موقف الفقهاء المسلمين من منطق أرسطو

د. إسماعيل سالم فرحات
جامعة مصراتة – كلية الآداب

تمهيد:

على الرغم من اهتمام المسلمين بالمنطق الأرسطي، وبلائهم فيه بلاء حسن منذ البداية، إلا أن موقف علماء وفلاسفة الإسلام من المنطق الأرسطي لم يكن موقفًا موحدًا، بل لقد انقسموا في موقفهم حول الوافد الغريب "المنطق" إلى موقفين:

الأول: وهو موقف القبول لهذا العلم والدفاع عنه، والذي بدا واضحا في موقف الغزالي وابن حزم وغيرهما.

الثاني: وهو موقف الرفض لهذا العلم ويمثله بعض الفقهاء والمتكلمين، فقد وقفوا منه موقفًا عدائيًّا وتنوعت حملاتهم القاسية عليه.

صحيح أن الإمام الغزالي بذل جهدًا كبيرًا في سبيل ربط المنطق بالفقه بغض النظر إلى قيمته الموضوعية، وبغض النظر عن مدى تناسق دعوته هذه مع موقفه العام من الفلسفة اليونانية، الذي رفض فيه إلهياتها وجانب من طبيعياتها، في حين أن المنطق مقدمة لهما فهو مشترك معهما في الروح العامة التي تناقض في عمومها مع الروح الإسلامية في انبنائها على الإلحاد، بغض النظر عن ذلك كله فقد نجح في إدخال المنطق إلى حظيرة العلوم الإسلامية مما جعل تاريخ هذا العلم في الثقافة الإسلامية، ينقسم إلى عهدين: عهد الرفض، وعهد القبول[1].

لكن ما هو موقف فقهاء المشرق العربي، وفقهاء المغرب العربي، وأيهما كان مؤيدًا، وأيهما كان معارضًا لتوجه الغزالي؟

1- جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، علق عليه: علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، 19 46، ص13.

هذا ما سوف نحاول تناوله في هذا البحث، وإن كنا سوف نركز على موقف ابن تيمية؛ لأنه تصدى تصديا كبيرًا للمنطق في القرن السابع الهجري.

أولاً: موقف فقهاء المشرق العربي من المنطق الأرسطي:

أحدثت دعوة الغزالي وموقفه من المنطق شقاقًا في مواقف الفقهاء بخصوص المنطق، ففريق بقي على موقف الرفض التام للمنطق، والذي كان أكثر حدة وأشد شوكة وأقوى تركيزًا من الرفض الذي وقفه الإمام الشافعي من قبل، وكأنما هو رد فعل جاء في قوة الفعل الذي قام به الغزالي في تحمسه لمنطق أرسطو.

وقبل أن نتحدث عن مظاهر فقر المنطق الأرسطي في المشرق العربي ومعالم هذا الفقر نود الإشارة إلى بدايات هذا الرفض، التي تبلورت على يد الإمام الشافعي، والتي تبناها بعده فقهاء المشرق العربي.

1. الإمام الشافعي "767-820هـ":

رفض الإمام الشافعي علم المنطق الأرسطي؛ لأنه فيما يرى لا يمكن أن يجري على أصول اللغة العربية؛ لأن اللغة اليونانية تخالف اللغة العربية في كثير من الأصول، وفي هذا قال قاضي المسلمين "الحافظ عز الدين بن عبد الله ت **767هـ**" قولاً سمعه عن الشافعي وهو: ((ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس))[1].

ويرى السيوطي"1445-1505م" أن الغرض من كلام الشافعي أن من أراد تخريب القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق، ولم يصب غرض الشرع فإن كان في الفرع فهو منسوب إلى الخطإ، وإن كان في الأصول فهو منسوب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن وهذا هو مجمل كلام الشافعي[2].

وبالرغم من هذا الموقف الذي اتخذه الشافعي إلا أن هناك من المعاصرين من ذهب إلى أن الشافعي قد تأثر في منهجه الأصولي بالمنطق الأرسطي، منهم إبراهيم مدكور، وعلي سامي

1- جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ص15.

2- المصدر السابق نفسه، ص16.

النشار، الذي أشار إلى مجموعة من الحجج التي يستند إليها أصحابها في قولهم لتأثر الشافعي بالمنطق الأرسطي، كما يؤكد حسن عبد الحميد على تأثر الشافعي بمنطق أرسطو، وهذا واضح بلا شك بخاصة في نظرية قياس الشبه التي أرسى قواعدها الإمام الشافعي، كما أنَّ نظرية قياس الشبه تأثر فيها الشافعي بأرسطو وبخاصة في كتابه "الطوبيقا"[1].

غير أن بعض المستشرقين يرون أن نظرية قياس الشبه لم تتأثر بمنطق أرسطو مباشرة، وإنما تأثرت بالمنهج الذي استخدمه فقهاء الرومان، ومن الباحثين أيضًا من رفض القول بتأثر الشافعي في منهجه الأصولي بأية مصادر خارجية عن الإسلام، ومنهم مُحَمَّد عابد الجبري، حيث يقول: ((إن الشافعي هو أول من أصل الأصول وصاغ منهجية الفكر العربي الإسلامي دون التأثر بمؤثرات يونانية))[2].

2. ابن الصلاح "1181 – 1245م":

ابن الصلاح يؤكد أن الفلسفة شر، والمنطق مدخل الفلسفة، إذًا مدخل الشر (*) شر[3] ويصور لنا ابن السبكي "ت 756هـ" صورة من هذه المعارضة التي وجه بها ابن الصلاح فيذكر: أن ابن الصلاح "ت 643هـ" قد ارتحل إلى الموصل كي يتعلم على يد كمال الدين ابن يونس "1156-1242م" دروسا في المنطق سرًّا، ولكن ابن الصلاح لم يستطع استيعاب هذا العلم، فقد كان اتجاهه دينيًّا خالصا، فعندئذ قال له الشيخ كمال الدين: يا فقيه المصلحة

1- حسن عبد الحميد: المنهج في علم أصول الفقه، ضمن كتاب في فلسفة العلوم ومناهج البحث الذي كان بالاشتراك مع مُحَمَّد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة س19 80م، ص99 وما بعدها.

2- مُحَمَّد عابد الجبري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، س19 91، ص100.

(*) على الرغم من رفض ابن الصلاح للمنطق إلا أنه قد صاغ رفضه في قياس من الشكل الأول وهذا يشير إلى أنه كان على دراية بعلم المنطق.

3- مُحَمَّد عبد الستار نصار، المدرسة السفلية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الأنصار للطباعة والنشر والتوزيع، 19 79، ص29.

عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن فقال له: ولم ذلك يامولانا؟ فقال: لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك وما يحصل لك من هذا الفن، واستجاب ابن الصلاح لنصيحته وترك الاشتغال بالمنطق، ولم يكتف بهذا؛ بل صار خصمًا لدودا له باسم الدين[1].

ومن الملاحظ هنا أن ابن الصلاح في بداية أمره فعل كما فعل البعض الذين أرادوا أن يتعلموا علم المنطق سرًّا خوفًا من الاتهام بالكفر والتعرض للأذى، ولولا نصيحة الشيخ كمال الدين بن يونس له بترك الاشتغال بهذا العلم، لكان من الممكن أن يستمر في دراسته خفية.

فيمكن أن نفسر موقف الشيخ كمال الدين هذا بقلقه على الدين وخوفه أيضًا من حكم الناس على ابن الصلاح بفساد عقائدهم بسبب تعلمه علم المنطق بعد أن كانوا يثقون فيه ويتلقون علومهم الدينية على يده، فصرفه عن الاستمرار في دراسة المنطق لأنه غير قادر على ذلك، فلكي يشجعه على ترك هذه الدراسة ذكره بأن من يعمل فيها يتهم في دينه، ولما كان هو رجل دين فلا داعي لأن يتهم ويكون قد خسر الاثنين معًا، لا هو تعلم المنطق ولا هو استمر يحوز ثقة الناس في الدراسات الدينية.

وهكذا بدأ ابن الصلاح عداءه للمنطق، وعلل سبب الاشتغال به أنه عندما احتك المسلمون بألوان الحياة التي وجدوها في البلاد المفتوحة وبالثقافات التي وجدوها سائدة في تلك البلاد وفي فترات الرفاهية التي استسلموا فيها لموجات الرخاء بعيدًا عن الجهاد، وجدوا الوقت للتفكير والرأي والمذهبية واشتغلوا بالفلسفة الإغريقية التي ترجمت إلى اللغة العربية، ولقد استطاعوا أن يستعيروا القوالب الفلسفية ليصبوا فيها أفكار الإسلاميين، فهذه القوالب المستعارة تخاطب الفكر والعقل وحده خطابًا جافًّا في قالب المنطق الذهني والتصوري، فهي أولاً وأخيرًا من ظنون البشر[2].

1- ابن السبكي، طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية، ط1 القاهرة، د ن ت، ص160.

2- ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، حققه وعلق عليه: د.عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، دار الوعي للنشر، القاهرة، 19 83م، ص70.

فمن أجل هذا كانت فتوى ابن الصلاح ضد المنطق، فقد وجه إليه العديد من التساؤلات في حق من يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليمًا وتعلمًا.

فهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشارع تعليمه وتعلمه؟

وهل ذكر التابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالح ذلك أو أباحوا الاشتغال به؟

وهل يجوز إثبات الأحكام الشرعية بالاصطلاحات المنطقية أم لا؟

أجاب ابن الصلاح على هذا: ((بأن المنطق هو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباح الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي بهم من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله فالافتقار إلى المنطق أصلاً وما يزعمه المنطق للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشرعية وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علمائها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لا فائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به))[1].

وهكذا اعتبرت فتوى ابن الصلاح لمن جاء بعده من الفقهاء الذين يهاجمون المنطق الحجة التي يستند إليها في تحريم هذا العلم، فكانت ذات أثر بالغ في التيار المعارض للمنطق الأرسطي في العالم الإسلامي، وفي هذا المعنى يقول جولد سهير: ((إن هذه الفتاوى أصبحت وثيقة يعتمد عليها خصوم المنطق وبها يسترشدون، ولن ينسى الناس أن هذه الفتاوى موجهة ضد الغزالي؛ لأنه هو الذي أدخل مناهج المنطق في الفقيهات))[2].

1- ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والمصدر السابق، ص71.

2- جولد سهير: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، دراسة ضمن كتاب "التراث اليوناني في الفلسفة الإسلامية"، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، بيروت، 19 40، ص162.

كما كان لفتاوى ابن الصلاح الأثر البالغ في العالم الإسلامي حيث أخذ بها كل من خاصموا المنطق والفلسفة بعد ذلك، ومن هؤلاء "طاش كبرى زاده ت 962هـ" الذي يقول: ((وإياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد أن كل ما أطلق عليه اسم العلم؛ حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ونفحها نصير الدين الطوسي ممدوحًا، هيهات هيهات ... إن ما خالف الشرح فهو مذموم، ولاسيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام، عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة وربما استهجنوا من عدا عنها وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلام الشريعة عن مواضعه))[1].

ومن أثار فتوى ابن الصلاح ما أصاب أحد كبار الأشاعرة وهو "الإمام سيف الدين الآمدي551-631هـ" من جراء اتهامه بالفلسفة والمنطق، فقد كان واسع الاطلاع في العلوم الدينية والعلوم القديمة على السواء؛ وقد نزل في القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية فيها، ولكن شهرته بالاشتغال بالفلسفة والمنطق قد آذته كثيرًا بالرغم من أنه كان لا يدخل شيئًا من العلوم الفلسفية في دراسته! حين اتهم أنه فاسد العقيدة يقول بالتعطيل؛ ويذهب مذهب الفلاسفة، وقد كُتب بهذا محضر وقع عليه الكثيرون وأعلنوا استباحة دمه، ولكنه فر إلى الشام وقام بالتدريس في مدرسته بدمشق فاتهُم بمثل ما اتهُم به في القاهرة وعزل من منصبه[2].

وانطلاقًا من فتوى ابن الصلاح أكد جلال الدين السيوطي أن الاشتغال بتعليم المنطق وتعلمه ليس مما أباح الشارح ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح[3].

وإذا دققنا النظر إلى الدوافع التي أدت بالسيوطي إلى كراهية المنطق وجدنا أنها نفس العقيدة القديمة التي كانت وراء فتوى ابن الصلاح السابقة، فقد حاول السيوطي أن يدرس

1- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط1، م3، دار الكتاب العلمي، بيروت، د ن ت، ص21.

2- جولد سهير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ص162.

3- جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق، ص2.

المنطق كما حاول ابن الصلاح من قبل؛ ولكن انتهت محاولته بالفشل هو الآخر وفي هذا يقول السيوطي: ((لقد كنت في بادئ الطلب قرأت شيئًا في علم المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركه كذلك))[1].

واستمر العداء للمنطق الأرسطي ولكن ليس في صورة فتوى وإنما اتخذ اتجاها مختلفًا قائمًا على الدراسة والنقد المنهجي على يد المفكر والفقيه "تقي الدين ابن تيمية" الذي اتجه نقد المنطق عنده إلى النقد الداخلي، أي: تناول المنطق ذاته وتحليل مسائله.

3. موقف ابن تيمية "661هـ" من المنطق الأرسطي:

لا يعترف ابن تيمية بالمنطق الأرسطي، فهو لا يعترف به كآلة قانونية تعصم الذهن أن يزل في فكرة؛ بل هو في نظره لا فائدة في تعلمه، فلا الذكي يحتاج إليه ولا البليد ينتفع به.

وقد رد على من ذهب إلى كونه فرض كفاية، وأن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه كالغزالي وغيره، ممن أيدوا استخدام المنطق في العلوم الشرعية كأصول الفقه وغيره. وبيَّن أن من قال بذلك فهو جاهل بالشرع، وجاهل بفائدة المنطق العلمية، ودليل ذلك أنه ليس في الشرع ما يدل على وجوبه، ولا كان أحد من السلف كالصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ينظر إلى المنطق، ومع ذلك قد استكملوا ما يجب عليهم من العلم والإيمان كما أن من الأمم من لم يسمع بمنطق اليونان، ولا كانت تزن علومها به، فكيف يقال بأنهم مع استغنائهم عنه محتاجون إليه[2]؟

أما أنه لا فائدة فيه، فإن الواقع يشهد بأن كل من التزم أن ينظر في علومه به وينظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز من تحقيق علم وبيانه[3].

1- د.مُحَمَّد عبد الستار نصار، المدرسة السفلية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الأنصار للطباعة والنشر والتوزيع، 19 79، ص58.

2- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، د ن ت، ص179.

3- ابن تيمية: نقض المنطق، حققه وصححه مُحَمَّد حامد الفقهي وآخرون، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د ن ت، ص155.

فأهل المنطق الخائضين في العلوم أقل الناس علمًا وتحقيقًا وأكثرهم شكًّا واضطرابا، ولم يستفيد من أدخله في الخلاف والكلام إلا كثرة الكلام والتفريع في المسائل والتطويل مع قمة التحقيق، ولهذا لا تجد من حقق شيئًا من العلوم الدينية وغيرها كالطب والحساب يعتمد على صناعة المنطق أو يلتزم بقواعده وقوانينه في علومه، مما يدل أن فائدته منعدمة وإن وجد من حقق شيئًا من العلم من أهل المنطق فذلك راجع إلى صحة المادة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه لا لأجل المنطق[1].

فهذا مما يبين عدم صلاحية المنطق "في نظر ابن تيمية" ليكون ميزانًا للحق، وقد انتقد أبا حامد الغزالي لكونه أدخل المنطق في علوم المسلمين ودعا إلى استخدامه وحث عليه في بعض مصنفاته.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: ((فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى، وزعم أن من لم يحط بها علمًا فلا ثقة له بشيء من علومه، وصنف في ذلك محك النظر ومعيار العلم ودومًا اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع ما سماه بالقسطاس المستقيم ونسبه إلى تعليم الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا وهو تلعمه من كتاب أرسطو))[2].

وإذا كان الغزالي قد أخضع العلوم لميزان المنطق الأرسطي فإن ابن تيمية رفض بشدة أن يكون المنطق الأرسطي ميزانًا للمعرفة الصحيحة أو أن يكون وسيلة لها[*].

وقد حاول أن ينقض القواعد التي يقوم عليها المنطق ويشكك في مسلماته التي تلقاها المناطقة بالقبول، مثل قولهم: إن التصور لا ينال إلا بالحد، وإن التصديق لا ينال إلا بالقياس، ولم يكتف بالإشارات العامة في نقده لأسس المنطق، وإنما فصل القول في الكشف عن الجوانب السلبية فيه مبينًا عدم فائدته واستغناء العقلاء عن الالتزام بقوانينه الصناعية، ولم يكتف بالجانب الهدمي فقط؛ بل كان يبني في الوقت نفسه منطقًا آخر بديلاً، يمكن أن نسميه "المنطق الفطري"

1- ابن تيمية، نقض المنطق، ص168.

2- المصدر السابق نفسه، ص158.

(*) وهنا فإن ابن تيمية أشار إلى ما قاله الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم.

الذي يقوم على لزوم الدليل للمدلول، وعلى قياس التمثيل والتعليل. ولا يهمني الوقوف على جميع الجوانب التي انتقدها ابن تيمية؛ بل أكتفي بعرض أهم الجوانب التي تختص بالقياس الأرسطي.

لقد بين ابن تيمية أن القياس ينقسم إلى قسمين بحسب مادته إلى البرهان، وهو ما كانت مقدماته معلومة، والجدلي وهو ما سلمت مقدماته من طرف المخاطب، والخطابي وهو ما كانت مقدماته مشهورة بين الناس، والشعري وهو ما أفادت مقدماته التخييل، والمغلطي وهو ما كانت مقدماته سفسطائية مموهة[1].

وأما بحسب صورته فينقسم إلى القياس الاقتراني أو الحملي والقياس الاستثنائي وهو نوعان: قياس التلازم أو الشرطي المتصل، وقياس التعاند أو الشرطي المنفصل وهو التقسيم والترديد[2].

ومن جملة الأمور التي انتقدها ابن تيمية على أهل المنطق:

أ. قولهم أنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا القياس. فبين أن هذا القول هو قضية سلبية نافية، والقضية إن لم تكن بديهية احتاجت إلى دليل؛ لأن الدعوى المجردة لا تقبل، وهؤلاء ادعوا مالم يبينوا دليله فصاروا قائلين بما لا علم لهم به، ثم إن العلم بعموم هذا السلب متعذر؛ إذ كيف يمكنهم الجزم بأن كل أحد من بني آدم لا يمكنه العلم بشيء من التصديقات إلا بواسطة القياس الذي وضعوا مادته وصورته؟ وهم معترفون أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهي والفرق بينهما ليس ثابتا وإنما هو نسبي وإضافي[3].

1- ابن تيمية، نقض المنطق، ص158.

2- ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ص6.

3- المصدر السابق نفسه، ص88.

ب. قولهم بأن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي، لا بد فيه من قضية كلية موجبة ولأجل ذلك قالوا: إنه لا قياس عن قضيتين سالبتين ولا عن جزئيتين(*).

والعلوم اليقينية التي هي مبادئ البرهان هي الحسيات بنوعيها الباطنة والظاهرة، والمجربات والعقليات والبديهيات والمتواترات، والحسيات على قول من يجعلها من اليقينيات الواجب قبولها، ووجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة هو أن هذه المبادئ التي يقوم عليها البرهان هي قضايا جزئية وليست كلية. فالحسيات هي إدراكات لأمور معينة في الخارج، والمجربات هي أفعال تقع على أمور محسوسة، والحسيات هي من جنس التجريبيات لكنها لا تتعلق بفصل المجرب مباشرةً كالنظر في أشكال القمر عند مقابلته للشمس، فهذه المبادئ التي يعتمد عليها البرهان هي في أصلها أمور جزئية لا تصير عامةً إلا بواسطة قياس تمثيلي.

وأما القضايا العقلية المحضة أو البديهيات رغم التسليم بكونها في الأصل عامة لأمور خارجية، فهي وحدها غير كافية وإن لم يسلم معهم على أنها كذلك لم يكن قياسهم طريقًا للعلم بأي شيء موجود في الخارجح لأن القضية الكلية إنما تكون كلية في الذهن لا في الخارج إذ لا يوجد إلا ما هو معين.

وما من قضية كلية إلا ويمكن العلم بالنتيجة بدون توسط البرهان الذي ذكروه، مثل قولهم إن الكل أعظم من الجزء، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وإن الضدين لا يجتمعان ... إلخ؛ إذ يمكن العلم بالحس أن هذا الكل أعظم من جزئه، وأن مال هذا أكثر من هذا، وأن هذا الشيء مثل هذا، وأن حكم الشيء حكم نظيره، وذلك عن طريق قياس التمثيل. كما يمكن العلم أن الشيء لا يكون أسود أبيض في الوقت نفسه ... فتبين أن العلم بالأمور الجزئية المعينة يدرك بطريق الحس وقياس التمثيل مباشرة من غير استعمال أقيسة الشمول؛ بل العلم بها بذلك الطريق أصح وأوضح وأكمل(1).

(*) وهذا يشير إلى المساس ببعض قواعد القياس الأرسطي.

1- ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ص107-108.

ج. قولهم إن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، هو قول باطل ومما يدل على ذلك أنهم حدُّوا القياس بأنه: قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، فهؤلاء جعلوا القياس قولاً مشتملاً على أقوال، وهي القضايا، سموا مجموع القضيتين قولاً، ولفظ الأقوال جمع يراد به إما اثنين أو الثلاثة فصاعدا، فتخصيص هذا الجمع بقولين فقد لا موجب له، ثم إن المطلوب لا ينبغي حصره في مقدمتين فقط بلا زيادة ولا نقصان؛ بل ذلك بحسب المستدل الطالب، فقد يحتاج إلى مقدمة واحدة لعلمه بغيرها، وقد يحتاج إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى مقدمات، وقد لا يحتاج لأية مقدمة لحصول العلم له بالمطلوب ضرورة، فمن الناس مثلاً من يكون عالما بأن كل مسكر محرم، لكنه قد يجهل أن هذا المعين مسكر، كجهله أن النبيذ مسكر، فهذا لا يحتاج إلا لمقدمة واحدة وهي أن يبين له أن النبيذ مسكر، ومنهم من يكون جاهلاً بأن كل مسكر محرم، أي: بالمقدمتين معًا، أن هذا النبيذ مسكر وأنه محرم[1].

وهؤلاء المناطقة إذا تضمن الدليل مقدمة واحدة، قالوا: إن الأخرى محذوفة، وسموه بقياس الضمر، وإذا تضمن مقدمات قالوا: هي أقيسه متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، وإذا نقص عن المقدمتين اعتبروه نصف قياس، وهذا تحكم محض؛ لأنه إذا جاز ادعاء كون الدليل لم يحتج إلا إلى مقدمة مع حذف الأخرى المضيرة، جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى مقدمتين؛ لأن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث، كما أن ادعائهم أن ما يحتاج إليه هو قياس واحد مشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك فهو في معنى أقيسه مركبة، يعتبر اعترافا أن من الطالب ما يحتاج إلى مقدمات، ولو قالوا أن ما يحتاج إليه في القياس هو مقدمة واحدة، وما زاد عليها من المقدمات هو بمثابة بيان لتلك المقدمة، لكان هذا أقرب إلى المعقول؛ ذلك لأن ثبوت المحمول للموضوع والحكم للمحكوم عليه، والصفة للموصوف إنما يحتاج إلى مقدمة واحدة تكون وسطًا ودليلاً على هذا الثبوت، وما زاد فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه. وذلك أن حصول المطلوب يكون بالعلم باستلزام الدليل عليه، والأصل أن اللزوم إذا لم يكن بينا بنفسه احتاج إلى دليل واحد فإن لم يكن كافيا زيد عليه بحسب حاجة المستدل إما بزيادة مقدمتين أو ثلاث

1- ابن تيميه، نقض المنطق، ص205-206.

مقدمات أو أربع.

وهذا هو الصحيح الذي عليه طوائف العقلاء غير هؤلاء المنطقيين الذين يلتزمون بالاستدلال بمقدمتين فقط، وما زاد عن ذلك يتكلفون في رده إلى الاثنين، وما نقص يجتهدون في تكميله، ولأجل هذا كان في أهل المنطق من القصور في العقل والعجز عن البيان وكثرة العي والكلفة مالا يوجد في غيرهم، ومازال نظار المسلمين يعيبونها بسبب ذلك[1].

تلك أهم الانتقادات التي وجهها ابن تيمية للقياس الأرسطي على وجه الإجمال، وقد قصد بها بيان أن طرق الاستدلال ليست منحصرة في طريق القياس المنطقي، ولا هو مغن عنها؛ بل للناس من الطرق ما يحصلون به المطلوب أفضل من هذه الطريق.

كما قصد ابن تيمية بيان أن كثيرًا من الأسس التي قام عليها القياس غير صحيحة، وأنها كانت سببًا في أغاليط أهل المنطق وحيرتهم وفشلهم في تحقيق العلوم.

وبالإضافة إلى ما تقدم من نقد القياس بصوره المختلفة يعرض ابن تيمية عدة وجوه لانتقادات الحد والمنطقية الكلية، وفيما يلي بيانها:

أ. قول المناطقة إن التصور الذي ليس بديهي لا ينال إلا بالحد:

ويرد ابن تيمية على هذا القول بقوله إن هذا باطل، فالحد هو القول الدال على ماهية المحدود، فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد ويلزم عن هذا إن الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم "لا يعرف إلا بالحد" وإن كان عرفه بحد آخر فالقول فيه كالقول في الأول[2].

ونجد هنا أن اعتراض ابن تيمية هنا لا يقوم على أساس سليم خاصة قوله: ((إن الحد هو القول الدال على ماهية المحدود)).

1- ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ص167-19 3.

2- ابن تيمية: نقض المنطق، ص184.

فأي محدود يقصده ابن تيمية؟ وأي شيء حدده بدون حد؟ اعتقد ان ابن تيمية يهاجم تحديد الألفاظ منطقيًّا في الوقت الذي يعترف فيه أنها قد حددت من قبل دون أن يخبرنا عن ماهية حدودها.

ب. قول المناطقة "إن المعرفة متوقفة على الحدود":

وفي هذا يرى ابن تيمية أن علوم الأوائل حاصلة بدون ذلك، فالقرون الثلاثة من هذه الأمة الذين كانوا أعلم بني آدم علومًا بالمعارف، ولم يكن تكلف هذه الحدود من دعائمهم، فإنهم لم يبتدعوها، وكذلك فيما يقول ابن تيمية أن أئمة علوم النحاة لم يتكلف أحد منهم حد الاسم والفاعل ونحو ذلك.

وإذا كان بعض فقهاء الطهارة يتكلفون هذه الحدود بينهم فإلى الساعة لم يسلم لهم أحد، وكذلك حدود أهل الكلام[1].

ونسلم مع ابن تيمية في عدم استخدام الأوائل لهذه الحدود بالرغم من تقدمهم، وبخاصة في الطب والحساب، وهكذا فإن علوم الأوائل لم تكن على درجة عالية من التعقيد اللفظي الذي يحتاج إلى تحديد المعاني والألفاظ حتى لا تقع في الخطإ نظرًا لاختلاطها، كما أن علم الحساب كمثال يذكره ابن تيمية ليس في حاجة لهذه الحدود؛ لأنه من العلوم التي تعتمد على البديهيات.

ج. قول المناطقة: "بأن الحدود هي التي تفيد تصور الحقائق":

وفي هذا يرى ابن تيمية أن الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به من الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، وهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء. فأما الكلام فلا يتصور أن يعرف بمجرد مفردات الأشياء إلا بقياس تمثيلي أو تركيب ألفاظ، وليس شيء من ذلك يفيد تصور الحقيقة.

فالمقصود أنَّ الحقيقة إنْ تصورها بباطنه أو بظاهرة استغنى عن الحد القولي، وإن لم يتصورها بذلك امتنع أن يتصور حقيقتها بالحد القولي، وهذا أمر محسوس يجده الإنسان في نفسه

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص184.

فإن من عرف المحسوسات المتذوقة –مثلاً– كالعسل لم يفده الحد تصورها، ومن لم يذق ذلك –كمن أخبر عن السكر وهو لم يذقه– فهو لا يمكن أن يتصور حقيقته بالكلام والحد؛ بل يمثل له ويقرب إليه، ويقال له: طعمه يشبه كذا أو يشبه كذا وكذا، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحد الذي يدعونه.

وكذلك المحسوسات الباطنة مثل الغضب والفرح والحزن والغم والعلم ونحو ذلك من وجدها فقد تصورها، ومن لم يجدها لم يمكن أن يتصورها بالحد، ولهذا لا يتصور الأكمه الألوان بالحد ولا العنِّين الوقاع بالحد، فإذن القائل بأن الحدود هي التي تفيد تصور الحقائق قائل للباطل المعلوم بالحس الباطن والظاهر[1].

والواضح من هذا النص أن ابن تيمية يعلق معرفتنا بالعالم الخارجي على الحواس أي أنه أعلا من شأن المعرفة الحسية، ويرى أن الحواس هي وسيلة معرفتنا بالأشياء، ويرى أن الحقيقة إما أن تكون ظاهرية، أي: متعلقة بالحواس الخارجية، أو باطنية متعلقة بما ينتاب الإنسان من مشاعر الخوف والغضب والفرح والحزن، ويؤكد ابن تيمية أن هذه المعرفة الظاهرية والمعرفة الباطنية متعلقة بالخبرة الحسية والحالة الشعورية، وأنه لا يمكن تصور الحقيقة بدونهما.

ونرى هنا أن ابن تيمية لا يلقي بالاً بالمعرفة العقلية، تلك المعرفة التي تقوم على إدراك العلاقات بين الأشياء إدراكًا عقليًّا، وهذا الإدراك العقلي فيما يرى ابن تيميه أنه لا يتم إلا بمعرفة حدود تلك الأشياء، تلك الحدود التي تميز بعضها عن البعض الآخر.

د. قول المناطقة: "أن الحدود إنما هي أقوال كلية":

يرى ابن تيمية أن الحدود الكلية تدل على معنى كلي، والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج، وما في الخارج لا يتعين ولا يعرف بمجرد الحد، وما في الذهن ليست هي حقائق الأشياء، إذًا فالحد لا يفيد تصور حقيقة أصلاً هكذا يرى ابن تيمية[2].

1- ابن تيمية: نقض المنطق، ص186.

2- المصدر السابق نفسه، ص187.

وهنا نجد ابن تيمية يعترف بوجود معان كلية في الذهن ولكنه ينكر تمامًا أن يكون لها كليات في الخارج، وإذا سرنا معه في هذا القول فكيف نفسر وجود تلك المعاني الكلية الموجودة في الذهن، والتي لا يقابلها شيئًا كليًا في الواقع الخارجي؛ ثم من أين للإنسان هذه المعاني الكلية؟

هذه هي ملامح موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي وهذه الملامح تدل على أن ابن تيمية لم يتوجه إلى نقد المنطق من فراغ؛ ولكنه توجه إلى هذه الانتقادات من خبرة سابقة بالمنطق، صحيح أن ابن تيمية وإذا كان قد قدم لنا نقدًا منهجيًا للمنطق إلا أنه في كتابه نقض المنطق قد وقع في بعض التناقضات التي لا مبرر لها غير مهاجمة محاولة إدخال المنطق إلى العلوم الإسلامية تلك المحاولة التي قام بها الإمام الغزالي.

ثانيا: موقف فقهاء المغرب العربي من المنطق الأرسطي:

قد كان موقف فقهاء المغرب العربي ومعظمهم من أتباع المذهب المالكي من محاولة الغزالي موقفًا سلبيًا، حيث يذكر بعض المؤرخين أن كل العلوم عند الأندلسيين كان لها حظ كبير واعتناء عدى الفلسفة والمنطق والتنجيم، حيث كان يطلق اسم زنديق على كل من يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم، وقد تصل الدرجة إلى رجمه بالحجارة أو قتله قبل أن يصل أمره للسلطان تقربًا لقلوب العامة[1].

ويروي لنا "الحجاج يوسف بن مُحَمَّد بن طلموس ت620هـ" في حديثه عن زهد العلماء بالأندلس في صناعة المنطق إذ يقول: ((فإني رأيتها مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، لا يحفل بها ولا يلتف إليها؛ وزيادة إلى هذا أن أهل زماننا ينفرون ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة))[2].

1- أحمد بن مُحَمَّد المقري التلمساني: نقح الطيب من غصن الألاندلس الرطيب، تحقيق د.إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، د ن ت، ص205.

2- الحجاج يوسف بن مُحَمَّد: المدخل لصناعة المنطق، المطبعة الإبريقية، مدريد، 19 16، ط1، ص106.

لقد بلغت معاداة الفقهاء للمنطق إلى حد أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بـ"المقفل" تحرزًا من غضب الفقهاء حتى إن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا في المنطق فاشتراه خفية خوفًا منهم[1].

ولهذا السبب يذكر ابن طلموس أن الإمام الغزالي حينما كتب في المنطق لم يعرض أبحاثه المنطقية تحت اسم المنطق، ولكن تحت أسماء أخرى كـ"المعيار" و"المحك" و"الميزان" وذلك لكي يتفادى غضب الفقهاء ومحاربتهم له، فانتشرت كتبه على عكس الفارابي[2]، وذلك بعد جهدٍ جهيد، فلقد قوبلت كتب الغزالي في أواخر دولة المرابطين بالإعراض والتبرم، حيث يقول "عبد الواحد المراكشي ت647هـ": ((ولما دخلت كتب الغزالي –رحمه الله– بالمغرب أمر أمير المسلمين علي ابن يوسف بإحراقها وهدد بالوعيد الشديد من سفك الدماء، واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها واشتد الأمر في ذلك))[3]، ويقول أيضًا ابن طلموس: ولما امتدت الأيام وصلت إلى هذه الجزيرة كتب الغزالي متفننة ، فقرعت أسماء أهل الأندلس بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، فامتنعت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا إن كانوا في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي[4].

ولكن هذا التصور يبدو أنه ناشئ بالدرجة الأولى عما آل إليه أمر الغزالي من النزعة الصوفية تلك التي بدت غريبة كل الغرابة عن أذهان أهل المغرب ذلك العهد.

إلا أن الأقدار قد شاءت أن يدرس على الغزالي اثنان من المغاربة الأندلسيين أصبحا من ألمع الرجال في ذلك العصر، وانتهت إلى أحدهما رئاسة العلم بما فيه الفقه بالمغرب، ووضع

1- ابن حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ط5، ص19 3.

2- الحجاج يوسف بن مُحَمَّد: المصدر السابق، ص12.

3- عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق مُحَمَّد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1962، ص173.

4- الحجاج يوسف بن مُحَمَّد: المصدر السابق، ص113.

الثاني مذهبًا إصلاحيًّا سياسيًّا كان أساسًا لقيام دولة من أعظم ما عرف المغرب؛ بل بلاد الإسلام، وقد تأثر الرجلان بتفكير الغزالي وعلمه، وعمل كل واحد منهم على نشر ذلك وتدعيمه بالمغرب[1].

أما أول الرجلين فهو "أبو بكر بن عبد الله بن العربي 468-543هـ"، فقد التقى بالغزالي في رحلته العلمية إلى المشرق العربي، وتتلمذ عليه ولازمه مدة ودرس عليه بعض كتاباته، وقد ذكر هو نفسه ذلك إذ يقول: ((قرأت عليه جملة من بعض كتبه، وسمعت كتابه الذي سماه بالإحياء لعلوم الدين))[2].

ومن المؤكد أن يكون من بين تلك الكتب بعض كتب الغزالي المنطقية، وذلك أننا نجده يتكلم فيها بكلامِ من خبرها وعرف محتواها، إذ يقول: ((وأبدع الغزالي في استخراج الأدلة من القرآن على رسم الترتيب في الوزن الذي شروطه على قوانين خمسة بديعه في كتاب سماه "القسطاس المستقيم" ما شاء، وأخذ في "معيار العلم" عليهم طريق المنطق، نرتبه بالأمثلة الفقهية والكلامية، نحا فيه رسم الفلاسفة ولم يترك لهم مثالاً ولا ممثلاً وأخرجه خالصًا من دسائسهم))[3]، ثم إن الإمام ابن العربي لما عاد إلى الأندلس من رحلته جلب معه كتبًا للغزالي وكان من بينها كتبه المنطقية كـ"محك النظر" و"معيار العلم".

وأما ثاني الرجلين فهو "مُحَمَّد بن عبد الله بن تومرت 474-524هـ" الذي ارتحل إلى المشرق العربي لطلب العلم ودرس بمكة وبغداد ودمشق والإسكندرية[4]، وقد قابل الغزالي ويبدو أنه أخذ عنه المذهب الأشعري.

1- الحجاج يوسف بن مُحَمَّد: المصدر السابق، ص113

2- المصدر السابق نفسه، ص138.

3- أبوبكر بن عبد الله بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق د.عمار طالب، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر،19 74، ط2، ص106.

4- المصدر السابق نفسه، ص107.

وقد أشار ابن خلدون إلى مكانة ابن تومرت فقال: ((كان إمام من أئمة العلم ذا ملكة راسخة وقوة على النظر والجدل؛ بحيث يضاهي كبار الشخصيات العلمية البارزة والتي ظهرت في المشرق لعهده من أصحاب المقالات والدارس في علمي الأصول والكلام فضلاً عن تضلعه في الفقه والحديث))[1].

وبغض النظر عن لقاء ابن تومرت بالغزالي وأخذه عنه كما أثبته بعض المؤرخين، ونفاه بعض المستشرقين أو عدم لقائه به فإنه قد تأثر بفكر الغزالي وتشبع بأفكاره الإصلاحية، فبالإضافة إلى تأثره بفكرة رجوعه إلى الأصول الإسلامية والتلطيف من محدودية الأحكام الفقهية وجمودها فإنه قد تأثر بالنزعة العقلية المنطقية التي كانت لدى الغزالي.

يظهر ذلك من الأهمية التي أعطاها للقياس العقلي بإزاء القياس الشرعي؛ إذ يقول: ((لا فرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي في الاطراد إذا حقق معناه ؛ فإن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويستحيل، والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب والتحليل والتحريم))[2].

كما يظهر أيضًا في نقده لبعض الطرق الاستدلالية التي كان يستعملها المتكلمون والأصوليون قبل أخذهم بالمنطق اليوناني؛ إذ يقول: ((بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما؛ لأن كل واحد منهما مضاد للآخر؛ لأن ذا يفعل وذا لا يفعل وذا قديم وذا محدث وذا مفتقر وذا غني، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعًا؛ لأن القياس إنما يضع بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه، والبارئ سبحانه ليس له مثيل ولا شبه، فإذا ثبت هذا وصح بطل به التشبيه، وبطل به قياس الغائب على الشاهد))[3].

1- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،19 99، ط1، ص266.

2- أبوعبد الله مُحَمَّد بن عبد الله تومرت: مجموع أعز ما يطيب، الجزائر، 19 74، ص114.

3- المصدر السابق نفسه، ص168.

وقد استجمع ابن تومرت في سبيل الاستدلال على فساد قياس الغائب على الشاهد مجموعة من الأدلة ركزها على نفي أن يكون الصحابة رضوان الله عليهم استعملوا هذا النمط في الاستنباط، وعلى بيان الأخطاء الكثيرة التي وقع فيها الذين استعملوه من الفقهاء[1].

ثم إن ابن تومرت عمل على إفساد آراء الغزالي وندب الناس إلى قراءة كتبه ودراستها والعمل بها[2].

يتضح لنا مما سبق أن ابن تومرت ومن قبله ابن العربي لم يقم كل منهما مباشرة بإدخال المنطق في الدراسات الفقهية؛ بل كان ابن العربي يرى وجوب التحري في ذلك؛ لأنه إذا ما أسند إلى غير كفء باء الضرر الكبير؛ وكان يوصي بذلك تلاميذه؛ إذ يقول: ((الذي أراه لكم على الإطلاق أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية، وعلى العبارات الإسلامية والأدلة القرآنية، فإن أباحامدالغزالي وغيره أي: الفلاسفة لبسوها باستعمال المنطق وأخذ نعيمه ورفضوا بؤسه ... فليس كل قلب يحتمله ... فهو وإن كان سبيلاً للعلم ولكنه مشحون بالغُرر))[3].

كما أن ابن تومرت كان منصرفًا عن ذلك إلى وضع الأسس الإصلاحية العامة لقيام دولة الموحدين، ولكنهما –ابن العربي وابن تومرت– قد مهدا الطريق إلى ذلك بما قد أفشيا عمومًا من أفكار الغزالي وكتبه وبما زكياه ودعوا إلى دراسته واحترامه وتبجيله، ولما كان ابن العربي شديد الأثر في جيل الفقهاء والعلماء من تلاميذه؛ ولما كان ابن تومرت صاحب سلطة روحية قامت عليها دولة الموحدين بأكملها؛ فإن الغزالي بدأ يكبر في عيون أهل المغرب واختفى ما كان عساه أن يشكل شقًّا لمعرضته بشدة، كما حدث بالمشرق؛ بل قد راجت كتبه وأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله في تأليف قط، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي.

1- الحجاج بن يوسف مُحَمَّد: المدخل لنصاعة المنطق، ط1، ص12.

2- المصدر السابق نفسه، ط2، ص13.

3- ابن العربي: المصدر السابق، ط2، ص109.

ومن بين تلك الكتب كتبه في المنطق، ويظهر أن كتب المنطق لم تصل إلى المغرب إلا نادرًا، كما يفهم من كلام "ابن طلموس 1164-1223م" حيث يقول: ((فلما أردت مطالعتها "أي: كتب المنطق" لم يكن في يدي قبلها كتب أنظر فيها، غير أني عندما تفحصت كتب أبي حامد رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد أن تكون تصريحًا أن له فيها تأليف، فاطلعت على هذه الكتب المذكورة من كتب أبي حامد))[1].

بعد هذه التهيئة النفسية والذهنية لتقبل المنطق وإدخاله في الدراسات الفقهية التي استغرقت ما يقارب القرن؛ أصبح المنطق أحد العلوم التي تؤخذ في المشرق، يرتحل أهل المغرب إليه لأجل الدراسة، وأصبح الفقهاء يدرسونه كسائر العلوم التي يدرسونها، وربما تكون البادرة الأولى البارزة في ذلك ما تمثل في "أبي الوليد بن رشد 520-595هـ" الفقيه الفيلسوف الذي كان خصمًا للغزالي والأشاعرة في أشياء كثيرة [2]، سوى الأخذ بالمنطق واستعماله، فألف فيه كتاب "الضروري" كما ألف في الفقه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ودخل المنطق بعد ذلك ضمن تقاليد الرواية بالانتقال من جيل إلى جيل بطريق التدريس بجامعتي المغرب المعمورتين على الأخص: الزيتونة بتونس والقرويين بفاس[3].

ويظهر أن دراسة المنطق بعد ابن رشد قد دخلت إلى تونس انطلاقًا من مصر حوالي منتصف القرن السابع، فقد رجع "أبو القاسم بن زيتون ت691هـ" بعد أخذ العلم من مصر إلى تونس وانتصب للتدريس فيها، ومن بين الذين أخذوا عنه العلم عمومًا والمنطق خصوصًا "مُحَمَّد بن يحي بن عمر بن الحباب ت741هـ" الذي أصبح إمامًا بارعًا في الفقه والأصول والمنطق. وعن ابن الحباب أخذ المنطق الفقيه المالكي "أبو عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عرفة الورغمي 716-803هـ" كما انتقل المنطق من الجزائر بطريق "عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن الإمام ت 743هـ" وأخيه

1- ابن العربي، العواصم من القواسم، ص140.

2- عاطف العراقي: المنهج النقدي عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 19 79 ،ص95

3- عبد المجيد عمر النجار: الصلة بين المنطق والفقه المالكي عند ابن عرفه الورغمي، وزارة الثقافة، تونس، 19 78، ص121.

عبس وعن طريق "أبي علي ناصر الدين الشدالي" وتوالى في تلاميذهم[1]، حتى وصل الفقيه العالم "عبد الرحمن بن مُحَمَّد الأخضري 918-983هـ" فألف فيه منظومته الشهيرة التي سماها "السلم" ثم شرحها في "شرح السلم" الذي أصبح معتمدًا في هذا الفن لأهل المغرب وكثير من أهل المشرق [2].

1- ابن خلدون: المقدمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص431.

2- المصدر السابق نفسه، ص122.

الخاتمة

1. لاقت محاولة الغزالي لربط المنطق بالفقه ردود أفعال مختلفة سواء أكانت في المشرق العربي أم في المغرب العربي، ومن خلال ما تقدم يمكننا القول إن محاولته كانت موضع قبول في المغرب أكثر منها في المشرق.

2. منذ موقف الإمام الشافعي من المنطق، وحتى فتاوى ابن الصلاح بتحريم المنطق، نجد أن كل الانتقادات التي وجهت إلى المنطق تدل على أن أصحابها بلا شك قد تأثروا من قريب أو من بعيد بالمنطق الأرسطي، كما تميزت انتقاداتهم بالطابع السطحي أكثر منها محاولة جادة لبيان قصور المنطق.

3. قام نقد ابن تيمية على أسس واعية وإدراك لكثيرٍ من المعاني المنطقية التي تناولها، لذا جاءت انتقاداته منصبة على روح المنطق ذاتها.

4. على الرغم من موقف ابن تيمية من المنطق إلا أنه من الواضح قد اطلع على كثير من كتب المنطق، وبخاصة "القسطاس المستقيم" للإمام أبي حامد الغزالي.

5. وقع ابن تيمية في بعض التناقضات وبخاصة في حديثه عن بطلان قول المناطقة بالحد الكلي كمعين للوصول إلى الحقيقة، ومن هذه التناقضات اعترافه بوجود المعاني الكلية في الذهن في الوقت الذي أنكر فيه عدم وجود مدلولات لها في الواقع الخارجي.

6. يجسد موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي ملامح ومعالم أزمة المنطق في نهاية القرن السابع الهجري، وبداية القرن الثامن الهجري.

7. على الرغم من محاولة ابن تيمية هدم المنطق الأرسطي في المشرق العربي، إلا أن محاولة الغزالي لربط المنطق بالفقه كان لها أثرها الذي لا ينكر في بقاء المنطق داخل البيئة العربية.

المصادر والمراجع

1- ابن السبكي، طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية،ج: 5، ط: 1 القاهرة، د ن ت.

2- ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، حققه وعلق عليه: د.عبد المعطي أمين قلعجي، ط: 1، دار الوعي للنشر، القاهرة، 1983م.

3- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، د ن ت.

4- ابن تيمية: نقض المنطق، نقحه وصححه: مُحَمَّد حامد الفقهي وآخرون، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د ت.

5- ابن حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، دار احياء التراث العربي، بيروت، د ت، ط: 5.

6- ابن خلدون: المقدمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

7- ابن خلدون، العبرو ديوان المبتدإ والخبر، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1999م، ج: 1.

8- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د ن ت، ط: 5.

9- أبوبكر بن عبد الله بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق د. عمار طالب، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م، ط: 2.

10- أبوعبد الله مُحَمَّد بن عبد الله تومرت: مجموع أعز ما يطيب، الجزائر، 1974م.

11- أحمد بن مُحَمَّد المقرى التلمساني: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، د ن ت.

12- الحجاج يوسف بن مُحَمَّد: المدخل لصناعة المنطق، المطبعة الابريقية، مدريد، 1916م، ط: 1.

13- جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، علق عليه: علي سامي النشار، مطبعة السعادة، القاهرة، 1946م.

14- جولد سهير: موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، دراسة ضمن كتاب التراث اليوناني في الفلسفة الإسلامية"، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1940م.

15- حسن عبد الحميد: المنهج في علم أصول الفقه، ضمن كتاب في فلسفة العلوم ومناهج البحث الذي كان بالاشتراك مع د.مُحَمَّد مهران، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1980م.

16- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط: 1، م: 3، دار الكتاب العلمي، بيروت، د ن ت.

17- عاطف العراقي: المنهج النقدي عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1979م.

18- عبد المجيد عمر النجار: الصلة بين المنطق والفقه المالكي عند ابن عرفه الورغمي، وزارة الثقافة، تونس، 1978م.

19- عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار العرب، تحقيق مُحَمَّد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1962م.

20- مُحَمَّد عابد الجبري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 5، 1991م.

21- مُحَمَّد عبد الستار نصار، المدرسة السفلية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الأنصار للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م.