتنا له، فإن كلامه يُظهر وجود إشكالية حقيقية في بناء المعرفة اليقينية والبدئية، مع تسليمنا بوجودها، فهل معرفة النفس البشرية بداهة ويقين استحالة اجتماع النقيضين، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكبر من جزئه، وخلافها، قد حصل لديها بالعلم الضروري الذي وُلد معها بدون نظر حسي؟ أو أن هذه المعرفة اليقينية والبدئية قد أدركتها النفس البشرية بعد إدامة النظر والملاحظة في المحسوسات واستقرائها، مرة بعد مرة، ولولا ذلك ما كان لها لتدركها وتجزم بها؟.

فهنا منهجان في نظرية بناء المعرفة اليقينية والبدئية، يتوسطهما منهج ثالث يجمع بين العلوم الضرورية غير المكتسبة، والعلوم النظرية المكتسبة في النفس البشرية، وهو المنهج الراجح، نظرا لوجود ضروريات عقلية غير مكتسبة بالحس، لا يناع في وجودها إلا مكابر، من مثل: (ضرورة بطلان التسلسل الارتدادي في الماضي للموجودات)، و(بطلان الدور في وجودها) أيضا، لا سيما أن جميع المحققين من علماء هذه المناهج يجزم بوجود استجابات فطرية خَلقية في النفس البشرية غير مكتسبة، تدفعها على سبيل المثال لإدراك الشعور بالجوع، وإدراكها

بالضرورة أن إزالته إنما هو بالطعام وبلوغ الشَّبَع، كما يجزم بوجود ميل فطري معرفي ضروري غير مكتسب يدفع النفس البشرية لإدراك الألوهية، وصور الفضائل والمحامد، وتمييزها عن الرذائل والمفاسد، إلا أن أصحاب منهج العلم النظري، والاستدلال العقلي بالحسّ، يرون في النوع الأول من الإدراك الشعوري مجرد استجابات غريزية منضبطة لا معرفة فيها، وفي النوع الثاني معرفة فطرية باطنية لا يمكن الاستدلال عليها، وهي في المحصلة تُحجب وتتطفئ إشراقاتها في النفس البشرية بحواجب كثيرة تتعرض لها أو لبعضها.

وبما أننا نتحدث في هذا المحور عن (العلم النظري)، فسنجاوز هذه الإشكالية لنسلط الضوء على إسهام هذا العلم في بناء اليقينيات والبدهييات، التي تقوم عليها المعارف، لأننا بغض النظر عن الأقوال المبسطة بشأنها، فإننا نميل إلى أن للعلم النظري، ولعلوم الاستدلال، دوراً محورياً لا يُنكر في صياغة المعرفة، عن طريق قراءة العقل لمدخلات السمع والبصر، واستخلاص الأحكام لها من خلال استقراءاتها، بتتبع صورها الكلية والجزئية، وإدامة ملاحظتها، وتجربتها المتكررة، وقد وضعت علوم الأدلة، ومنها (علم المنطق)، لذلك أسساً وقواعد، من أهمها: مفاهيم (التصور والتصديق)، ونجمل الحديث عنها بالآتي:

التصور: وهو أول مراحل بناء المعرفة الحسية في النفس البشرية، ويعني: إدراك الحسّ صور الأشياء بلا أحكام تضاف إليها، كإدراكه: صورة (الصخرة)، و(النار)، و(التفاحة)، مجردة عن أي حكم، فتنشأ من خلال

١- انظر: الزايد، د. عواطف محيل، الوجيز في المنطق، مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنية، جمهورية مصر العربية، المجلد (٤٥)، العدد (١)، سنة (٢٠٢٢)، (٣٩٣-٤١٨)، ص (٣٩٨).

هذا الإدراك الحسي بداهة ارتسام صورة ما تراه النفس في مخيلتها، حتى تغدو بمجرد سماعها اسمه فإن صورته ترتسم في هذه المخيلة.

التصديق: وهو إدراك الحسّ صور الأشياء مع إضافة أحكام لها، بحكم التكرار على الحسّ باستقراء تام، حتى تصبح هذه الإضافات بديهيات، لا تذكر هذه الصور إلا وتحضر أحكامها المضافة لها في الذهن بداهة، بفعل النظر لا الضرورة، وذلك كقولنا: (الصخرة قاسية)، و(النار محرقة)، و(التفاحة حلو طعمها)،^١ فهذه أحكام تصديقية بديهية، توصلت إليها النفس البشرية بالاستدلال النظري القائم على الملاحظة والتجربة التامتين، لا بفعل الضرورة، بدليل أن الطفل الذي يبدأ يحبو على الأرض ما أن يرى النار متوهجة حتى يُسرع إليها ويمسكها بيده، فما من علم ضروري يمنعه من ذلك، فإذا ما احترقت يده، أمسك عنها، وهكذا من خلال عدة تجارب متكررة، تنشأ لديه بديهية أن النار أبداً محرقة، فيتجنبها.

ثم إن النفس من خلال إدامة النظر في المحسوسات، واستقراءها بالملاحظة والتجربة المتكررتين، فإن العقل يقيم جملة واسعة من الأحكام التصديقية النظرية، التي يربط بها بين الأشياء وأحكامها وآثارها، ومن تقابل هذه التصديقات ينشأ البرهان المنطقي، الذي تُبنى عليه الحقائق اليقينية، والمعارف البديهية الثابتة، كأن نضع في مقابل العلاقة التصديقية: (الصخر قاسٍ)، علاقة تصديقية أخرى تحقق صدقها كذلك بفعل النظر الحسي، وهي: (القسوة مؤذية)، فيصبح البرهان المنطقي: (الصخر قاسٍ / القسوة مؤذية / نتيجة البرهان اليقينية: من وقع عليه الصخر تأذى)، وكذلك في قولنا: (النار محرقة)، إذا وضعناها مقابل علاقة تصديقية حسية بديهية: (جسم الإنسان قابل للاحتراق)، تصبح النتيجة البرهانية اليقينية: (من مسه

١- انظر: المرجع نفسه.

النار من الناس احترق)، وهكذا تتصاعد المعرفة النظرية اليقينية القائمة على الحسّ من خلال البرهان، الذي يبني الحقائق والبديهيات على تقابل التصديقات، حتى تصل المعرفة إلى مستوى قولنا: (العالم متغير / وكل متغير حادث / فالعالم حادث)، وقولنا، كما أشار إليه الرازي في كلامه السابق: (الجسم مركب من أجزائه / كل مركب مفتقر في كله إلى أجزائه / وكل مفتقر حادث / فالجسم حادث)، فالبرهان السابق أقيم على علاقيتين تصديقيتين، أما الأخير فأقيم على ثلاث علاقات، وتسمى بعلم المنطق مقدمات قياس كبرى، وصغرى، وهكذا يتعدّد البرهان المنطقي حتى يظهر في جملة واسعة من المقدمات التصديقية المتشابهة.

وكان سقراط وهو أحد فلاسفة اليونان القدماء (٣٩٩ ق.م)، من أوائل من وضع قواعد بناء المعرفة العقلية، على المعرفة الحسية، وذلك من خلال منهج الاستقراء، الذي به يتم تتبع جزئيات الأشياء تتبعاً حسياً، وصولاً إلى إدراك العقل لماهياتها وكمياتها، التي هي حقائقها اليقينية، حيث أظهر أن الحواس وإن كانت تخذعنا في الأعراض والصفات الجزئية، فإن وراء الحواس عقلاً يحصّ وينقد ويحلل ويركب ما تنقله إليه الحواس من إدراكات، فيميز بذلك بين الحق والباطل، والصواب والخطأ. كما بيّن أن وراء هذه الصفات الجزئية التي تنقلها لنا الحواس حقائق كلية يدركها العقل، ولا تتباين أو تتخالف فيها العقول، ومن ذلك على سبيل المثال: فإنّ القول لا تختلف في حقيقة الإنسان الكلية، وهي أنه حيوان ناطق، ومفكر^١، حيث

١- عزب، أد. عبد الله محيي أحمد، مقاصد علم المنطق بين القدماء والمحدثين، مجلة قطاع أصول الدين، جامعة الأزهر، العدد (١٧)، (٢٠٢٢)، (1927-1992)، ص (١٩٤٠-١٩٤١).

إننا نجده، بحقيقة الاستقراء الحسّي، يتكلم، يكتب، ويستنبط، ويؤلف، ويخترع، ويكتشف، وهذه كلها فرع التفكير.

ونستطيع القول بكل وضوح هنا: إن الاستقراء هو منهج اعتمده

العلماء المسلمون في بناء قواعد العلوم الإسلامية واللغوية المختلفة، قبل أن يطلعوا على كتابات فلاسفة اليونان، وهو منهج يعتمد النظر الحسّي سبيلا لبناء المعرفة، فقد وضعوا قواعد النحو والصرف، وقواعد القوافي الشعرية، واستخلصوا الأنماط والأساليب البلاغية في اللغة العربية، من خلال استقراءهم المعمق للسان العرب في الشعر والنثر والخطابة، وأضافوا إلى ذلك استقراءهم لسان القرآن الكريم، وألفاظ السنة النبوية، كما وضعوا أصول وقواعد الفقه باستقراء صور بناء الحكم الشرعي في خطاب القرآن الكريم وخطاب السنة النبوية، وقرروا ضوابط الاجتهاد الفقهي باستقراء صور اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، واجتهادات الصحابة، ومثل ذلك فعلوا في رسم قواعد باقي العلوم، ثم قاموا بعد اطلاعهم على علم المنطق اليوناني خاصة في بعده الأرسطي بتنقيح عمل منهج الاستقراء، وربطه بمنهج الاستنباط، في سياق ما يُعرف في علوم الاستدلال بالقياس البرهاني، الذي يبني نتائج المعرفة على مقدمات قياس تصديقية كبرى وصغرى متقابلة وصادقة، حيث من تقابلها تتولد نتائج معرفية حتمية.

وقبل انتشار القياس البرهاني المنطقي واستخدامه آلة في تنقيح

قواعد العلوم، كان علماء الفقه والأصول المسلمون، يضعون قواعد عمل القياس الأصولي، ويقررونه أصلا لاجتهاد الفقيه في استنباط الأحكام الفقهية للوقائع المستجدة، ومفاده أن نقول: هو حمل فرع على أصل في حكم شرعي لعل جامعة بينهما^١، أو نقول: هو مساواة فرع لأصل في علّة

١- انظر: المقدسي، موفق الدين ابن قدامة الحنبلي، روضة الناظر وجنة المناظر في

حكمه^١، وهذا يعني أن الفقيه المجتهد يقوم بتعدية الحكم الشرعي لمسألة ورد فيها نص، إلى مسألة لم يرد فيها نص، وذلك لعلّة مشتركة بينهما، حيث يدور الحكم الشرعي مع علته وجوداً وعدمًا، وحتى يتمكن الفقيه من فعل ذلك فإنه يقوم بجملة استقرّاءات، أولها: حكم الأصل واستخراج علقته، وثانيها: صفة الفرع، وثالثها: مطابقة صفة الفرع لصفة الأصل، ثم استنباط الحكم.

مثاله: استقرّاء حكم الخمر وأنها حرام، وهي أصل لورود النص بتحريمها، ثم استخراج علّة التحريم وأنها الإسكار، ثم استقرّاء صفة الفرع وهو النبيذ، وأنه مسكر، ثم مطابقة صفة الفرع لصفة الأصل في الإسكار، وتحقيق أن كل مسكر خمر، فالنبيذ خمر، والخمر حرام، وهو الحكم المستنبط، وهذه صورة من صور الاجتهاد الذي يقوم على استدلال نظري منضبط، عماده الاستقرّاء الحسّي، وقد أقره النبي صلى الله عليه وسلم في فقهاء صحابته، الذين يرسلهم إلى الأقاليم للقضاء بين الناس، أنهم يجتهدون رأيهم فيما لا نصّ فيه، ولا يؤلون في ذلك جهداً^٢.

=

أصول الفقه، (٢) ج، ط (٢)، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، بيروت: مؤسسة الريان، (٢٠٠٢)، ج (٢)، ص (١٤١).

١- انظر: ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان المالكي، المختصر في علم أصول الفقه، ط (١)، بيروت: دار المنهاج، (٢٠٢٣)، ص (٢٦١).

٢- أخرج الإمام أبو داود في سننه: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟"، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ: فَيَسْتَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا

والواقع أن منهج الاستقراء القائم على الحسّ، بإدامة النظر والعمق في الملاحظة والتجربة، هو منهج قرآني خالص، فكما مرّ سابقاً، فإن القرآن الكريم ينهى عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم، ويوجهه لتحمل مسؤولية بناء المعرفة العلمية على مدخلات سمعه وبصره، وقراءة عقله لها، فقال سبحانه: "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً" (الإسراء/٣٦)، وفي سياق سعي النفس البشرية لبناء حقائق الإيمان بالالوهية فإن القرآن الكريم يضع منهج الاستدلال بمظاهر الإعجاز في الخلق على وجود الخالق الحق سبحانه، في مقام علم اليقين، وهو مقام استدلال حسّي ونظر، عماده الاستقراء التام في ملاحظة آفاق السموات والأرض، وطبيعة النفس، قال تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت/٥٣)، وهذا إلى جانب آيات كثيرة، تدعو للسير في الأرض والنظر، وإرجاع البصر، مرة بعد مرة، وهو حقيقة الاستقراء.

أما التجربة الحسيّة وبناء النتائج عليها، فنجدها في مثل قوله تعالى بشأن إبطال دعوى المشركين بأن القرآن الكريم مفترى من عند محمد صلى الله عليه وسلم: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ" (هود/١٣-١٤)، والمعنى كما يورد الطبري في تفسيره: "يقول تعالى ذكره

يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ" (أبو داود السجستاني، السنن، ط (١)، تحقيق: صدقي العطار، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: ٣٥٩٢).

لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: كفاك حجةً على حقيقة ما أتيتهم به، ودلالةً على صحة نبوتك، هذا القرآن، من سائر الآيات غيره، إذ كانت الآيات إنما تكون لمن أعطيها دلالة على صدقه، لعجز جميع الخلق عن أن يأتوا بمثله، وهذا القرآن، جميع الخلق عَجَزَةٌ عن أن يأتوا بمثله، فإن هم قالوا: افتريته، أي: اختلقته، فقل لهم: يأتوا بعشر سور مثل هذا القرآن مفتريات، إن كان ما أتيتكم به من هذا القرآن مفترى، وليس بآية معجزة، فإنكم قومي، وأنتم من أهل لساني، وأنا رجل منكم، ومحال أن أقدر أخلق وحدي مائة وأربع عشرة سورة، ولا تقدروا بأجمعكم أن تفتروا وتختلفوا عشر سور مثلها، ولا سيما إذا استعنتم في ذلك بمن شئتم من الخلق، فإن أنتم لم تقدروا على أن تفتروا عشر سور مثله، فقد تبين لكم أنكم كذبتُم في قولكم: افتراه، وصحّت عندهم حقيقة ما أتيتكم به أنه من عند الله^١. فهذا برهان يقيني قائم على استقراء عماده التجربة التامة، حيث عجزهم في هذه التجربة عن الاتيان بمثل بعض سور القرآن الكريم، دليل قاطع على عجز محمد صلى الله عليه وسلم من باب أولى، لأنه منهم ويتكلم بلسانهم، وفي قومه من ينظم الشعر المقفى، ويسرد النثر المسجوع غير المقفى، ويتبارى في الخطابة، والنبى صلى الله عليه وسلم لم يفعل من ذلك شيئاً، فثبوت العجز، دليل على إعجاز القرآن الكريم، وإعجازه دليل أنه من عند الله، فاستوى بذلك برهان واستدلال نظري قاطع.

والجدير ذكره أنه ليس كل استدلال نظري قائم على الاستقراء يؤدي إلى معرفة يقينية بديهية، لأن الاستقراء منه التام والكامل، ومنه الفجُّ والناقص، وكذلك القياس في سياقه المنطقي، القائم على المقدمات

١- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، سورة هود، تفسير الآية

التصديقية الكبرى والصغرى، وبناء النتائج عليها، لأن عماد إقرار هذه المقدمات هو الاستقراء، فلا تكون مقدمات القياس يقينية إلا إذا بنيت على استقراء تام، وإذا بنيت على استقراء فجّ فقد تكون ظنية محتملة مرة، ومرة أخرى وهمية غير محتملة، ونتائج القياس دوما هي تبع لمقدماته، وهي لذلك تتوزع بين نتائج يقينية بديهية، ونتائج ظنية، وثالثة وهمية غير واقعية، فيصبح الإدراك المعرفي، منه اليقيني المطابق للواقع الذي منه تتكون البديهيات النظرية، ومنه الظني الراجح غير الجازم في موافقته الواقع، ومنه الوهمي المخالف للواقع، وقد يكون الإدراك مشكوكا فيه وهو ما يتساوى فيه احتمال الموافقة للواقع مع احتمال المخالفة له من غير رجحان^١، وهنا مجال واسع للعلماء المتخصصين في تمحيص صدق مقدمات الاستدلال التصديقية التي تستخدم في بناء النواتج المعرفية، واستنباط نواتج القياس، وتمييزها من عدم صدقها، لأن علم الأدلة ومنها (المنطق)، لا يتدخل غالبا في تمحيص ذلك، لأنه آلة، يتعامل مع بناء منظومات الاستدلال وفق مقدماته، لكن ما تراعيه علوم الاستدلال حتما هو متابعة صحة منظومة الاستدلال من فسادها، بحيث لا تقبل مطلقا الفساد فيها، لذلك فقد يكون الاستدلال المنطقي صحيحا في بنائه، كاذبا غير صادق في نتائجه، لأن صدق النتيجة فرع عن صدق المقدمات، وليس عن صحة بنية الاستدلال، كما قد يكون صحيحا في بنائه ظنيا في نتائجه، أما الصحيح الصادق الذي يوصل إلى اليقين، فهو الصحيح في بنائه الصادق والموافق للواقع في مقدماته.

١- انظر، الزايد، الوجيز في المنطق، مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنيا، ص (٣٩٩).

ويمكننا إعطاء أمثلة على تنوع الاستدلال النظري بين ذلك من وحي علم الكلام، فمثال الاستدلال الصحيح الكاذب: قول فرقة الجهمية: الصفة غير الموصوف، وصفات الله إما حادثة، وإما قديمة، فحدوثها يترتب عليه قيام الحوادث في ذات الله تعالى، وقدمها يترتب عليه تعدد القدماء، وكلاهما باطل، فالنتيجة الاستدلالية، هي عدم اتصاف الله بالصفات، فهذا استدلال منطقي صحيح، لكنه وهمي مخالف للواقع وكاذب، لأنه بني على مقدمة أولى استقرائية كاذبة وفجة غير تامة، فالصفة بالاستقراء التام ليست غير الموصوف، لأنها معنى وليست بذات، والمعنى لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بالموصوف، وجودها من وجود الموصوف، وقدمها من قدمه، وبقاؤها من بقائه، والله المثل الأعلى، فالصفة التي تقوم بالذوات الحادثة، متى انفكت عن الذات التي تقوم بها، تلاشت الصفة وبقيت الذات غير متصفة بها، فلا يوجد على الحقيقة تعدد بين الموصوف وصفاته^١، فإذا عُلم بطلان مقدمة الاستدلال الأولى انهارت بنية هذا الاستدلال وبطلت نتائجه، لكن الذي يحكم بهذا هو العالم المتخصص، وليس المنطق، الذي هو آلة غير متخصصة تركز على صحة أركان الاستدلال، دون صدق مقدماته.

أما مثال الاستدلال الصحيح الظني، فهو كقول المعتزلة: (الكلام في حقيقته حرف (لغة) وصوت، الحرف والصوت تعاقب وهيات حادثة، الكلام حادث، الله تعالى ليس محلاً للحوادث، نتيجة الاستدلال القياسي، الله غير متكلم^٢، فهذا استدلال صحيح في بنائه، لكنه ظني في نتائجه، لا يُبنى

١- انظر: النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٥) ج، ط (٨)، القاهرة: دار المعارف، لا ت، ج (١)، ص (٣٣٧-٣٣٨).

٢- انظر: الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر، الإشارة في علم الكلام، مصر: المكتبة الأزهرية، (٢٠٠٩)، ص (٢٠٧).

عليه اعتقاد، لأن شأن الاعتقاد أن يُبنى على اليقين القاطع دون سواه، والعامل في الحكم عليه بالظن، أنه بني على مقدمة قياس أولى ظنية، حيث إن الغالب في الكلام اشتماله على الحرف والصوت، وليس جميع الكلام، فالاستقراء هنا ناقص غير تام، إذ الكلام قد يكون بالإشارة وليس فيها حرف ولا صوت، وقد يكون بالكتابة وهي حرف دون صوت، وقد يتكلم الإنسان بلغة الجسد، وفي أنواع الخلق من يتكلم بالرقص، وبالروائح، وبالألوان، ناهيك عن لغة الإشارة للصم، كل ذلك يؤكد أن الاستقراء غير تام، لذلك مقدمته التصديقية (الكلام في حقيقته حرف وصوت)، ظنية غير يقينية، ونتيجته تبعا لذلك ظنية أيضا، غير أن الذي يحكم بهذا النقد هو العالم المتخصص في سياق علم الكلام، وليس المنطقي الذي يصوّب كما قلنا على صحة بنية الاستدلال ولا يتدخل في مدى صدق مقدماته.

وأما مثال الاستدلال الصحيح اليقيني الصادق، فهو كقول مدارس أهل السنة الكلامية: (الكلام) في حقيقته معنى مشتمل على الأمر والنهي والإخبار يقوم بالنفس، والكلام بهذا المعنى صفة كمال تنفي نقيضها من البُكم، والله تعالى متصف بكل كمال، فالله سبحانه متكلم^١.

١- انظر: الباقلاني، أبو بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص (١٤٩).

المبحث الثاني: ملامح من أثر علم المنطق بعلم الكلام الإسلامي

المطلب الأول: علماء الكلام وموقفهم من المنطق اليوناني واتصالهم به

ونقصد بعلم الكلام: علم الجدل والمناظرة الذي نشأ حول مسائل الاعتقاد، خاصة مسألة الألوهية، التي أول من خاض في قضاياها خوضاً عقلياً يُقارب من خلاله نظريات الفلسفات والأديان السابقة للإسلام، هم علماء الفرق الإسلامية، من قدرية، وجبرية، ومرجئة، وجهمية، ومعتزلة، وسالمية، وكرامية، وخلافها، التي نشأت في وقت مبكر جداً من ظهور الإسلام، في القرنين الأول والثاني الهجريين، فقد كان علماء السلف يطلقون على هؤلاء العلماء مصطلح (علماء الكلام)، ويحذرون من الخوض في مجادلات ومناظرات معهم، ويدعون إلى اجتنابهم والإعراض عنهم، ولمّا كان منهج الكلام الجدلي بصورته العامة عند أصحاب الفرق لا يقوم على إنكار النص القرآني، أو معارضته، وإنما يقوم على تقديسه مع تأويله تأويلاً عقلياً، فقد انتشرت هذه الفرق وأثّرت في العامة وفي عدد لا يستهان به من الخاصة، ولم ينجح منهج السلف بالإعراض عنها في الحدّ من انتشارها واتساع تأثيرها، حتى كادت تهدد صفاء الاعتقاد، وتذهب بحقائقه، فنشأت لذلك في القرن الثالث الهجري، المدارس الكلامية السنية، نشؤاً متأخراً عن الفرق، لأجل دحض شبهها بالجدل والبرهان العقلي، على قاعدة درء الكلام بالكلام، فكانت بواكير المدرسة الكلامية السنية الأولى، قد بدأت بالظهور على يد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري (٢٤٢هـ)، الذي وضع تصانيفه في الردّ على المعتزلة المعطلين للصفات، وعلى المجسمة المشبهين لها، وفي قواعد إثبات الصفات، وإثبات القضاء والقدر، وخلق أفعال العباد، بالأدلة العقلية إلى جانب النصوص، وقد لقيت طريقته الكلامية في تفنيد شبه الفرق والرد عليها استحسان عدد من كبار علماء عصره كالحارث بن أسد المحاسبي البصري البغدادي (٢٤٣هـ)، وكأبي

العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي (٢٧٦هـ)، أحد أبرز فقهاء الشافعية، الذين تلقوا هذه الطريقة وطوروها في مجادلة الفرق، فارتسمت بذلك قواعد هذه المدرسة الكلامية السنية، التي عُرفت بالمدرسة الكلابية^١.

وسرعان ما سرت الطريقة الكلامية للمدرسة الكلابية في فقهاء الشافعية، لتأثير الفقيه الشافعي المتكلم أبو العباس القلانسي فيهم، فقد كان شيخا من شيوخ المذهب الكبار، حتى ظهر بعده أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الشافعي (٣٢٤هـ)، وتوسع في طرق الجدل والكلام، وأخرج التصانيف الكثيرة في نقد أقوال وأصول الفرق، وإثبات عقائد السلف وأهل الحديث بالكلام، فانتشرت تصانيفه، ولقيت قبولا واستحسانا زائدا، حتى باتت طريقة الكلام عند علماء الشافعية تنسب إليه، وذابت بذلك المدرسة الكلابية من وقته بالمدرسة الأشعرية، التي عُرفت في كتب التاريخ والطبقات بمدرسة متكلمة أهل الحديث، كما يذكر أبو المعين النسفي الحنفي الماتريدي في كتابه (تبصرة الأدلة في أصول الدين)^٢.

وفي مقابل طريقة أهل الحديث الكلامية من الشافعية، كانت ترتسم معالم طريقة كلامية سنية أخرى، هي طريقة أهل الرأي على يد فقهاء الحنفية، الذين واجهوا بطريقتهم هذه أقوال الفرق، خاصة المعتزلة المعطلة،

١- انظر، النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج (١)، ص (٢٦٥ - ٢٧٨ - ٢٨٤). وانظر: الذهبي، شمس الدين محمد، سير أعلام النبلاء، (٢٥) ج، ط (٣)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ج (١١)، ترجمة (عبد الله بن سعيد بن كلاب).

٢- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، (٢) ج، ط (١)، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٠، ج (١)، ص (٢٨-٤٢).

والكرامية المشبهة، منهم، وذلك لكون معظم علماء هاتين الفرقتين من الأحناف، لانتشارهما الواسع في بلاد العَجَم، حيث انتشر المذهب الحنفي، وتعود أصول طريقة أهل الرأي الكلامية في الأساس إلى الإمام أبي حنيفة النعمان (١٥٠هـ)، إمام المذهب، الذي كان في بداية اشتغاله بالعلم يهتم اهتماماً واسعاً في مناظرة أصحاب الفرق الكلامية، وكتب في ذلك عدة رسائل، تُعدُّ من أهم كتابات علماء أهل السنة الأوائل في مجادلة علماء الفرق الكلامية، منها: (الفقه الأكبر)، و(الفقه الأبسط)، و(الوصية)، و(العالم والمتعلم)، التي جمعها وشرحها كمال الدين البياضي الحنفي الماتريدي (١٠٩٨هـ)، في كتابه (إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان)^١، ثم ترك أبو حنيفة هذا العلم وانكب على الاشتغال بعلم الفقه لكونه وجده أنفع وأجدى بالبحث والطلب، ثم ظهر في علماء الأحناف بعد نحو مائة عام من وفاة أبي حنيفة، من يُجدد أصول الطريقة الكلامية لأبي حنيفة، ويتوسع في إيراد صور الجدل والمناظرة فيها، وهو أبو منصور محمد بن محمد السمرقندي الماتريدي الحنفي (٣٣٣هـ)، الذي صنَّف الكثير من التصانيف في إثبات العقائد ودفع شبه الفرق عنها بالطريقة الكلامية الجدلية، من أبرزها: (كتاب التوحيد)^٢، و(رد الأصول الخمسة للمعتزلة)، و(الرد على أصول وفروع القرامطة)، و(بيان وهم المعتزلة)، وكتابه الضخم (تأويلات أهل السنة)^٣، وهو كتاب في تفسير وتأويل القرآن كامل،

١- مصدر سابق.

٢- الماتريدي، أبو منصور محمد السمرقندي، كتاب التوحيد، ط (١)، تحقيق: د. عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٦).

٣- الماتريدي، أبو منصور محمد السمرقندي، تأويلات أهل السنة، (١٠ ج)، ط (١)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٥).

بالإضافة إلى كتابه (الجدل)، وكان في جميع هذه الكتابات بارعا في التصنيف، ذكيا في إيراد الحجج، حتى سرت طريقته الكلامية في سائر فقهاء الأحناف ومتكلميهم، فنسبت طريقتهم الكلامية إليه، وسميت بـ (الماتريدية)، بعد أن كانت تُعرف بطريقة أهل الرأي، وقد ذكر أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري (٤٢٩هـ)، في كتاب (أصول الدين)، طريقة المتكلمين من أهل الحديث، وطريقة المتكلمين من أهل الرأي، ويقصد بالأولى المدرسة الأشعرية، وبالثانية المدرسة الماتريدية، بقوله عقب سرده الأصول الخمسة عشر لعقائد أهل السنة والجماعة: "فهذه جملة أصول الدين على قواعد فريقَي الرأي والحديث، دون من يشترى لهو الحديث"^١.

وحديثنا في هذا المحور عن علاقة علم المنطق بعلم الكلام، هو الذي دفعنا لنقدم له بالحديث عن أهم مدارس أهل السنة والجماعة الكلامية، من (الكلابية)، و(الأشعرية)، و(الماتريدية)، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن ثمة مدرسة في العقائد عند أهل السنة والجماعة متميزة عن المدارس الكلامية السنية، هي مدرسة (أهل الأثر)، وواضع قواعدها في المناظرة على منهج (حدثنا)، و(أنبأنا)، و(أخبرنا)، الإمام أحمد بن حنبل البغدادي (٢٤١هـ)، إمام المذهب الحنبلي، وقد تعاصر مع عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري المتكلم، فكانا يجادلان ويناظران علماء الفرق الكلامية، بالشبهات نفسها التي يثيرونها، وإنما بمنهجين مختلفين، الأول بمنهج الرواية (حدثنا)، والثاني بمنهج الجدل القائم على الاستدلال النظري، ومقارنة

١- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، ط (٣)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١، ص (٢).

الحجة بالحجة، إلى جانب الرواية، ولمرجعية مدرسة (أهل الأثر)، فقد كان غالب انتشارها في الحنابلة.

أما علماء المالكية، فقد انتشرت فيهم الطريقة الكلامية الأشعرية، وذلك عن طريق الإمام أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري البغدادي (٤٠٣هـ)، الفقيه الأصولي المالكي الذي انتهت إليه رئاسة المالكية في وقته، فقد كان إلى جانب الفقه والأصول بارعا في الجدل والكلام، وقد أخذه عن تلامذة أبي الحسن الأشعري الكبار، حتى انتهت إليه رئاسة المذهب، فأصبح رأسا في المالكية والأشعرية، يذكر الذهبي: أن الإمام أبا بكر ابن الباقلاني الأشعري كان ببغداد يناظر عن السنة وطريقة الحديث بالجدل والبرهان، وبالحضور رؤوس المعتزلة، والقدرية، وألوان البدع، ولهم يومها صولة وظهور بالدولة البويهية^١، ثم عن الإمام الباقلاني أخذ كبار العلماء منهجه الفقهي والأصولي على الطريقة المالكية، ومنهجه الكلامي على الطريقة الأشعرية، وكان من أبرزهم الحافظ أبو ذر الهروي عبد بن أحمد بن السماك الخراساني المالكي (٤٣٥هـ)، صاحب التصانيف المشهورة، وذلك أن أبا ذر الهروي في تطوافه الكثير على العلماء والمحدثين دخل بغداد لحضور مجلس المحدث الحافظ أبي الحسن الدارقطني (٣٨٥هـ)، إمام السنة في عصره، فوجده يثني على الشيخ أبي بكر ابن الباقلاني المالكي الأشعري المتكلم، ويذكر من حسن طريقته في الذب عن الدين في وجه الفرق، فجعل أبو ذر يتردد إليه ويكثر السماع منه حتى أخذ عنه فقه مذهب مالك والطريقة الأشعرية الكلامية، فجمع بذلك بين الحديث

١- انظر: الذهبي، محمد شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج (١٧)، ص (٥٥٨).

والمالكية والأشعرية، وبرع فيها جميعاً وصنف التصانيف الكثيرة، وكان من بين ما صنفه في العقائد، كتابه (الأسماء والصفات).^١

ثم إن الحافظ أبا ذر الهروي ارتحل إلى الحرم المكي مجاوراً وجلس في مشيخته يحدث الناس بالصحيح وبما لديه من علو الإسناد، فأقبل عليه محدثو الأقطار يطلبون الإجازة والسماع، خاصة فقهاء المالكية من المغرب والأندلس، أمثال الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف المالكي الباجي (٤٧٤هـ)، والحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد القيسي الإشبيلي (٤٦٩هـ)، والحافظ أبي محمد حجاج بن القاسم الأندلسي (٤٨١هـ)، كلهم حدثوا عنه بالصحيح واعتمده أهل المغرب بروايته، وعن أبي ذر الهروي أخذ هؤلاء الحفاظ طريقة أبي الحسن الأشعري الكلامية، ونشروها في المغرب والأندلس حتى قُبِلت وعمت هناك^٢، إلا أن أبا الوليد الباجي الأندلسي، الذي لازم أبا ذر الهروي طويلاً وخدمه وأكثر عنه لم يكتف به، وإنما رحل إلى العراق، والتقى فيه الكبار وجمع عنهم الحديث والفقه والكلام وبرع في ذلك كله، وأقام سنة بالموصل على القاضي أبي جعفر السمناني الحنفي (٤٤٤هـ)، المتكلم على الطريقة الأشعرية، صاحب أبي بكر ابن الباقلاني وأخذ عنه الكلام وتعمق فيه، ثم رحل بعد ذلك إلى الشام وأكثر عن شيوخها، وأحاط في رحلاته الطويلة باختلاف الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، فلما عاد إلى بلاده بدأ بالتأليف والتحديث، ووفق في ذلك كله حتى أقبل عليه الناس، ومن كتبه المهمة: (المنتقى في الفقه)، و(المعاني في شرح الموطأ)، و(الاستيفاء في الفقه)، و(السراج في الخلاف)، و(الجرح والتعديل)، و(الإشارة في أصول الفقه)، و(التسديد في التوحيد)، وهو كتابه

١- انظر: المصدر نفسه، ج (١٧)، ص (٥٥٤).

٢- انظر: المصدر السابق، ج (١٧)، ص (٥٥٤)، وج (١٨)، ص (٧ - ٣٨٩).

في الاعتقاد^١، ومن يومه لا تكاد تجد مالكيًا في المغرب إلا وهو في الغالب أشعري، وكان قبله المحدث أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي المالكي (٤٢٩هـ)، قد كتب كتاباً في (الصفات)، وفي (الدليل إلى معرفة الجليل)، على منهج أهل الأثر، وقد غالى فيهما بالإثبات، كما يذكر الذهبي في سيره^٢، إلا أن طريقته فيهم لم تنتشر.

أما عن موقف متقدمي المتكلمين وتأخيرهم من المنطق: فقد رصد المستشرق الألماني (جوزيف فان إس) من خلال مقال له نُشر سنة (١٩٦٧) تحت عنوان (البنية المنطقية لعلم الكلام) (Structure of Islamic Theology) علاقة: علم الكلام بالمنطق، فقد قارب علم الكلام مقارنة منطقية، حيث مهد لبحثه بسؤال مهم: هل وظّف المتكلمون المنطق في استدلالاتهم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو ذلك المنطق؟ هل هو المنطق المعروف في سياق الفكر اليوناني والأرسطي، أو يتعلق الأمر بمنطق مختلف؟ وينبه (جوزيف فان إس) إلى ضرورة الحذر من التباس مصطلح (منطق) عند المتكلمين، فإذا كان بعضهم يذكر كلمة (منطق)، فإنه لا يقصد بها ما يفهمه الفيلسوف، فعلماء الكلام وكذلك علماء الأصول قد وظفوه في استدلالاتهم، ولكن لا يتعلق الأمر بالمنطق الأرسطي المتعارف عليه، ويضيف أن المتكلمين كغيرهم من علماء المسلمين قد فضّلوا استخدام كلمات من قبيل (آداب الكلام) و(آداب الجدل) عوض كلمة (المنطق) رغبة منهم في التميّز عن الفلاسفة، وقد اجتهد (جوزيف فان إس) في تقديم بعض التفسيرات لاختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي، ومن أهم التفسيرات التي قدمها أن المتكلمين لم يكن لديهم الوقت

١- انظر: المصدر السابق، ج (١٨)، ص (٥٣٥).

٢- انظر: المصدر السابق، ج (١٧)، ص (٥٦٩).

الكافي لبلورة منظومة استدلالية منسقة، وذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى خوض مناظرات مع المتكلمين النصارى واليهود والثنية المجوس على وجه السرعة، وهذا ما يفسر في نظره التطور السريع لعلم الكلام^١.

وحتى يكون هذا التوصيف أكثر دقة، مع أهميته، فتصويبه بالقول: إنه ينطبق على علماء الكلام الأوائل، وإلى حد ما الأواسط داخل المدارس الكلامية السنية، وأقل من ذلك على المتأخرين منهم، فالمقدمون من متكلمي أهل السنة كانوا قد بدأوا ببلورة منظومات استدلالية منسقة من داخل النسق الفكري للتصورات العقيدية التي قررها علماء السلف من المحدثين والفقهاء داخل منظومة أهل السنة، من خلال مناظراتهم مع علماء الفرق، وأصحاب التيارات الدينية والفلسفية المنتشرة وقتها، وكانوا في مناظراتهم وكتاباتهم يتمايزون عن صور المنطق اليوناني الأرسطي، وذلك لسببين:

الأول: أن مصطلح (الجدل الحسن)، وهو منطق علمي رصين، يهدف إلى بناء مناهج استدلال نظري متسقة في بُعدها الفكري الإنساني، وليس بالضرورة الأرسطي، إنما يروونه بالدرجة الأساس مصطلحا قرآنيا، في قوله تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن" (العنكبوت/٤٦)، وقوله: "وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل/١٢٥)، والقرآن الكريم نفسه مليء بمجادلة ومناظرة أصحاب العقائد المخالفة، وبعضها ورد على لسان الأنبياء في مجادلاتهم لأقوامهم، منها على سبيل المثال مناظرات إبراهيم عليه السلام، التي وصفها القرآن الكريم بالحجة الدامغة، في قوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا

١- مدراري، يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم، سلطنة عُمان، (2018)، ص (٣٥٥-٣٥٦).

آتيناهما إبراهيم على قومه ﴿(الأنعام/٨٣)﴾، حيث يُعتبر إبراهيم قبل (أرسطو) بألف سنة ونيف بحقٍّ واضح أصول الاستدلال النظري القائم على الاستقراء الحسِّي، وبناء النتائج على المقدمات التصديقية الاستقرائية، بما آتاه الله إياه من الحكمة، فقد استدل بالتَّغْيِير على الحدوث، وبالحدوث على ضرورة وجود المحدث، أشار إليه قوله تعالى: ﴿وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ ﴿(الأنعام/٧٥)﴾، والرؤية هنا المعمقة، وهي استقراء تام قائم على ملاحظة تامة، ﴿فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ ﴿(الأنعام/٧٦)﴾، فنجد هنا بفكره النظري القائم على المشاهدة الحسِّيَّة، يقول: المتغير حادث، والكواكب التي تعبدونها متغيرة، إذا فهي حادثة، وكل حادث لا بد له من مُحدث خارج عنه، فالكواكب لها مُحدث خارج عنها، وأنا أدعي أن المُحدث لها هو الله تعالى الخالق، وهذه حجة نظرية بالغة، فأمثال هذه الصور من الجدل المبنوثة في القرآن كانت المحفز والمحرك الأساس لعلماء الكلام الأوائل من مدارس أهل السنة لصياغة منظومات استدلالية نظرية مشابهة تحت أسماء ومصطلحات: (الجدل، والمناظرة، ومحك النظر)، ليعطوا قواعد الاستدلال النظري بُعداً إسلامياً بعيداً عن المنطق ببعده اليوناني، أو بعبارة أصح: أكثر تمايزاً عنه، قبل أن ينفثوا على هذا المنطق ويفيدوا منه في تنقيح استدلالاتهم وأقيستهم النظرية، لذلك كما أشرنا في مقدمة هذا البحث، فقد ظهرت كتابات كثيرة على أيدي علماء الكلام الأوائل، والأواسط، في تقعيد وتحقيق منهج الاستدلال النظري الإسلامي، تحت اسم (الجدل) باعتباره مصطلحاً قرآنياً.

فقد كتب أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) كما بينا سابقاً، كتاباً أطلق عليه اسم (شرح أدب الجدل)، وأبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)،

كتابه (المعونة في الجدل)، وأبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج)، وأبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ) كتابه (الكافية في الجدل)، وكلهم من متكلمي المدرسة الأشعرية، ثم أتى أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، بعدهم، وكتب كتبه: (محك النظر)، و(لباب النظر)، و(مأخذ الخلاف)، و(تحصين المآخذ)، و(كتاب المبادئ والغايات)، كلها كما يذكر في كتابه (معيار العلم في المنطق)، كتبها في طرق وأصول المناظرة^١، ثم أتى بعده أحد أهم علماء الحنابلة وهو أبو الوفاء ابن عقيل (٥١٣هـ) فكتب كتابه (الجدل على طريقة الفقهاء)، ثم فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ)، الذي كتب كتابيه: (الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل)، و(الطريقة في الجدل)، وهي بمجملها تهدف إلى إثبات استقلالية هذا العلم وتمايزه عن المنطق اليوناني، دون إغفال بعض التأثير.

الثاني: أنه يُخطئ من يظن أن الاستدلال القياسي الأرسطي، وحتى سائر الفكر الفلسفي اليوناني، كان غائبا عن العالم الإسلامي في نشأته الأولى، وعن علماء المسلمين الأوائل، بل هذا الفكر ومنه المنطق الأرسطي، كان موجودا بقوة في بلاد الشام لدى مدارس السريان التي جمعت بين الفلسفة اليونانية والعقائد المسيحية والثنوية المجوسية بحكم الخلطة، وتعاقب الدول الحاكمة لإقليم الشام، بين الفرس المجوس، والدولة المقدونية اليونانية، والرومان، والأمر نفسه حصل في المدارس القبطية المصرية بفعل تعاقب هذه الدول على حكم مصر، فهذا الفكر الفلسفي اليوناني كان موجودا ومنتشرا بقوة في المنطقة قبل دخول الإسلام إليها، لكن الذي حصل هو أنه برزت آثاره أول الأمر في مدارس الفرق الكلامية من (المرجئة)، و(الجبرية)، و(القدرية)، و(الجهمية)، و(المعتزلة)، و(السالمية)،

١- الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص (٢٧).

و(الكرامية)، وخلافها، وهذه المدارس بنت منظوماتها الاستدلالية لإثبات عقائدها وأفكارها على المنطق اليوناني، خاصة الأرسطي منه، فكان ميل علماء الكلام الأوائل من أهل السنة عن هذا المنطق مقصوداً لتحقيق التمايز عنه، ثم لما غلب هذا الفكر المنطقي لدى الفرق الكلامية، وانتشر، وظهر علماؤها بكتاباتهم ومناظراتهم، وأدركت لها دولا تؤيدها وتتاصرهما، وجد علماء المدارس الكلامية السنية أنه لا مناص من إدخال قواعد علم المنطق في كتاباتهم ومناظراتهم لدفع الحجة بالحجة المماثلة، والبرهان بالبرهان الموافق، على قاعدة خاطبوا الناس بما يعرفون، فدخل بعد ذلك هذا العلم في كتابات الطبقة الرابعة والخامسة وما بعدهما منهم، ونقّحوه وطوروه، حتى بات مستساغاً ومُسَلِّماً في كثير من المسائل، وهو ليس خطأً بالمجمل، وإنما يمكن اعتباره توظيفاً جيداً لعلم المنطق اليوناني، يُضاف إلى علمي الجدل والمناظرة الإسلاميين، باعتبار أن كل هذه العلوم إنما هي من علوم الآلة المساندة لنشأة العلوم وتنقيحها، والاستدلال لها، ولا تدخل في بنيتها المعرفية التخصصية.

المطلب الثاني: نماذج وتطبيقات من أثر علم المنطق بعلم الكلام الإسلامي

وسنذكر هنا بعض النماذج من تأثر المنظومات الاستدلالية المتأخرة في علم الكلام بالمنطق اليوناني عامة، والأرسطي على وجه الخصوص، وذلك بعد انفتاح المدارس الكلامية السنية على هذا العلم وتنقيحه والإفادة منه، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ١- تقسيم العلم إلى ضروري ونظري، وقد توسعنا في ذكر تطبيقاتهما في المبحث الأول من هذا البحث، فلا داعي لإعادة ذكرها.
- ٢- مسألة الحدّ وبنائه على الاستقراء: وقد وضع هذه المسألة الفيلسوف اليوناني (سقراط)، في مناظراته المشهورة مع (الفسطاطيين)^١، الذين كانوا يعمدون في مناظراتهم إلى إشاعة الشك وإنكار وجود الحقائق، وإلى المغالطات اللفظية عن طريق الجدل العقيم، فقرر منهجه الذي أكد فيه وجود الحقائق، وأن لكل شيء ماهية هي حقيقته، وأن العقل يصل إلى إدراك هذه الماهيات عن طريق إدامة النظر في المحسوسات، وتتبعها بالاستقراء الحسي التام، ويضع الحدود لها التي تبين حقائقها،

١- السفسطة مذهب يوناني قديم قائم على القول بنسبية المعرفة، والشك في الحقائق، ويبنى السفسطائيون استدلالاتهم في الأصل على الخداع والمغالطات اللفظية، وذلك لأنهم يزعمون أن كل شيء قائم على الوهم ولا توجد حقيقة ثابتة، فما يراه كل إنسان حقيقة فهو حقيقة، لذلك فالحقيقة نسبية وتتنوع بحسب نظر كل شخص، والحقائق عندهم متغيرة تبعاً لتغير نظر أصحابها، ولأنها متغيرة فهي لا يمكن إدراكها في نفس الأمر، وإنما جميع الإدراكات هي أوهام، وهذا يدفع للشك في المدركات، وشعارهم في ذلك هو: أننا شاكون، وشاكون في أننا شاكون. (انظر: سفسطة

وتميزها عن غيرها^١، ومع دقة هذا المنهج المعرفي من (سقراط)، في إقرار حقائق الأشياء، وعدم الشك فيها، إلا أننا لا يمكن اعتبار هذا المنهج مما تفرد فلاسفة اليونان في إقراره، وإنما عُرف كذلك لدى العلماء المسلمين أثناء بنائهم منظومات العلوم المختلفة وتمييز قواعدها، والتفريق بين خصائصها وصورها المختلفة، ضمن مصطلح (التعريفات)^٢، و (اصطلاحات العلوم)^٣، وهما بمعنى (الحد).

ونستطيع أن نستدل لدور العلماء المسلمين الأوائل في صياغة تعريفات مرتكزات العلوم واصطلاحاتها، أثناء وضعهم بنية العلوم المختلفة، بما قدمه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، من خلال كتابه (الرسالة)، الذي يعتبر اللبنة الأولى في بناء علم (أصول الفقه)، يقول فخر الدين الرازي: "كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، فاستتب الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً، يُرجع إليه في معرفة أدلة الشرع"^٤، وبالاتفاق فإن هذا القانون الكلي في معرفة أدلة الشرع، وتمييز مستوياتها، وإفادتها، وما يعتبر منها دليلاً، وما

١- انظر: عزب، أد. عبد الله محيي أحمد، مقاصد علم المنطق بين القدماء والمحدثين، (١٩٤٠-١٩٤١).

٢- انظر على سبيل المثال: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط (١)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٨٣).

٣- انظر على سبيل المثال: التهانوي، محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢) ج، ط (١)، تحقيق: د. علي دحروج وآخرون، بيروت: كتبة لبنان ناشرون، (١٩٩٦).

٤- الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، ط (١)، تحقيق: أحمد السقا، بيروت: دار الجيل، (١٤١٣هـ)، ص (١٤٦).

لا يعتبر، ما كان ليتم لولا صياغة جملة من التعريفات لها ووصفها بأدق الأوصاف، وبالاتفاق أيضا فإن الإمام الشافعي ما كان له ليطلع على منهج (سقراط) ولا منهج تلامذته من بعده، في حدّهم الحدود بحال، وفي قصة تأليف الشافعي لكتابه (الرسالة) ما يثبت ذلك، فقد أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي (١٩٨هـ)، إلى الشافعي يستكتبه في وضع كتاب يبيّن فيه جملة من قضايا المنهج في الأدلة وأوجه الاستدلال، فاستجاب لهذا الطلب، ووضع كتابه (الرسالة)، الذي ابتكر فيه منهج علم (أصول الفقه)^١.

وحتى بعد اطلاع العلماء المسلمين في القرون المتوسطة والمتأخرة على مفاهيم (الحدّ)، و(الماهية)، لدى فلاسفة اليونان، وضمن قواعد علم المنطق وتحليلاته التي وضعها أرسطو بعد أستاذه أفلاطون، وأستاذ أفلاطون سقراط، فإن هؤلاء العلماء لم يكتفوا بما وقفوا عليه في كتابات اليونان، وإنما نقحوه وطوروه، كما فعل الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، في تنقيحه مفاهيم الحد، حيث يقول: إن الحدّ إنما يُذكر جواباً عن سؤال، وقد يكون السؤال الموجّه بلفظ (هل)، وهو لفظ يتطلب إجابة تضع حدّاً وماهية لأصل وجود الشيء، أو لحاله وصفته، وقد يكون السؤال عن الحدّ بلفظ (ما)، ويطلق على ثلاثة أوجه:

الأول: الحدّ اللفظي: وهو أن يُطلب به شرح اللفظ دون تجاوز له، كأن يقول السائل بشأن سائل مائع يراه في إناء: ما هذا السائل؟ فيُقال له: هذا خمّر.

١- الحارثي، وائل بن سلطان، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (٢٠١٠)، ص (٢٧٦).

الثاني: الحدّ الرسمي: وهو أن يُطلب به تمييز ماهيته عن غيرها بذكر صفاته وأعراضه، فيقال: خمرٌ، وهو السائل المائع الذي يقذف بالزبد، ثم يتحول إلى الحموضة، ويُحفظ في أوعية الدنّ، وهي براميل لحفظ الخمر والخلّ.

الثالث: الحدّ الحقيقي الذاتي: وهو أن يُطلب به وصف ماهية الشيء وحقيقة ذاته، فيقال: الخمرُ، هو شراب مسكرٌ معتصرٌ من العنب، حيث لا يدخل في جواب ماهية الشيء إلا الحدّ الحقيقي الذاتي، وهو ينقسم إلى حدٍّ عام، ويُسمى جنساً، كقولنا: (جسم)، وإلى حدٍّ خاص، ويُسمى نوعاً، كقولنا (إنسان)، وفي اصطلاح المنطقيين، إذا لم يكن للحدّ الذاتي العام ما هو أعم منه، سُمي: جنس الأجناس، وإذا لم يكن للحدّ الذاتي الخاص ما هو أخص منه، سُمي: نوع الأنواع، وذلك كقولهم: الجسم ينقسم إلى نامٍ، وغير نامٍ، والنامي ينقسم إلى حيوان، وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان، وإلى غير عاقل، وعلى هذا فيكون الجسم جنس الأجناس، والنامي وغير النامي يكون جنساً، وأما الحيوان وغير الحيوان فيكونان نوعاً، والحيوان العاقل وهو الإنسان فيكون نوع الأنواع، يقول الغزالي: ولنا أن نصالح المنطقيين على هذا الاصطلاح الأخير، فلا ضير فيه، فإنه كالمستعمل أيضاً في علومنا^١، ويمكننا هنا أن نلاحظ بوضوح تمايز علماء المسلمين في صياغاتهم منظومات الحدّ والتعريف عن فلاسفة اليونان، وانفتاحهم على مناهجهم وتنقيحها وتطويرها إلى جانب نقدها.

ثم يتابع الغزالي حديثه عن طبيعة الحدّ بقوله: ثم قد يكون السؤال عن الحدّ بلفظ (لَمْ)، وهو سؤال عن العلة، وقد يكون بلفظ (أَيّ)، وهو ما يتطلب

١- انظر: الغزالي، أبو حامد، محك النظر، ط (١)، بيروت: دار المنهاج، (٢٠١٦)، ص (١٧٩-١٨٣).

تميز جملة الشيء عما اختلط به، كقولنا: الشجر هو جسم نامٍ، بتمييزه عن الجسم غير النامي^١.

٣- استحالة اجتماع النقيضين في محل واحد، واستحالة خلو المحل عن واحد منهما: حيث وجود أحدهما يقتضي نفي الآخر، ونفي أحدهما يقتض وجود الآخر، ومثال النقيضين المتقابلين: الوجود والعدم، فالشيء إمام موجود، وإما معدوم، فلا يصح أن يكون الشيء موجوداً، ومعدوماً في الآن عينه، كما لا يصح أن يكون لا موجود ولا معدوم في آنٍ، أو نقول: لا يصح أن يكون موجوداً ولا موجود في آنٍ، كما لا يصح أن يكون لا موجود ولا لا موجود في آنٍ، ومثله: تقابل النقيضين: القدم والحدوث، فالشيء إما قديم، وإما حادث، فلا يصح أن يكون قديماً وحادثاً في آنٍ، كما لا يصح أن يكون لا قديماً، ولا حادثاً، في آنٍ، وقد بنى علماء الكلام على هذا استدلالهم لإثبات الألوهية ومبدأ الخلق، فالعالم إمام قديم، وإما حادث، وقدمه باطل مُحال، لعدم استغنائه عن الأعراض، وهي ما تعرض فيه من الصفات ثم تزول، كاحتياجه على سبيل المثال: إلى الطاقة، وهي متغيرة ومتبدلة، إذ تتبدد وتلاشى ثم تعود فتبدأ من جديد، وهذا حدوث، فإذا ثبت قيام الحوادث بالعالم وافقاره لها، ثبت أنه حادث، وثبوت حدوثه، يعني بالضرورة العقلية وبالبداهة النظرية الحسية، استحالة قدمه، لاستحالة اجتماع النقيضين، ثم حدوث العالم يقتضي بالقانون العلي المطرد وجود المُحدث الخالق، وهذا وجه من وجوه إثبات الألوهية في الاستدلال الكلامي المنطقي.

٤- بطلان التسلسل: وهو من الضرورات العقلية التي يثبتها علم المنطق بدون احتياج إلى إعمال استدلال نظري قائم على الاستقراء الحسي،

١- انظر: المصدر نفسه، ص (١٨١).

لحضورها بداهة بالعقل الضروري، وقد بنى علماء الكلام كما الفلاسفة على هذه الضرورة القطع والجزم بوجود (القديم)^١، الذي منه بدأ العالم، إذ يستحيل تسلسل الموجودات في الماضي عن بعضها إلى ما لا نهاية، فلا بد في عملية الاسترداد التاريخي نحو الماضي السحيق أن يضيق الكون حتى يصل إلى قديم، ليس له بداية، ولا مؤثر في وجوده، إذ لا يسبقه شيء، وعندما نقول: إن هذا يثبت بالضرورة العقلية، فإن العقل يصل إلى الجزم به عن طريق قوة التصديق، وليس قوة التصور، لأن التصور العقلي فرع عن المشاهدة، أو إدراك المثال، وليس لهذا القديم مثال يدرك به، ولم يشاهد من قبل العقول النازرة لكونها حادثة وهو قديم، فاقترض ذلك أن يكون الحزم بوجوده من طريق التصديق، وهو قوة عقلية يحقق علم المنطق وجودها، باعتبارها فرعاً عن البرهان الاستدلالي اليقيني، بينما التصور فرع عن المشاهدة، أو إدراك المثال، وهذا قدر من التحقيق يعطي البرهان الاستدلالي قوة، ويميزه عن سواء من الظنون، إلا أن الذي حصل لدى الفلاسفة والعلماء الذين خاضوا في نظرية المعرفة، بعد التقائهم على ضرورة وجود القديم، أنهم اختلفوا في صفاته، وفي تحديد نشأة الكون من خلاله، فانقسمت نظرياتهم وتنوعت، وكثير منها بُني على أوهام وظنون، ثم يأتي علم الكلام ليحزم أن العلاقة بين القديم والعالم الحادث هو علاقة خالق بمخلوق، وأن نشأة الكون قد حصلت حصراً بمبدأ الخلق، حيث الاستقراء الحسي التام

١- انظر: الجسر، محمد نديم، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، وقد أثبت في كتابه إجماع جميع الفلاسفة في القديم والوسيط والحديث على وجود القديم، وذلك في بحثهم عن الحقيقة، وبناء نظرية المعرفة، لكنهم لم يهتدوا بالضرورة إلى مبدأ الخلق، ولا إلى صفات الخالق، وفق ما أرشد إليه الدين الحنيف.

يقضي بذلك من خلال تتبع مظاهر الإعجاز والإحكام والتجانس في الخلق، إلى جانب النظام الكوني القائم على قوانين فيزيائية ثابتة ومطرودة، قال تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت/٥٣)، وقال: "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدا الخلق" (العنكبوت/٢٠).

يذكر التفتازاني في (شرح العقائد النسفية): أن من أدلة بطلان التسلسل، هو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية، لاحتاجت إلى علّة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها، ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه، فكون الشيء علّة لنفسه مستحيل، لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، بضرورة تقدم العلّة على معلولها، وكذا يستحيل كون بعض السلسلة علة لبعضها، أو لمجموعها، لأن هذا البعض داخل في المجموع، وهو عود على بدء في كون الشيء علة لنفسه، وهو باطل، فاقضى ذلك بالضرورة كون علّة الشيء خارجة عنه، متقدمة عليه، فتكون واجبا غير مسلسل عن شيء، فتقطع بذلك السلسلة^١، ومن خلال هذا النسق الكلامي يثبت علماء الكلام ضرورة وجود القديم الواجب الذي لا يتصور العقل عدمه، وهو غير حادث، بل وجوده ذاتي قديم ومطلق، وهو الله تعالى الخالق، وكما نرى فتأثير مبادئ علم المنطق في هذه الصياغة واضح لا مرية فيه.

٥- بطلان الدور، وهو قريب من بطلان التسلسل، لذلك اقتضت بطلانه الضرورات العقلية، وهو أن ترتب وجود شيئين على بعضهما، بحيث يكون وجود كل واحد منهما علة في ابتداء وجود الآخر، ومثاله: أن الدجاجة علة في وجود البيضة، والبيضة علة في وجود الدجاجة، إذ من

١- انظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود، شرح العقائد النسفية، ط (٢)، تحقيق: عبد السلام شنار، دمشق: دار الدقاق، (٢٠٢٢)، ص (٧٣-٧٤).

المستحيل العقلي أن يبقى الدور بينهما إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون أحدهما قد وُجد أولاً، ثم حصل بينهما الدور بقانون السببية، ووجود هذا الأول يقينا كان خارج هذا القانون، وأن ابتداءه قد حصل بفعل خالق خلقه، ثم أقام استمرار نسله على هذا القانون.

٦- الحكم العقلي: ويُقصد به ما يحكم به العقل ابتداء من حيث الوجوب، والإمكان، والاستحالة، وتطبيق ذلك على حقائق الوجود، فالحكم العقلي الواجب، هو: ما لا يُتصور في العقل عدمه، وهو إما واجب مطلق، كوجود القديم الذي منه نشأ الكون، وإما واجب مقيد، وهو ما يحكم العقل بوجوبه بفعل الاستقراء والعادة، كوجوب الحيز للأجسام الحادثة، ووجوب ملئها حيزاً من الفراغ، وأما الحكم العقلي الممكن، فهو ما يحكم به العقل من إمكان الوجود، وإمكان عدمه، وهو حكمه على الموجودات التي يعود وجودها لأسباب خارجة عنها، فكما أدى السبب إلى ظهورها، قد يتخلف هذا السبب ويمتنع بالتالي ظهورها، ومثال ذلك: تعاقب الليل والنهار على هذه الأرض، فهو بسبب دوران الأرض حول نفسها، ومن حيث الإمكان العقلي فيمكن للأرض أن لا تدور حول نفسها، لوجود كواكب مرئية حولنا لا تدور، فلو تخلف هذا السبب لانتفى هذا التعاقب، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ إِلَهِ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيَكُمُ بَضِيَاءُ أَفْلا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ إِلَهِ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيَكُمُ لَيْلٌ تُكِنُّونَ فِيهِ أَفْلا تُبْصِرُونَ﴾ (القصص/٧١-٧٢)، وأما الحكم العقلي المستحيل، فهو ما لا يُتصور في العقل وجوده، كاستحالة تعدد القدماء، ووجود شركاء في الألوهية، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء/٢٢)، يعني السموات والأرض، فانتظام عقدهما، وعدم فاسدهما يعني بالبداهة، أن

خالفهما واحد، وكاستحالة اجتماع النقيضين، واستحالة التسلسل، واستحالة الدور، وسواها مما يجزم العقل باستحالته بحكم استدامة النظر، أو بالضرورة العقلية من غير نظر^١.

٧- الاستدلال القياسي: وهو الاستدلال النظري القائم على مقابلة مجموعة مقدمات تصديقية استقرائية، وبناء نتيجة منطقية عقلية عليها، كقولنا: كل متغير حادث، وهي مقدمة تصديقية ثابتة بالاستقراء التام، نضعها في مقابل مقدمة تصديقية أخرى، ثابتة كذلك بالاستقراء التام، هي: العالم متغير، لتأتي النتيجة المنطقية القياسية: العالم حادث، فيكون الاستدلال القياسي على النحو الآتي: كل متغير حادث/ العالم متغير/ العالم حادث، ثم نحول نتيجة القياس إلى مقدمة قياس تصديقية، نضعها في مقابل مقدمة تصديقية أخرى، هي: كل حادث لا بد له من مُحدث، لتأتي نتيجة القياس: العالم لا بد له من مُحدث خالق، فيكون الاستدلال القياسي الثاني على النحو الآتي: العالم حادث/ كل حادث لا بد له من مُحدث/ العالم لا بد له من خالق مُحدث. وقد استدل سيدنا إبراهيم عليه السلام، في سياق الحجة العقلية التي آتاه الله تعالى إياها، على إبطال ألوهية الأجرام السماوية، وإثبات حدوثها، بأقولها وتغيُّرها، قال تعالى: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴿ (الأنعام/٧٥-٧٦).

١- انظر: الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على عقيدة أم البراهين للسنوسي، ط (١)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت، ص (٣٠-٣٢).

وواضع هذا القياس الاستدلالي هو الفيلسوف اليوناني (أرسطو)، وهو قائم في الأساس على تقسيم المدركات إلى تصورات، وهي إدراك الأشياء مفردة بدون إقامة نسبة بينها، كقولنا: (إنسان)، وإلى تصديقات، وهي إدراك النسب بين الأشياء، كقولنا: (الإنسان حيوان ناطق)، وهذه التصديقات قد تكون بفعل الاستقراء الحسّي، كهذا المثال، أو بفعل الضرورة العقلية من غير استقراء، كقولنا (النقيضان لا يجتمعان)، ومن القضايا التصديقية تتكون مقدمات الاستدلال القياسي، التي تتوزع في كل استدلال، كما يرى (أرسطو)، إلى مقدمة قياس صغرى، ومقدمة قياس كبرى، ومن خلال المقابلة بينهما ينشأ قول ثالث بالضرورة، يُسمى (نتيجة)، مثاله: (زيد إنسان) مقدمة قياس كبرى، و(كل إنسان فانٍ) مقدمة قياس كبرى، (زيد فانٍ) نتيجة القياس^١.

وهذا القياس الأرسطي، هو غير القياس الإسلامي، الذي وضعه علماء أصول الفقه من خلال الأدلة المحررة لديهم لاستنباط الأحكام الفقهية بناء عليها، وهو تعدية حكم شرعي لأصل ورد فيه دليل، إلى فرع لم يرد فيه دليل، لعله مشتركة بينهما، فهذا القياس الأصولي إبداع عقلي إسلامي، ليس فيه تأثير خارجي بالمطلق.

وما يهمننا الإشارة إليه هنا، هو أن القياس الأرسطي قد دخل على مباحث الأدلة في علم الكلام من باب واسع، حتى غدا مسلماً بأقسامه لديهم، مع تنقيحات وتصويبات أجروها عليه، ولم يروا في ذلك أي ضرر، وذلك لكونه من علوم الآلة التي تدخل في بناء منظومات الاستدلال النظري السليم في شتى العلوم، وبه يُمَحَّص الصائب السليم منها عن الفاسد غير

١- انظر: عزب، أد. عبد الله محيي أحمد، مقاصد علم المنطق بين القدماء والمحدثين، ص (١٩٤٣).

السليم، يذكر التلمساني (٦٤٤هـ)، في كتابه (شرح معالم أصول الدين): أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، فالتصور: إدراك الماهية من غير أن نحكم عليها بنفي أو إثبات، كقولنا: الإنسان، والتصديق: أن نحكم عليه بالنفي، أو الإثبات، كقولنا: الإنسان كائن حي، أو ليس بجامد، ثم إن كلا من التصور والتصديق، إما بديهي، وإما كسبي، فالتصور البديهي كتصورنا معنى البرودة، ومعنى الحرارة، والتصور الكسبي كتصورنا لنوع الملائكة، ونوع الجان، وأما التصديقات البديهية كقولنا: النقيضان النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان، وأما التصديقات الكسبية فهي كقولنا: العالم حادث^١.

وفي كتابه (محك النظر) نجد الإمام الغزالي يُبَسِّط من تطبيقات هذا الاستدلال، دون اعتراض، ويُمثِّل له من واقع علم الفقه، في سياق الاستدلال العقلي على إثبات الحكم الشرعي، يقول في لزوم النتيجة من المقدمات: فإذا قلنا للعقل: هل النبيذ حرام؟ قال: لا أدري، ولم يُصدِّق به، فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية، وهما الحرام والنبيذ، فلا بد عندها وأن يُطلب واسطةً ربما يُصدِّق العقل بوجودها في النبيذ، ويُصدِّق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب، فنقول له: وهل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، وقد حصل له ذلك بالتجربة والاستقراء، فنقول: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذ قد حصل له ذلك بالسماع، قلنا له عندها: فإن صدقت بهاتين القضيتين، وهما: النبيذ مسكر، وكل مسكر

١- انظر: ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد، شرح معالم أصول الدين لفخر الدين الرازي، ط(١)، تحقيق: د. عواد سالم، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠١١)، ص (٧٦-٧٨).

حرام، لزمك التصديق بالثالث، وهو أن النبيذ حرام، وهي نتيجة يُدعن للتصديق بها^١.

وفي عمله على تنقيح وتطوير هذا النوع من القياس القائم على تقابل المقدمات وبناء النتائج عليها، - وهو شأن كثير من علماء الكلام - نجد الغزالي يقسم القياس كذلك إلى قياس دلالة وقياس علة، ومفاده أن تكون العلاقة بين مقدمتي القياس علاقة علة ومعلول، فإن استدلت بالعلة على المعلول، كان القياس قياس علة، وإن استدلت بالمعلول على العلة كان القياس قياس دلالة، ومثال الأول: أن تستدل على الشبّع وهو معلول، بالأكل وهو علة، فنقول: كل من أكل كثيراً فهو في الحال شبّع، وزيد أكل كثيراً، فهو إذا شبّع، ومثال الثاني: أن تستدل بالشبّع وهو معلول على الأكل وهو علة، فنقول: كل شبّع فقد أكل كثيراً، وزيد شبّع، فإذا زيد قد أكل كثيراً، وتطبيق هذا القياس في علم الكلام أن تقول: كل فعل مُحكم ففاعله بالضرورة عالم، العالم مُحكم، إذا ففاعله وهو الله تعالى عالم، أو تقول: كل عالم ففعله بالضرورة مُحكم، الله تعالى عالم، إذ ففعله في خلق العالم مُحكم^٢.

إلا أننا نجد في المقابل من المتكلمين من يتماهى مع الاستدلال القياسي في بُعد الأرسطي إلى حدود يصعب تتبعها، كما يظهر على يد الأمدي في كتابه (أبكار الأفكار في أصول الدين) حين يتحدث عن أصناف صور الدليل القياسي، يقول: بأن الدليل لا بد وأن يكون مناسب للمطلوب، فإن كان مناسباً لجزء المطلوب، فيسمى اقترانياً، وإن كان مناسباً لجملة المطلوب، فيسمى استثنائياً، أما القياس الاقتراني، فلا بدّ فيه من

١- انظر: الغزالي، أبو حامد، محك النظر، ص (١٣٩-١٤٠).

٢- انظر: المصدر نفسه، ص (١٤٧-١٤٨).

مقدمتين، إحداهما: تُسمى موضوعاً، وهو المحكوم عليه، ويُسمى كذلك حدّاً أصغر، ومقدمة قياس صغرى، وثانيهما: تُسمى محمولاً، وهو المحكوم به، ويُسمى كذلك حدّاً أكبر، ومقدمة قياس كبرى، ثم إن أحد مفردات المقدمتين لا بد وأن تكون متكررة فيهما، وتُسمى حدّاً أوسط، ومثاله: أن نقول: كل إنسان حيوان، وهو الموضوع، والمحكوم عليه، والحدّ الأصغر، والمقدمة الصغرى، ثم نقول: كل حيوان جسم، وهو المحمول، والمحكوم به، والحدّ الأكبر، والمقدمة الكبرى، والمفردة المتكررة التي هي الحدّ الأوسط هي كلمة (حيوان)، فتكون نتيجة القياس: كل إنسان جسم، ثم يتوسع ويُسهب في ذكر صور القياس الاقتراني، الذي يأتي على أربعة أنواع، كل نوع منها يتوزع على عدّة أضرب، يصعب تتبعها وتتبع أمثلتها، ثم يذكر بعدها القياس الاستثنائي، الذي تكون مناسبتة إما مناسبة لزوم، وهو استثناء متصل، أو مناسبة مقابلة، وهو استثناء منفصل، فمثال الأول: أن نقول: إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، لزوماً، ومثال الثاني: أن نقول: العدد إما فرد، وإما زوج، فإن وجود الفرد يقابله بالضرورة انتفاء الزوج، ووجود الزوج يقابله بالضرورة انتفاء الفرد^١، وكما نرى فهذا توسع لا مبرر له.

٨- الاستدلال البرهاني اليقيني: وهو لا يختلف في صورته عن الاستدلال القياسي، إلا أن علم المنطق يميّزه عنه في مضمونه الذي يقوم على اليقين المبني على الاستقرار التام غير الناقص، وذلك أن بعض مقدمات الاستدلال القياسي التصديقية، قد تُبنى على استقرار فجّ ناقص، يُفيد الظن، ولا يفيد اليقين، وبعضها قد يُفيد الوهم المخالف للواقع، ولا يُفيد العلم المطابق له، وذلك كقول فرقة الجهمية: إن الصفة غير

١- انظر: الأمدي، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، ج (١)، ص (١٩٨-٢٠٦).

الموصوف، فهذا وهْمٌ مخالف للواقع بُني على استقراء فجٍّ، إذ الصفة ليست غير الموصوف، وإنما هي معنى يقوم به، وجودها من وجوده، فقد أدى بهم هذا الوَهْم إلى وضع استدلال عقلي منطقي غير برهاني، بنو عليه نفيتهم للصفات، بينما الاستدلال البرهاني اليقيني المبني على مقدمة قياس موافقة للواقع، تجزم بكون الصفة معنى يقوم بالموصوف، وليست غيره، قد أدى إلى إثبات الصفات، وقد سبق تفصيل ذلك في مكانه من المبحث الأول، وعليه فلا يكون البرهان المنطقي إلا صادقا، ويقينيا مطابقا للواقع، غير مخالف له، لأن عماده هو الاستقراء التام.

٩- منهج الاستقراء ومراتب الإدراك النظري: الذي منه الإدراك اليقيني المقطوع في صدقه، والإدراك الظني الراجح صدقه مع احتمال عدم صدقه، والإدراك الوهمي المخالف للواقع غير الصادق، وذلك لأن عماد إقرار هذه الإدراكات هو الاستقراء، ومقدمات الاستقراء لا تكون يقينية إلا إذا بنيت على استقراء تام، أما إذا بنيت على استقراء فجٍّ وناقص غير تام، فقد تكون ظنية محتملة للصدق وعدمه مرةً، ومرة أخرى تكون وهمية غير محتملة بل مقطوع بكذبها، فنتائج الاستدلال دوما هي تبع لمقدماته، وهي لذلك تتوزع بين نتائج يقينية بديهية، ونتائج ظنية، وثالثة وهمية غير واقعية، فيصبح الإدراك المعرفي، منه اليقيني المطابق للواقع الذي منه تتكون البديهيات النظرية، وتُبنى البراهين، ومنه الظني الراجح غير الجازم في موافقته الواقع، ومنه الوهمي المخالف للواقع، وقد يكون الإدراك النظري مشكوكا فيه وهو ما يتساوى فيه احتمال الموافقة للواقع مع احتمال المخالفة له من غير رجحان^١، وقد سبق ذكر الأمثلة

١- انظر، الزايدي، الوجيز في المنطق، مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنيا، ص (٣٩٩).

والشواهد لأنواع الإدراكات النظرية الأربعة في موضعها من المبحث الأول.

١٠- السبر والتقسيم: وهو عند المتكلمين يعني: طرح احتمالات كثيرة في مسألة، ثم بيان أن عددا منها الواحد تلو الآخر يفضي إلى المحال، أو البطلان، ليتعين بعضها، أو واحدا منها أنه الحق، وذلك كقول المتكلمين في إثبات حدوث العالم، لكونه ممكنا وجائزا غير واجب: إن العالم إما أن يكون واجبا لذاته، أو ممتعا، أو ممكنا وجائزا، ومحال أن يكون واجبا لذاته، لأن أجزائه متغيرة عيانا، وواجب الوجود ضروري لا يتغير بحال، كما أنه من المحال أن يكون ممتعا، لأنه موجود ظاهر الوجود، فتعين بذلك أن العالم لذاته ممكن وجائز الوجود غير واجب ولا ممتنع، وكل ممكن فإن وجوده يتساوى مع إمكان عدمه، وترجح وجوده مع هذا التساوي قطعا هو بمرجح خارج عنه وهو غيره، فدل ذلك على أن وجود الممكن لا بد أن يكون بفعل موجد أوجده، هو منشؤه وخالقه، وهو بلا شك غيره^١.

١- انظر: الأمدي، سيف الدين علي، غاية المرام في علم الكلام، ط: (١)، تحقيق: أ.د. أحمد السايح، وتوفيق وهبة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (٢٠١٤)، ص (٢٤٤).

الخاتمة:

١- علم الأدلة التي منها الجدل والمناظرة، وعلم المنطق، هي من علوم الآلة المساندة التي تدخل في بناء منظومات الاستدلال في شتى العلوم، ويستند إليها العلماء المتخصصون لدعم معارفهم، وإثبات الحقائق العلمية في سياق تخصصاتهم.

٢- لقد عرف العلماء المسلمون أهمية بناء الأدلة النظرية، وتمييز مستوياتها وإفاداتها، في تقرير الحقائق المعرفية، ووضعوا لها القواعد قبل انفتاحهم على علم المنطق بصورته اليونانية، وإفادتهم منه وتطويره وتنقيحه، وذلك فيما عُرف لديهم بعلم الجدل، وآداب المناظرة، ومحكات النظر.

٣- كانت علوم الأدلة ومناهج الاستدلال عند العلماء المسلمين متميزة عن علم المنطق اليوناني، لفترة امتدت على أربعة قرون من نشأة العلوم الإسلامية، ثم حصل انفتاحهم عليه بعد ذلك كعلم آلة لا ضير فيه، ومع ذلك فقد عملوا على الانتقاء منه وتمييز قضاياها بما يتناسب مع طبيعة العلوم الإسلامية ومسائلها، خاصة ما حدث في علم الكلام، وعلم أصول الفقه.

٤- تقسيم العلم إلى ضروري بديهي غير مكتسب، وإلى نظري مكتسب من خلال استقراء المحسوسات، كان طابعا غالبا عند علماء المنطق اليوناني، واستمر غالبا كذلك لدى جمهور العلماء المسلمين، مع مخالفة عدد لا بأس به منهم في ذلك، حين اقتصرُوا في بناء الأدلة على الاستدلال النظري الحسي، وأقاموا البديهيّات على إدامة النظر في المحسوسات بما يُعرف لديهم بالاستقراء التام غير الناقص.

٥- بعض التطبيقات التي أفاد منها علماء الكلام الإسلامي من مبادئ وقواعد المنطق اليوناني، خاصة منظومة القياس، هي تطبيقات معقولة ومقبولة، وبعضها الآخر مبالغ فيه.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الآمدي، أبو الحسن علي سيف الدين (٦٣١هـ)، أبحار الأفكار في أصول الدين، (٣) ج، ط (٢)، تحقيق: أد. أحمد المهدي، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (٢٠٠٢).
- ٢- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (٤٧٤هـ)، المنهاج في ترتيب الحجاج، ط (٣)، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب، (٢٠٠١).
- ٣- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ط (١)، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت: عالم الكتب، (١٩٨٦).
- ٤- البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، (٩) ج، ط (١)، تحقيق: جماعة من العلماء، مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، (١٣١١هـ).
- ٥- البزدوي، أبو اليسر محمد (٤٩٣هـ)، أصول الدين، ط (١)، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠٠٣).
- ٦- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ)، أصول الدين، ط (٣)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٨١).
- ٧- البياضي، كمال الدين أحمد الحنفي (١٠٩٨هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، ط (١)، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٩٤٩).
- ٨- التفنازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (٧٩٢هـ)، تهذيب المنطق والكلام، ط (١)، مصر: مطبعة السعادة، (١٩١٢).
- ٩- التفنازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (٧٩٢هـ)، شرح العقائد النسفية، ط (٢)، تحقيق: عبد السلام شنار، دمشق: دار الدقاق، (٢٠٢٢).

- ١٠- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد (٦٤٤هـ)، شرح معالم أصول الدين لفخر الدين الرازي، ط (١)، تحقيق: د. عواد سالم، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠١١).
- ١١- التهانوي، محمد بن علي (١١٥٨هـ)، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢) ج، ط (١)، تحقيق: د. علي دحروج وآخرون، بيروت: كتبة لبنان ناشرون، (١٩٩٦).
- ١٢- الجرجاني، علي بن محمد (٨١٦هـ)، التعريفات، ط (١)، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٨٣).
- ١٣- الجسر، الشيخ نديم (١٤٠٠هـ)، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، لا ط، طرابلس لبنان.
- ١٤- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي (٤٧٨هـ)، الكفاية في الجدل، ط (١)، تحقيق: د. فوقية محمود، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وشركاه، (١٩٧٩).
- ١٥- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان المالكي (٦٤٦هـ)، المختصر في علم أصول الفقه، ط (١)، بيروت: دار المنهاج، (٢٠٢٣).
- ١٦- الحارثي، وائل بن سلطان، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (٢٠١٠).
- ١٧- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد (٤٥٦هـ)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ط (١)، تحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، (٢٠٠٧).

١٨- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على عقيدة أم البراهين للسنوسي، ط (١)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت.

١٩- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، (٢٥) ج، ط (٣)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٨٥).

٢٠- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر، الإشارة في علم الكلام، مصر: المكتبة الأزهرية، (٢٠٠٩).

٢١- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ط (١)، تحقيق: د. أحمد السقا، بيروت: دار الجيل، (١٩٩٢).

٢٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، كتاب الجدل، ط (١)، تحقيق: د. سليم شبعاوية وأ. محمد زينو، إسطنبول: دار البيروتي، (٢٠١٨).

٢٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الموسوعة الشاملة للتفسير، -quran tafsir.net/alrazy/sura30-aya30.html

٢٤- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، مناقب الإمام الشافعي، ط (١)، تحقيق: أحمد السقا، بيروت: دار الجيل، (١٤١٣هـ).

٢٥- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٩٥هـ)، تلخيص القياس لأرسطو، ط (١)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (١٩٨٨).

- ٢٦- الزايد، د. عواطف محيل، الوجيز في المنطق، مجلة الدراسات العربية، كلية العلوم، جامعة المنية بمصر، المجلد (٤٥)، العدد (١)، سنة (٢٠٢٢)، (٣٩٣-٤١٨).
- ٢٧- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ)، السنن، ط (١)، تحقيق: صدقي العطار، بيروت: دار الفكر، (٢٠٠١).
- ٢٨- ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين (٤٢٧هـ)، الهداية في المنطق، (٣) ج، ط (١)، تحقيق: محمد أحمد عبد الحليم، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠١٧).
- ٢٩- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزابادي (٤٧٦هـ)، المعونة في الجدل، ط (١)، تحقيق: د. علي العميريني، الكويت: مركز المخطوطات والتراث، (١٩٨٧).
- ٣٠- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، (٢٤) ج، ط (١)، تحقيق: د. عبد الله التركي، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، (٢٠٠١).
- ٣١- عامر، د. آمال محمد، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة مصراته، العدد الأول.
- ٣٢- ابن عربي، الشيخ محيي الدين محمد بن علي (٦٣٨هـ)، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ط (١)، تحقيق: بهنساوي أحمد الشريف، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (١٩٩٨).
- ٣٣- ابن عربي، الشيخ محيي الدين محمد بن علي (٦٣٨هـ)، فصوص الحِكم، ٢ (ج)، ط (١)، تعليق: أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، لا ت.

- ٣٤- عزب، أد. عبد الله محيي أحمد، مقاصد علم المنطق بين القدماء والمحدثين، مجلة قطاع أصول الدين، جامعة الأزهر، العدد (١٧)، (٢٠٢٢)، (1927-1992).
- ٣٥- ابن عقيل، أبو الوفاء علي الحنبلي (٥١٣هـ)، الجدل على طريقة الفقهاء، ط (١)، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، لا ت.
- ٣٦- الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي (٥٠٥هـ)، محك النظر، ط (١)، بيروت: دار المنهاج، (٢٠١٦).
- ٣٧- الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي (٥٠٥هـ)، معيار العلم في المنطق، ط (٢)، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠١٣).
- ٣٨- الفارابي، أبو نصر محمد (٣٣٩هـ)، الألفاظ المستعملة في المنطق، ط (٢)، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، (١٩٨٦).
- ٣٩- الفارابي، أبو نصر محمد (٣٣٩هـ)، كتاب المنطق، (٤ج)، ط (١)، تحقيق وتعليق: د. رفيق العجم، ود. ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، (١٩٨٥).
- ٤٠- ابن قيم الجوزية، محمد (٧٥١هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ط (١)، تحقيق: زاهر بلفقيه، المملكة العربية السعودية: دار عطاءات العلم، لا ت.
- ٤١- الماتريدي، أبو منصور محمد السمرقندي (٣٣٣هـ)، تأويلات أهل السنة، (١٠ج)، ط (١)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٥).
- ٤٢- الماتريدي، أبو منصور محمد السمرقندي (٣٣٣هـ)، كتاب التوحيد، ط (١)، تحقيق: د. عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، (٢٠٠٦).

٤٣- مدراري، يوسف، علاقة المنطق بعلم الكلام، مجلة التفاهم، سلطنة عُمان، (2018). [www.tafahom.mara.gov.om/storage/al-](http://www.tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2018/059-060/pdf/16.pdf)

[tafahom/ar/2018/059-060/pdf/16.pdf](http://www.tafahom/ar/2018/059-060/pdf/16.pdf)

٤٤- المقدسي، موفق الدين ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، (٢) ج، ط (٢)، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، بيروت: مؤسسة الريان، (٢٠٠٢).

٤٥- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (٥٠٨هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، (٢) ج، ط (١)، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، (١٩٩٠).

٤٦- النشار، د. علي سامي (١٩٨٠م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٥) ج، ط (٨)، القاهرة: دار المعارف، لا ت.

٤٧- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ط (١)، تحقيق: صدقي العطار، بيروت: دار الفكر، (٢٠٠٤).

المواقع الإلكترونية:

٤٨- أورغانون www.ar.wikipedia.org/wiki

٤٩- أفلوطين www.mominoun.com/articles/٩٣٣٩

٥٠- رينيه ديكارت www.wikipedia.org/wiki

٥١- سفسطة www.wikipedia.org/wiki

References :

- 1- alamdī, 'abū alhasan ealī sayf aldiyn (631h), 'abkar al'afkar fi 'usul aldiyn, (3)ji, t (2), tahqīqu: 'ada. 'ahmad almahdi, alqahirata: matbaeat dar alkutub walwathayiq alqawmiati, (2002).
- 2- albajī, 'abū alwalid sulayman bin khalaf al'andalasiu (474hi), alminhaj fi tartib alhajaji, t (3), tahqīqu: eabd almajid turki, birut: dar algharba, (2001).
- 3- albaqilani, 'abū bakr muhamad bin altayib (403ha), al'iinsaf fima yajib aetiqaḍuh wala yajuz aljahl bihi, t (1), tahqīqu: eimad aldiyn haydar, bayrut: ealam alkutub, (1986).
- 4- albukhari, muhamad bn 'iismaeil (256hi), aljamie alsahihu, (9)ji, t (1), tahqīqu: jamaeat min aleulama'i, masiri: almatbaeat al'amiriat bibulaq, (1311h).
- 5- albizdiwi, 'abū alyusr muhamad (493ha), 'usul aldiyni, t (1), tahqīqu: ḍu. hanz bitar linas, alqahirati: almaktabat al'azhariat liltarathi, (2003).
- 6- albaghdadi, 'abū mansur eabd alqahir bin tahir (429hi), 'usul aldiyni, t (3), bayrut: dar alkutub aleilmiati, (1981).
- 7- albayadi, kamal aldiyn 'ahmad alhanafiu (1098ha), 'iisharat almaram min eibarat al'iimami, t (1), tahqīqu: yusuf eabd alrazaaqi, masra: maktabat wamatbaeat mustafaa albabī alhalabii wa'awladihi, (1949).
- 8- altiftazani, saed aldiyn maseud bn eumar (792ha), tahdhib almantiq walkalami, t (1), masr: matbaeat alsaeadati, (1912).
- 9- altiftazani, saed aldiyn maseud bn eumar (792ha), sharh aleaqayid alnasfiati, t (2), tahqīqu: eabd alsalam shanar, dimashqa: dar aldaqaqi, (2022).
- 10- abn altilmasani, sharaf aldiyn eabd allh bin muhamad (644ha), sharh maealim 'usul aldiyn lifakhr aldiyn alraazi, t (1), tahqīqu: ḍa. eawad salim, alqahirata, almaktabat al'azhariat liltarathi, (2011).
- 11- altahanwi, muhamad bin ealiin (1158ha), kashaf astilahat alfunun waleulumi, (2)ji, t (1), tahqīqu: ḍa. eali dahruj wakhrun, bayrut: katabat lubnan nashiruna, (1996).
- 12- aljirjani, ealiu bin muhamad (816ha), altaerifati, t (1), bayrut: dar alkutub aleilmiati, (1983).
- 13- aljasra, alshaykh nadim (1400ha), qisat al'iiman bayn alfalsafat waleilm walqurani, la ta, tarabulus lubnan.
- 14- aljuayni, 'iimam alharamayn 'abū almaeali (478hu),

- alkifayat fi aljadli, t (1), tahqiqu: da. fawqiat mahmud, alqahirata: matbaeat albabi alhalabii washarkah, (1979).
- 15- abn alhajibi, jamal aldiyn 'abu eamrw euthman almalikiu (646hi), almukhtasar fi eilm 'usul alfiqhi, t (1), bayrut: dar alminhaji, (2023).
 - 16- alharithi, wayil bn sultan, ealaqat ealm 'usul alfiqh bieilm almantiq dirasat tarikhiaht tahliliati, risalat majistir, kuliyyat alsharieat waldirasat al'iislamiati, jamieat 'um alquraa, almamlakat alearabiati alsueudiat, (2010).
 - 17- abn hazam al'andalsi, 'abu muhamad ealiin bin 'ahmad (456ha), altaqrib lihadi almantiq walmadkhal 'iilayh bial'alfaz aleamiyyat wal'amthilat alfiqhiati, t (1), tahqiqu: eabd alhaqi alturkamani, bayrut: dar abn hazma, (2007).
 - 18- aldisuqi, muhamad bn 'ahmad bn earafa (1230hi), hashiat aldasuqi ealaa eqidat 'umi albarahin lilsanusi, t (1), bayrut: dar alfikr liltibaeat walnashr waltawzie, la t.
 - 19- aldhababi, shams aldiyn muhamad bin 'ahmad (748ha), sayr 'aelam alnubala'i, (25)ji, t (3), tahqiqu: shueayb al'arnawuwat wakhrun, bayrut: muasasat alrisalati, (1985).
 - 20- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bin eamra(606h), muhamad bin eumra, al'iisharat fi eilm alkalami, masiri: almaktabat al'azhariati, (2009).
 - 21- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bn eumar (606ha), alkashif ean 'usul aldalayil wafusul aleilal, t (1), tahqiqu: du. 'ahmad alsaqaa, bayrut: dar aljil, (1992).
 - 23- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bn eumar (606ha), kitab aljadli, t (1), tahqiqu: du. salim shabeaniyat wa'a.muhamad zinu, 'iistanbul: dar albayruti, (2018).
 - 23- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bn eumar (606), mafatih alghayb (altafsir alkabiru), almawsueat alshaamilat liltafsiri, quran-tafsir.net/alrazy/sura30-aya30.html
 - 24- alraazi, fakhr aldiyn muhamad bin eumar (606ha), manaqib al'iimam alshaafieii, t (1), tahqiqu: 'ahmad alsaqaa, birut: dar aljil, (1413h).
 - 25- abn rushd alhafidi, 'abu alwalid muhamad bin 'ahmad (595ha), talkhis alqias li'aristu, t (1), tahqiqu: du. eabd alrahman bidwi, alkuaytu: almajlis alwataniu lilthaqafat walfunun waladab, (1988).
 - 26- alzaaydi, du. eawatif muhayli, alwajiz fi almantiqa, majalat aldirasat alearabiati, kuliyyat aleulumu, jamieat almuniyat bimasri, almujaalad (45), aleadad (1), sana

- (2022), (393-418).
- 27- alsiijistani, 'abu dawud sulayman bin al'asheath (275ha), alsanani, t (1), tahqiq: sidqi aleatar, bayrut: dar alfikri, (2001).
- 28- abn sina, alshaykh alrayyis 'abu eali alhusayn (427h), alhidayat fi almantika, (3)j, t (1), tahqiq: muhamad 'ahmad eabd alhalimi, bayrut: dar alkutub aleilmiati, (2017).
- 29- alshiyrazi, 'abu 'iishaq 'iibrahim bin ealii alfiruzabadii (476hi), almaeunat fi aljadli, t (1), tahqiq: da. eali aleumirini, alkuaytu: markaz almakhtutat waltarathi, (1987).
- 30- altabri, 'abu jaefar muhamad bin jarir (310ha), jamie albayan fi tawil ay alquran (tafsir altabri), (24)ji, t (1), tahqiq: da. eabd allah alturki, alqahirata: dar hajr liltiba'at walnashri, (2001).
- 31- eamir, da. amal muhamad, nazariat almaerifat eind abn earabi, majalat kuliyat aladab, jamieat misratihi, aleadad al'awwla.
- 32- abn earabii, alshaykh muhyi aldiyn muhamad bin ealiin (638ha), eanqa' mghrb fi maerifat khatm al'awlia' washams almaghribi, t (1), tahqiq: bihinsawi 'ahmad alsharif, alqahirati: almaktabat al'azhariat liltarathi, (1998).
- 33- abn earabii, alshaykh muhyi aldiyn muhamad bn ealiin (638ha), fusus alhikm, 2(ja), t (1), taeliq: 'abu aleula eafifi, bayrut: dar alkitaab alearabii, la ti.
- 34- eazba, 'ada. eabd allah muhyi 'ahmadu, maqasid eilm almantiq bayn alqudama' walmuhdithina, majalat qitae 'usul aldiyni, jamieat al'azhar, aleadad (17), (2022), (1927-1992).
- 35- abn eaqila, 'abu alwafa' ealii alhanbali (513ha), aljadali ealaa tariqat alfuqaha'i, t (1), masra: maktabat althaqafat aldiyniati, la ti.
- 36- alghazali, 'abu hamid muhamad alltuwsi (505ha), mihaku alnazari, t (1), bayrut: dar alminhajji, (2016).
- 37- alghazaliu, 'abu hamid muhamad altuwsiu (505ha), mieyar aleilm fi almantiqi, t (2), tahqiq: 'ahmad shams aldiyn, bayrut: dar alkutub aleilmiati, (2013).
- 38- alfarabi, 'abu nasr muhamad (339hi), al'alfaz almustaemalat fi almantiqi, t (2), tahqiq: muhsin mahdi,

- birut: dar almashriqa, (1986).
- 39- alfarabi, 'abu nasr muhamad (339h), kitab almantiqa, (4)ji, t (1), tahqiq wataeliqu: da. rafiqa aleajam, wad. majid fakhri, bayrut: dar almashriqa, (1985).
- 40- abn qiam aljwzyit, muhamad (751ha), shifa' alealil fi masayil alqada' walqadar walhikmat waltaelili, ta(1), tahqiq: zahir bilafaqihi, almamlakat alearabiat alsueudiatu: dar eata'at aleilmi, la ta.
- 41- almatridi, 'abu mansur muhamad alsamarqandii (333hi), tawilat 'ahl alsunati, (10)ji, t (1), tahqiq: du. majdi baslum, bayrut: dar alkutub aleilmiati, (2005).
- 42- almatridi, 'abu mansur muhamad alsamarqandii (333hi), kitab altawhidi, t (1), tahqiq: du. easim alkayali, bayrut: dar alkutub aleilmiati, (2006).
- 43- midrari, yusif, ealaqat almantiq bieilm alkalami, majalat altafahuma, saltanat euman, (2018).
www.tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2018/059-060/pdf/16.pdf
- 44- almiqdisi, muafaq aldiyn abn qudamat alhanbali (620ha), rawdat alnaazir wajnat almanazir fi 'usul alfiqah, (2)ji, t (2), tahqiq: da. shaeban 'iismaeil, bayruta: muasasat alrayan, (2002).
- 45- alnasfi, 'abu almueayan mimun bin muhamad (508h), tabsirat al'adilat fi 'usul aldiyn ealaa tariqat al'iimam 'abi mansur almatridi, (2)ji, t (1), tahqiq: klud salamata, dimashqa: almaehad aleilmii alfaransii lildirasat alearabiati, (1990).
- 46- alnashar, da. ealiu sami (1980ma), nash'at alfikr alfalsafii fi al'iislami, (5)ji, t (8), alqahirati: dar almaearifi, la ti.
- 47- alniysaburi, muslim bn alhajaaj (261ha), sahih muslimun, t (1), tahqiq: sidqi aleatar, bayrut: dar alfikri, (2004).
almawaqie al'ilikturuniatu:
- 48- 'uwrghanun www.ar.wikipedia.org/wiki
- 49- 'aflutin 9339www.mominoun.com/articles/
- 50- rinih dikart www.wikipedia.org/wiki
- 51- safsatat www.wikipedia.org/wiki