مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد السابع والعشرون محرم 1445هـ / يوليو 2023م العدد الرابع والخمسون

رئيسة التَّحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر التقني

أ. م. د. أدهم محمد علي حموية

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفيان

د. محمد أنور بن أحمد

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. علي صالح الشايع

أ. داتين د. روسني حسن

أ. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. د. محمد أكرم لال دين

أ. د. أحمد راغب أحمد محمود

أ. د. يمنى طريف خولي

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

أ. د. عاصم شحادة علي

د. عبد الرحمن الحاج

أ. د. فؤاد عبد المطلب

د. مروة فكري

أ. د. محمد أوزشنل

د. همام الطباع

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر ـــــ ماليزيا
فتحي ملكاوي ـــــ الأردن
عبد المجيد النجار ـــــ تونس
محمد بن نصر ـــــ فرنسا
محمود السيد ـــــ سوريا
محمد الطاهر الميساوي ـــ تونس
مجدي حاج إبراهيم – ماليزيا

عبد الرحمن بودرع ـــــ المغرب
حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
علي القرة داغي ـــــ العراق
عبد الخالق قاضي ـــ أستراليا
داود الحدابي ـــــ اليمن
نصر محمد عارف ـــــ مصر
وليد فكري فارس – مصر

Advisory Board

Mohd Daud Bakar, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan
Abdelmajid Najjar, Tunisia
Mohamed Ben Nasr, **France**
Mahmoud al-Sayyed, Syria
Mohamed El-Tahir El-Mesawi, Tunis
Majdi Haji Ibrahim, Malaysia

Abderrahmane Boudra, Morocco
Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Ali al-Qaradaghi, Iraq
Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Dawood al-Hidabi, Yemen
Nasr Mohammad Arif, Egypt
Waleed Fekry Faris, Egypt

© 2023 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

الترقيم الدولي ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609

مراسلات المجلة Correspondence

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

المجلد السابع والعشرون | محرم 1445هـ / يوليو 2023م | العدد الرابع والخمسون

المحتويات

كلمة التَّحرير	رئيس التحرير	7-5

بحوث ودراسات

▪ الإسهامات العلمية والسياسية لبني هوزن في الأندلس	جميلة مبطي المسعودي الهذلي	38-9
▪ تمثيلات ما بعد الإنسانوية في روايات الخيال العلمي العربية: ملف المستقبل نموذجًا	عبير أحمد الغامدي	63-39
▪ الأديان غير الكتابية عند الباقلاني من خلال كتابه "التمهيد"	بدران بن لحسن إبراهيم محمد زين	98-65
▪ مشروعُ الغزاليّ في التكامُلِ المعرفيّ بين علم المنطق وعلم الكلام	بشار بكور	135-99
▪ اختلاف القراءات ودوره في إثراء معاني القصص القرآني عند الكواشي دراسة تحليلية لسورة مريم	أثيرة ثائر عبدالحفيظ رضوان جمال الأطرش	166-137
▪ فلسفة الأخلاق عند محمد عبد الله دراز	حنان الحسيني	197-167
▪ وسائل التواصل الاجتماعي والتحولات الكبرى في الأفراد والمجتمعات	محمد إسماعيلي علوي مجدي حاج إبراهيم سعيد علي آل الأصلع	227-199
▪ ترجمة النصوص الاستعارية القرآنية إلى اللغة التاميلية: دراسة تحليلية لغوية	محمد معصوم عبد الرؤوف أكمل خضيري عبد الرحمن محمد ثابت محمد بخاري	259-229
▪ القيم الإسلامية لدى المعلم: معرفة واتجاه وسلوك في المدارس الخاصة في محافظة العاصمة في المملكة الأردنية الهاشمية (قيم المسؤولية الفردية والإحسان والوقت أنموذجا)	سيرين فاروق بدارن	299-261
▪ التوجه الدلالي في مبادئ المحادثة: مقاربة لسانية للنهج الحاسوبي "تحليل المشاعر" في تويتر	ميعاد محمد الظاهري	328-301
▪ الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر	كمال وينز وليد فكري فارس	346-329

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 27، العدد 54
محرم 1444هـ / يوليو 2023م، ص 99-135
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

مشروعُ الغزاليّ في التكامُلِ المعرفيّ بين علم المنطق وعلم الكلام

The Ghazali's Project in the Integration of Knowledge between the Science of Logic and Theology

بشار بكور*

[قُدّم للنشر 2023/2/21 – أُرسل للتحكيم 2023/3/1م – قُدّم بعد التعديل 2023/56/20م - قُبل للنشر 2023/6/6م]

مُلخّص البحث

لكل علم منهجه الخاص، وطبيعته المعرفية التي تميزه من سائر العلوم الأخرى، ولكن هذه الخصوصية في هذا العلم أو ذاك لا تعني استغناءه المطلق بما لديه، ولا تنفي الحاجة إلى الاستفادة من مناهج ووظائف العلوم الأخرى، والحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحق بها، وقد رأى حجةُ الإسلام أبو حامد الغزالي أن المنطق معيار العلوم الذي به يميز العلم اليقيني مما ليس يقينيًّا، وبه توزن المعارف الدينية والدنيوية، وكل من لم يُحط به فلا ثقة بعلومه، وفي مسيرته العلمية ونضاله الفكري لم يألُ الغزالي جهدًا في عقد تصالح أو تزاوج بينه وبين والعلوم الإسلامية من عقيدة وفقه وأصوله، ومن ثم يتناول البحث – متوسلاً المنهج الاستقرائي التحليلي – توظيف الغزالي آليات علم المنطق ومبادئه في علم الكلام، والآلية التي اتبعها كي يدني ثم يدمج المنطق، ريبب الفلسفة اليونانية بالعقيدة، ولب المجال التداولي الإسلامي، ويخلص البحث إلى أن الغزالي استطاع باقتدار أن يحقق تكاملاً معرفيًّا في الإفادة والاستفادة بين المنطق والعقيدة، فالمبادئ المنطقية والقواعد العقلية – التي لا غنى عنها في الحجاج العقدي والدراسات الفقهية والأصولية – قد أدخل عليها الغزالي بعض التعديلات المنتزعة من الثقافة العربية الإسلامية، وبهذا يغدو "من تشرّع وتمنطق فقد تحقق" على حد تعبير الفيلسوف طه عبد الرحمن.

الكلمات المفتاحية: المنطق، الغزالي، علم الكلام، المعرفة، العلم، التكامل.

---

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my.

Abstract

Each field of knowledge has its own methodology and cognitive nature that distinguishes it from other sciences. However, this uniqueness does not imply that a discipline /science is independent and self-sufficient. The concept of knowledge integration is to explore the incorporation of unrelated disciplines or knowledge structures, utilizing an interdisciplinary approach. According to Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111), logic serves as the standard by which sciences are evaluated, allowing for the differentiation between certain and uncertain knowledge, and providing a means to assess religious sciences. He further argues that anyone who is not well-versed in logic cannot be trusted with his/her knowledge. In his scholarly journey and intellectual struggle, Al-Ghazali spared no effort in reconciling and integrating logic with Islamic sciences (e.g., theology, jurisprudence, and legal theory). Using an inductive and analytical methodology, this research investigates the utilization of logic by Al-Ghazali within the realm of theology. It explores how Al-Ghazali incorporated the mechanisms and principles of logic into theological discourse against philosophers and Batiniyyah. While Al-Ghazali demonstrated the crucial role of logical principles and rational rules in theological debates and jurisprudential studies, he, at the same time, skilfully aligned these rational principles with the values and teachings of Islamic culture. The research concludes that the epistemological approach of Al-Ghazali in making synthesis of logic and theological components seemed to have been far-reaching and trans-border, reflected in negating or mitigating or the traditional saying "Whoever is engaged in logic becomes heretic." The findings of the research suggest that Al-Ghazali's epistemological approach, which involved synthesizing logic and theological elements, had a significant and expansive impact. This was evident in his efforts to challenge or soften the traditional belief encapsulated in the saying "Whoever is engaged in logic becomes a heretic." Al-Ghazali's meticulous and painstaking intellectual effort transcended borders and boundaries, indicating a broad and inclusive perspective that sought to reconcile and harmonize different domains of knowledge.

Keywords: Al-Ghazali, Logic, theology, knowledge, integration, science.

مقدّمة

إن حاجة الإنسان إلى تكامل معرفته واتساع ثقافته ربما لا تقل أهمية عن حاجته إلى التخصص في علم من العلوم، وليس هناك فرع من فروع المعرفة يدعي حصر الكفاية المعرفية المطلقة في دائرة تخصصه، إذ العلوم – كما قال علماؤنا السابقون – متداخلة فيما بينها، وبعضها طريق إلى بعض،[1] وكلما تلاقحت معرفة المرء مع تخوم معرفية أخرى استطاع أن

[1] أشار إلى التكامل بين العلوم ابنُ حزم في رسالته **مراتب العلوم** (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1983)، ج 4، ص90، و كذلك الغزالي الذي ينصح المتعلم

يفهم تخصصه فهمًا أدق، وبمستوى أعمق ممن اكتفى بحدود تخصصه، ولم يتجاوزها.

وينقسم التكامل المعرفي إلى قسمين؛ تكامل داخلي حاصل بين العلوم الإسلامية بعضها مع بعض وتكامل خارجي، يجري بين العلوم الإسلامية وعلوم أخرى.[1]

أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام، من أشهر العلماء الذين عكفوا على دراسة علوم تقع خارج المجال التداولي الإسلامي، ثم وظفوا آليات هذه المعرفة العابرة للتخصصات ومبادئها في تعميق فهمهم علوم الشريعة، وانطلاقًا من تجربة الغزالي في التكامل أو التداخل بين علمي المنطق والكلام؛ يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن أسئلة هي: لماذا آمن الغزالي بضرورة التداخل بين علم المنطق وعلوم الشريعة عامة؟ وما الآلية التي استخدمها كي يحقق هذا الهدف من خلال أنموذج البحث: المنطق وعلم الكلام؟ وكيف تحقق التكامل المعرفي إفادةً واستفادةً بين علمي المنطق والكلام؟

من الدراسات السابقة عن الغزالي والمنطق، بحثُ الأستاذ رفيق العجم الذي درس فيه أسس المنطق الأرسطي (الحدّ والقياس والقضية) في كتب الغزالي المنطقية التي فيها – على سبيل التدرج – تأطيرُ المنطق بالمعاني والخصائص الإسلامية،[2] ومنها كتاب عبد الكريم عنيات عن أسلمة المنطق الأرسطي على يد الغزالي،[3] وكتاب شامل الشاهين عن المنهجية المنطقية في الأصول عند الغزالي،[4] وهناك من قارن المنطقَ بين الغزالي وابن تيمية،[5] وثمة

"ألّا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فنّ حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيبًا ضروريًا وبعضها طريق إلى بعض. والموفق مراعي ذلك الترتيب والتدريج". **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط 1، 1964)، ص348، وانظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د.ت، ط2)، ص87-92.

[1] انظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص75-76.

[2] رفيق العجم، **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية**، (بيروت: دار المشرق، ط1، 1989).

[3] عبد الكريم عنيات، **أسلمة المنطق: الأروغانون الأرسطي بين يدي الغزالي**، (الرباط: دار الأمان، ط1، 2013).

[4] شامل الشاهين، **المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي**، (حلب: دار الملتقى، 2003).

[5] محمد إبراهيم الخولي، **موقف الغزالي وابن تيمية من المنطق الصوري: دراسة مقارنة**، (رسالة ماجستير، جامعة الأزهر،

دراستان مهمتان عن كتاب الغزالي "القسطاس المستقيم"؛ أولاهما لفيكتور شلحت في مقدمة تحقيقه الكتاب،[1] والثانية لمحمد مهران،[2] وإن هذا البحث مدين بالفضل لهذه الدراسات؛ إذ تفاعل معها واستفاد منها فيما يتصل بالمنطق ومحاولة الغزالي التقريب بينه وبين معارف الشريعة، ولكن البحث ينفرد بالتركيز على عملية التكامل والتداخل المعرفي بين علمي المنطق والكلام، وكيف تسنى للغزالي ذلك من خلال هذا الأنموذج العقدي، وهذا ما لم تتطرق إليه الدراسات السابقة.

تَلقِّي المنطق في العالم الإسلامي حتى عصر الغزالي

دخلت كتبُ المنطق اليوناني وشروحه إلى العالم العربي والإسلامي عبر بوابة الترجمة في القرنين التاسع والعاشر الميلادي، على أيدي مترجمين من أمثال حنين بن إسحاق، وابنه إسحاق، وفلاسفة من مثل الكندي والفارابي،[3] ولكن ازدهار المنطق عند العرب – كما يقول نيقولا ريشر – بدأ في القرن العاشر، إذ وجد ما سمي "مناطقة مدرسة بغداد"، من مثل متى بن يونس، ويحيى بن عدي، وعيسى بن علي... إلخ،[4] ولا نزاع في أن رعاة علم المنطق وسدنته في العالم الإسلامي، هم فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا، وثمة علماء اهتموا بالمنطق وأيدوه لكن بحماسة أقل من هؤلاء الفلاسفة، من مثل ابن حزم

مصر، 2001)؛ فرج إمبارك حامد، **المنطق الأرسطي بين الفقهاء والصوفية: الغزالي وابن تيمية أنموذجا الدراسة**، (رسالة ماجستير، جامعة الفاتح، ليبيا، 2010)؛ حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2013)؛ عبد العزيز العماري، **المنطق الأرسطي المشائي بين الغزالي وابن تيمية**، (بيروت: جداول، ط1، 2018).

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق: فيكتور شلحت، (بيروت: دار المشرق، ط 2، 1983).

[2] محمد مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996).

[3] نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة: محمد مهران، (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص150-152.

[4] المصدر السابق، ص154-155.

Ahmad, Azmi T. Al-Sayyed, *Al-Ghazal's View on Logic*, (PhD thesis, University of Edinburgh, 1981), p. 15.

الأندلسي الذي صنف كتابه المشهور "التقريب لحد المنطق"،[1] وإمام الحرمين الجويني، وهو من أوائل العلماء الذين مزجوا المنطق بالفقه والأصول.[2]

أما مناوئو المنطق الرافضون قواعده ومبادئه، فربما كان الإمام الشافعي من أوائلهم، كما نُقل عنه،[3] ويرى النشار أن المتكلمين الأوائل لم يتبنوا قواعد علم المنطق، وإنما ألف بعضهم كتبًا في نقدها وبيان زيفها، كأبي بكر الباقلاني (أهل السنة)، والجبائي والقاضي عبد الجبار (المعتزلة)،[4] والنوبختي، (الشيعة)،[5] ويقول ابن تيمية إن نُظّار المسلمين قبل الغزالي لم يلتفتوا إلى طريقة أهل المنطق، وكانت الأشعرية وفرق إسلامية أخرى تعيب هذه الطريقة وتثبت فسادها،[6] والعلة في رفض المتقدمين من علماء الأصول والكلام للمنطق هي اعتراضهم على ميتافيزيقيا أرسطو التي استندت عليها قواعد المنطق، وقد حدا بهم هذا الاعتراض إلى بناء منطق خاص بهم بعيدًا عن مباحث الميتافيزيقيا،[7] وخاض أبو سعيد السيرافي النحوي مناظرة مع المنطقي متّى بن يونس انتصر فيها للنحو العربي على المنطق

---

[1] نشره إحسان عباس ضمن **رسائل ابن حزم**، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1983)، ج4، ص93-348، وعن ابن حزم والمنطق انظر: زكريا إبراهيم، **ابن حزم الأندلسي**، (القاهرة: الدار المصرية، 1966)، ص104-130.

[2] علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1984)، ص89؛ محمود محمد، **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام**، (القاهرة: دار عيد، 2000)، ص110-120.

[3] النشار، **مناهج البحث**، ص86؛ السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق: علي سامي النشار، سعاد علي عبد الرازق، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1970)، ص47-49، وهناك باحثون يعتقدون أن الشافعي تأثر في منهجه الأصول بالمنطق الأرسطي، انظر: محمد، **العلاقة بين المنطق والفقه، ص**25-26.

[4] النشار، **مناهج البحث**، ص93-94، وانظر: مصطفى طباطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة: عبد الرحيم البلوشي، (بيروت: دار ابن حزم، 1990)، ص19-20.

[5] انظر: طباطبائي، **المفكرون المسلمون**، ص31-37.

[6] نقله السيوطي، **صون المنطق**، ص46.

[7] النشار، **مناهج البحث**، ص99، وقوام هذا المنطق الخاص هو تناول الحدّ بمفهوم جديد، وطرق الاستدلالات الإسلامية، وفي مقدمتها القياس الأصولي، انظر: ص100-140، وقد فصل ابن خلدون بعض أسباب كره المتقدمين لعلم المنطق، ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: إبراهيم شبوح، (تونس: دار القيروان، 2007)، ج2، ص313-316.

اليوناني،[1] وثمة محاورة أخرى قصيرة جرت بين ابن سينا، والصوفي العارف بالله، أبي سعيد فضل الله بن أحمد الميهني؛ إذ حيث اعترض الشيخ الميهني على جدوى البراهين المنطقية في معرفة الله، ورأى أن الكشف والشهود الطريق الوحيد الموصل إلى الحقيقة والمعرفة.[2]

وفي الأندلس كان علم المنطق موسومًا بالازدراء والاطّراح والإهمال، ويذكر المقري أن كل من عُرف بقراءته للفلسفة والتنجيم رمي بالزندقة،[3] ولحظ أيضًا ابن طُمْلُوس أن صناعة المنطق عند أهل الأندلس عامّتِهم وخاصتهم مبغوضةٌ مستكرهة،[4] وهذا النفور من المنطق ليس مبنيًّا على علمٍ منهم أو دراية بأصول هذه الصناعة، و"إنما مستنده السماع فيما يقول به في جهتها، ويعتقده في أهلها"،[5] ولا يُخفي ابنُ طملوس عجبه مِن حال هؤلاء الناس كيف يحكمون بما لا يعلمون،[6] وبسبب هذا النفور والمقْتِ، كان كتبُ المنطق لا تباع إلا خُفيةً، كما يقول المفسر والنحوي أبو حيان الأندلسي،[7] وكانوا يسمونه "المفْعِل" تحاشيًا لكلمة "المنطق"، وعندما أرسل الوزير ابن الحكيم رسالةً إلى أبي حيان يطلب منه كتابًا في المنطق سماه "المفعل".[8]

ما من ريب أن أهم دوافع نبذ المنطق واطراحه، بل تحريمه عند بعض علماء الإسلام أنه علم محسوب على الفلسفة، فقد يُؤخذُ الجارُ بجُرْمِ الجار، "ومعلوم أن الاشتغال

---

[1] نقل المناظرة: أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج1، ص90-101؛ طباطبائي، **المفكرون المسلمون**، ص37-49، وقد عقد الأخير فصلاً عرض فيه بعض الآراء والاعتراضات التي وردت في المناظرة، وهو فصل مهم، ص50-70.

[2] طباطبائي، **المفكرون المسلمون**، ص71-80.

[3] المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1997)، ج1، ص221.

[4] ابن طملوس، **المختصر في المنطق**، تحقيق ودراسة: فؤاد بن أحمد، (بريل، 2020)، ص83.

[5] المصدر السابق.

[6] المصدر السابق.

[7] أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، ج 8، ص47.

[8] المصدر السابق.

بالفلسفة ظلّ مبعث الشبهات ومثار الاعتراضات"،[1] فقد اصطدمت الفلسفة اصطدامًا عنيفًا في بعض مباحثها، وأخطرها الإلهيات، مع أصول العقيدة الإسلامية، وعزت إلى مقام الألوهية ما لا يليق، بل ما لا يصح من الصفات؛ لذا شاعت مقولة: "مَنْ تمنطقْ فقد تزندق".[2]

ويقسم ابن حزم الأندلسي الناسَ في موقفهم من المنطق أربعة أقسام؛ صنفٌ حكمَ على كتب المنطق بأنها كفر ومناصرة للإلحاد، من دون الوقوف على معانيها أو محاولة مطالعتها، وصنفٌ يعدونها مجرد هذيان لا يفهم، وهراء من القول، وصنفٌ قرؤوا هذه الكتب من دون أن يعقلوها أو يفهموها، وصنفٌ أخير نظر فيها بذهنٍ صاف، وعقل سليم، وفكر قويم، فوجدوا فيها البراهين الضرورية التي لا غنى عنها.[3]

تعكس هذه التصنيفات الأربعة مواقف متباينة ذات دوافع مختلفة، وخلفيات فكرية ضاغطة باتجاه قبول المنطق أو رفضه، وليس ببعيد عن المتأمل أن يقف على رأي نجيح مصيب يلوح في خطاب وحجج مؤيدي المنطق ومعارضيه، والمسألة تحتاج إلى تحديد عدة قضايا حاسمة في إشكالية التداخل أو المفاصلة، من مثل توصيف المنطق في الخطابين؛ أهو قانون أم آلة أم صناعة أم علم عقلي؟[4] وتبيان مصدر المنطق المختلف فيه؛ أهو منطق أرسطو، أم منطق شارحيه من مثل الفارابي وابن سينا، أم المنطق الفطري المودع بالقوة في الإنسان؟[5] وتحديد السلطة المرجعية والمدرسة الفكرية والعقدية للفريقين؛ هل تناول كل

---

[1] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، (بيروت: الشبكة العربية، ط1، 2011)، ص61.

[2] أشار طه عبد الرحمن إلى أسباب أخرى لمناهضة المنطق، انظر: المصدر السابق، وللتوسع في معرفة مزيد من العلماء الذين عارضوا المنطق وألفوا في نقده، انظر: السيوطي، **صون المنطق**، ورسالته **القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق**، منشورة ضمن كتابه **الحاوي للفتاوى**، (بيروت: دار الفكر، 2004)، ج1، ص300-304.

[3] ابن حزم، **التقريب لحد المنطق** (رسائل ابن حزم)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: المؤسسة العربية، ط1، 1983)، ج4، ص98-100.

[4] العماري، **المنطق الأرسطي**، ص17.

[5] عن المنطق الفطري يوضح ابن تيمية أن الناس يستدلون بالأدلة على المدلولات بعبارات مبينة لما في نفوسهم من دون

فريق المنطق من موقع معرفي أو مذهبي؟ وتوضيح الموقف الرافض للمنطق من حيث إنه رفض شمولي أو جزئي، ومراعاة الظروف السياسية والدينية والاجتماعية الخاصة التي عاشها كل جيل.[1]

الغزالي: ترجمة موجزة

محمد بن محمد الغزالي الطوسي (450-505هـ/ 1058-1111م)، أبو حامد، حجة الإسلام، الفقيه، الأصولي، المتكلم، الصوفي، الفيلسوف، وُلد وتُوفي بطوس في خراسان (إيران اليوم)، وقرأ على أبي نصر الإسماعيلي بجرجان، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني بنيسابور،[2] وكانت

صياغتها بما يوافق اصطلاح أهل الكلام والمنطق. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995)، ج9، ص120، وقد ناقش مرة أبو سعيد السيرافي النحوي (الرافض للمنطق) متّى بن يونس المنطقي، وكان من حجج السيرافي أن المعاني عقلية فكرية ولا تحتاج إلى اصطلاح خاص يضعه أهل اليونان أو غيرهم، يقول: "حدّثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا، لأنّ اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقّرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد. ما تقول له؟"، التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص94.

[1] لمعرفة حال المنطق بعد عصر الغزالي تُنظر دراسة خالد الرويهب عن موقف علماء السنة من المنطق مدة أربعة قرون: من العاشر إلى الثالث عشر الهجري (1500-1800 ميلادي).

El-Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), pp. 215.

يبرهن الرويهب أن معاداة المنطق أو رفضه لم تكن اتجاهًا شائعًا في تلك المدة، وإنما عبرت عن رأي أقلية (من مثل السيوطي وابن نجيم، ومحمد صدّيق القنوجي) في الأوساط العلمية، وقد أشار إلى وفرة من العلماء الذين ألفوا في المنطق ودافعوا عنه، من مثل محمد بن عبد الكريم المغيلي، ومحمد بن يوسف السنوسي، والشيخ زكريا الأنصاري (القرن العاشر)، وأحمد الغنيمي، وأحمد القليوبي، وعلي الأجهوري (القرن الحادي عشر)، ومحمد صادق الشرواني، وساجقلي زادة، والحسن اليوسي (القرن الثاني عشر)، وحسن العطار، وحسن القويسني، وإبراهيم الباجوري (القرن الثالث عشر).

وللكاتب دراسة أخرى موسعة تمتد من القرن الثاني عشر إلى الثامن عشر الميلادي، عرض فيها علماء مسلمين في مناطق مختلفة ممن كتبوا في المنطق.

El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Schwabe Verlag: Basel, 2019).

[2] ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، 1991)، ج6، ص19.

مدة إقامته في نيسابور أخصب مراحل حياته علمًا وفكرًا وجدلاً[1] وفي نيسابور انتاب الغزاليّ مرحلةُ الشكّ[2] التي تحدث عنها بالتفصيل في كتابه "المنقذ من الضلال".

عظمت منزلة الغزالي عند الوزير نظام الملك، فندبه للتدريس في المدرسة النظامية في بغداد سنة 484هـ،[3] ثم أقبل الغزالي على العبادة والسياحة، فخرج إلى الحجاز سنة 488هـ، فحج، ثم رجع إلى دمشق، فاستوطنها عشر سنين،[4] ثم سار إلى القدس والإسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس.[5]

ونسبة الغزالي إلى صناعة الغزل، عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن يرى تخفيفها.[6]

وقد ألف الغزالي، رحمه الله، تصانيف في فنون شتى،[7] وكتب عنه كثيرون من عرب ومستشرقين،[8] قال عنه المستشرق الهولندي دي بور: "إن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام".[9]

---

[1] سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (القاهرة: دار المعارف، 1965)، ص20-30، وقد غادر الغزالي نيسابور بعيد وفاة شيخه الجويني عام 478هـ.

[2] هذا ما يرجحه سليمان دنيا في كتابه **الحقيقة في نظر الغزالي**، ص24-25.

[3] ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج6، ص20.

[4] إليه تنسب الزاوية الغزالية في الجامع الأموي، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1982)، ج19، ص323 (حاشية المحققين).

[5] ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج6، ص20؛ محمد رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج11، ص266.

[6] خير الدين الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٥، 2002)، ج7، ص22.

[7] ألف عبد الرحمن بدوي كتابًا سرد فيه كتب ورسائل الغزالي جميعها، وميز فيها بين ما ثبتت نسبته إلى الغزالي (مع ترتيبه تاريخيًا) وما يشك في نسبته إليه، وما يرجح أنه منحول. **مؤلفات الغزالي**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1977).

[8] انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص22-23، ومن المستشرقين الذين عنوا بدراسة الغزالي ماكدونالد الأمريكي، وكارادفو الفرنسي، وأوبرمان الألماني، وبلاسيوس الإسباني، وريشيرز الإنكليزي. العجم، **المنطق عند الغزالي**، ص54.

[9] قدري طوقان، "الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام"، **مجلة الرسالة**، العدد 913، 1951، ص59.

مدخل مفاهيمي

1. التكامل:

تشير أحرف الكاف والميم واللام إلى تمام الشيء،[1] قال ابن منظور: "والكمال التمام، وقِيل: التمام الذِي تجزأ مِنْهُ أجزاؤه... وتكامل الشيْءُ وأَكملته أنا وأكملت الشيْء أي أجْملْتُه وأتممته"،[2] والتّكامُل في عرف الاقتصاد هو الجمعُ بين صناعاتٍ مختلفة يكمّل بعضُها بعضًا، وتتعاون في الوصول إلى غرضٍ واحد،[3] ويرد مصطلح "التكامل المعرفي" في دلالات عدة وسياقات مختلفة، ولكن يغلب عليه مفهوم "الموسوعية والإلمام بعلوم متعددة في مقابل الاقتصار على التخصص الدقيق".[4]

والمقصود بالتكامل المعرفي هنا عملية الإتمام أو التداخل بين علوم الوحي (الشرع)، والعلوم الإنسانية والتجريبية؛ بعضها مع بعض، إذ يستفيد كل علم من عناصر علم آخر أو مبادئه، بغية تطويره أو فهمه على نحو أفضل، أو تطبيقه عمليًّا، أو إصلاح مواطن الخلل فيه.

2. المعرفة (العلم):

تأتي المعرفة مرادفة العلم، قال ابن منظور: "العِرفانُ العلم... والعريف والعارِفُ بمعنًى مثل عليم وعالم"،[5] وقال أيضًا: "علِمْتُ الشيء أعْلمُه عِلْمًا، عرفْتُه"،[6] و"يقال: علِم الشيء وعلم به"،[7] وفي الاصطلاح يقف المرء على تعريفات عدة للعلم والمعرفة تعكس توجهات

---

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج5، ص139.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج11، ص598.

[3] **المعجم الوسيط**، (القاهرة: مجمع اللغة العربية ومكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، ص798.

[4] فتحي ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2011)، ص291.

[5] ابن منظور، **لسان العرب**، ج9، ص236.

[6] المصدر السابق، ج12، ص419.

[7] الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: إبراهيم الترزي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، 2000)، ج33، ص126.

فكرية سُنّية أو معتزلية أو فلسفية، ولا يكاد يخلو تعريف منها من اعتراضات،[1] ومن تعريفات العلم أنه "الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع"،[2] وقد ذهب بعضهم إلى أن العلم لا يحدّ لظهوره وأنه من الضروريات، أو لصعوبته.[3]

والمعرفة ذات معان ومفاهيم عدة، منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقًا تصورًا كان أو تصديقًا، ومنها إدراك البسيط والجزئي...إلخ،[4] وجملة القول في المعرفة أنها "تطلق على معنيين أساسيين؛ الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن"،[5] وفي تعريف جامع للعلم والمعرفة، قولهم: "إدراكُ الشيء على ما هو عليه أو على ما هو به".[6]

وعلى ما بين العلم والمعرفة من ترادف وتداخل، ثمة فروق بينهما، منها:

- أن المعرفة تسبق بجهلٍ، بخلاف العلم، يقال: "الله عالم"، ولا يقال: "عارف"،[7] ولهذا وَصْفُ العلمِ أعلى من وصف المعرفة.[8]
- المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي.[9]

---

[1] راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، (الرياض: مكتبة المؤيد، ط1، 1992)، ص34-46.

[2] عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1990)، ص246.

[3] الزبيدي، **تاج العروس**، ج33، ص126.

[4] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ج2، ص392.

[5] المصدر السابق، ج2، ص394.

[6] الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص283؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون**، (بغداد: مكتبة المثنى)، ج1، ص3؛ الكردي، **نظرية المعرفة**، ص34.

[7] الكردي، **نظرية المعرفة**، ص49، ويبدو أن هذا الفرق خاص بالله عز وجل، أما بالنسبة إلى البشر فالكلمتان تسبقان بجهل، جاء في القرآن: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا﴾ (النحل: 87).

[8] الزبيدي، **تاج العروس**، ج 33، ص126.

[9] صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص392.

- "المعرفة في الغالب تكون لِما غاب عن القلب بعد إدراكِه، فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لِما وُصف له بصفات قامت في نفسه فإذا رآه وعلم أنّه الموصوف بها قيل: عرفه".[1]
- "المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية، والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية".[2]

3. المنطِق:

"المنطِق" مصدر ميمي، بمعنى الكلام، يقال: "نطق ينْطِق نُطْقًا ومنْطِقًا، تكلّم بصوت"،[3] واصطلاحًا هو "آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهن من الخطأ في الفكر"،[4] أو "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر".[5]

ويطلق المنطق على ثلاثة معان؛ على اللفظ، وعلى إدراك الكليات، وعلى النفس الناطقة،[6] ومعروف أن أرسطو أول من هذَّب قواعد علم المنطق، ورتَّب مسائله وفصوله، وسماه "التحليل"،[7] ولاحقًا أطلق شراح أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم "الأورغانون"، ثم

---

[1] الفيروز أبادي، **بصائر ذوي التمييز**، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط3، 1996)، ج4، ص50.

[2] التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، (الكويت: دار سعاد الصباح، ط2، 1992)، ص272، وتنظر فروق أخرى في: أحمد الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم**، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، 2001)، ص87-92.

[3] الزبيدي، **تاج العروس**، ج22، ص422.

[4] الجرجاني، **التعريفات**، ص196.

[5] صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص428.

[6] المصدر السابق؛ الرازي، **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، ص10، وهذا التقسيم في أصله مأخوذ من الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق: رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1986)، ج1، ص59؛ فريد جبر (وآخرون)، **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996)، ص1013.

[7] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1936)، ص151؛ صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص428.

شاع استعمال "المنطق" في عصر الإسكندر الأفروديسي (200م)،[1] والمنطق عند الفارابي رئيسُ العلوم؛ لنفاذ حكمه فيها، وعند ابن سينا خادمُ العلوم؛ لأنه آلة لها.[2]

ينقسم المنطق إلى صوريّ، وهو النظر في التصورات والقضايا والقياسات من حيث صورتُها لا مادتها، ويطلق في العادة على منطق أرسطو، أو على المنطق القياسي، والمنطق العام الذي يبحث في طرق المعرفة؛ للتمييز بين ما يفضي إلى الحقيقة، وإلى الخطأ، ولا يقتصر على دراسة الصور التي تتألف منها البراهين، وإنما يدرس كذلك المواد التي تكوّنها.[3]

4. علم الكلام:

عرَّفه ابن خلدون بقوله: "علم يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة"،[4] وعلم الكلام بهذا المعنى يساوق مصطلحات علم العقيدة، وعلم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر،[5] قيل: "سمي بذلك لأن أشهر مباحثه مسألة الكلام، وقضية القول بخلق القرآن، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق مسائل العقيدة والرد على الخصم..."[6].

وقد مرّ علم الكلام بمراحل تاريخية وتغييرات في بنيته الداخلية، واتخذته فرقٌ إسلامية وسيلةً تدعم به حججها ومذاهبها، فالمعتزلة مثلاً خاضوا في مسائل علم الكلام، "وتشبثوا

---

[1] يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص151؛ العجم، **المنطق عند الغزالي**، ص16-17.

[2] صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص428.

[3] المصدر السابق، ج2، ص429.

[4] ابن خلدون، **المقدمة**، ج2، ص229، وقد نقل حسن الشافعي تعريفات عدة لعلم الكلام في كتابه **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط2، 2001)، ص9-18.

[5] التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996)، ج1، ص29؛ الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص20-27.

[6] الإيجي، **المواقف**، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ص8-9؛ التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1987)، ص10-11.

بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول".[1]

وما روي من أقوال منسوبة إلى علماء من أهل السنة والجماعة تذم علم الكلام والاشتغال به؛[2] يحمل على إساءة استعماله من بعض الفرق الزائغة، أو على طور مخصوص من أطوار علم الكلام، ولا يصح حمل الذم بإطلاق؛ إذ لا يتصور المنعُ "عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات".[3]

موقف الغزالي من علم المنطق

يقسم الغزالي الفلاسفة ثلاثة أقسام؛ الدهريون، والإلهيون، والطبيعيون،[4] ويقسم علومهم ستة أقسام؛ رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخُلقية،[5] ويرى الغزالي أن "المنطق" اسم أطلقه الفلاسفة على هذا العلم النظري بهدف التهويل على القارئ؛[6] لذا غير الغزالي اسمه إلى "كتاب النظر"، و"كتاب الجدل"، و"مدارك العقول"، و"معيار العلم".[7]

---

[1] التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص11.

[2] تنظر بعض هذه الأقوال في: الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ص30–42؛ السيوطي، **صون المنطق**.

[3] التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص12، وقد ألف أبو الحسن الأشعري رسالة سماها "استحسان الخوض في علم الكلام"، طبعت في حيدر آباد الدكن في الهند، عام 1344هـ.

[4] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق: دار التقوى؛ عمان: دار الفتح، ط2، 1992)، ص43، والدهريون هم الملاحدة.

[5] المصدر السابق، ص46.

[6] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف ط 4، 1966)، ص85، وقد يسأل المرء عن موطن التهويل في تسمية المنطق، يقول الفارابي: "وهذه الصناعة لما كانت تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتسدَّد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعًا نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما جميعًا سميت بالمنطق"، **المنطق عند الفارابي**، ج1، ص60–61.

[7] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85؛ **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص19، مقدمة المحقق.

والمنطق عند الغزالي علمٌ عقلي محض، وليس علمًا مخصوصًا بالفلاسفة وحدهم،[1] ولا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا،[2] فهو "نظرٌ في آلة الفكر في المعقولات"،[3] من مثل معرفة طرق الأدلة والمقاييس، والبراهين، وقضايا التصور والتصديق... إلخ،[4] فالمنطق كالميزان والمعيار لجميع العلوم، "وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران".[5]

وفي كتابه "القسطاس المستقيم" يصرح الغزالي بأنه يزن بالموازين المنطقية "المعارف الدينية والعلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم"،[6] ويقول في كتابه "معيار العلم" إن "النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط"،[7] وعندما ابتدأ الغزالي كتابه "المستصفى من علم الأصول" بمقدمة عن مبادئ علم المنطق؛ نبه أنها ليست "من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، وأن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً".[8]

يتفق الغزالي مع الفلاسفة على ضرورة دراسة المنطق وإحكام مفاهيمه،[9] ولكن يختلف عنهم في الهدف؛ فكما أن المنطق آلة تعين في فهم مقاصد الفلاسفة، هو أيضًا وسيلة تُنقض بها ضلالات وتلبيسات المقولات والمفاهيم الفلسفية، وهذا أحد الباعثين من وراء

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85.

[2] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص48.

[3] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص87.

[4] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص48.

[5] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص36.

[6] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص82.

[7] الغزالي، **معيار العلم**، ص60.

[8] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة حافظ، (المدينة المنورة، 1413هـ)، ج1، ص30.

[9] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85.

تأليف كتابه "معيار العلم" في المنطق.[1]

أما فائدة علم المنطق عند الغزالي فذات شقين؛ نظري وعملي، فالنظري تمييز العلم اليقيني عما ليس يقينيًّا، وإبانة العلم عن الجهل،[2] فإذا ما تمت هذه المعرفة الصحيحة أو العلم اليقيني، ينتقل المنطق عمليًّا إلى تحقيق رسالة أخلاقية، إذ هو ساعدُ العلمِ في تهذيب النفس وتدرجها في معارج الكمال،[3] فالنفس كالمرآة تنطبع فيها صور الوجود كله مهما زكت وسمت عن الرذائل، والتمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إنما يكون بالعلم،[4] "ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات في النفس إلا بالعلم، ولا طريق إلى تحصيله إلا بالمنطق، فإذن فائدة المنطق **اقتناص العلم**، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صحّ رجوعُ السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق – لا محالة – عظيم الفائدة".[5]

وربما كان هذا الربط بين المنطق وتهذيب النفس لا يخلو من مبالغة، ولكن الغزالي مقتنع بصواب هذا الرأي، ففي "القسطاس المستقيم" يقرر أن المعرفة الصحيحة المكتسبة بميزان المنطق هي "معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته"،[6] ولا ريب في أن معرفة الله مجلبة لكل فضيلة، ومدْرأة لكل رذيلة،[7] وفي كتابه "ميزان العمل" يحصر الغزالي

---

[1] المصدر السابق.

[2] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص36.

[3] قبل الغزالي أيضًا اعتقد متّى بن يونس (ت328هـ) أنْ لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والخير من الشر إلا بالمنطق. انظر: التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج1، ص90، والمنطق عند الفارابي (ت339هـ) يشير إلى ثلاثة أشياء؛ أولاها القوة التي يعقل بها الإنسانُ المعقولات، وبها تُحاز العلومُ والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. **المنطق عند الفارابي**، ج1، ص59.

4 الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص36–37.

[5] المصدر السابق، ص37.

[6] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص43.

[7] تحدث العز بن عبد السلام باستفاضة عن صلاح القلب بمعرفة الله، الجالبة لجميع الخيرات العاجلة والآجلة. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989).

الطريق الموصلة إلى اكتساب الفضائل (التي بها تنال السعادة بتزكية النفس) بأمرين؛ أحدهما جودة الذهن التي بها يميز الإنسان "بين طريق السعادة والشقاوة، فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخييلات مقنعة واهية".[1]

وهنا مسألة يجدر التنبيه عليها عن موقف الغزالي من المنطق؛ هل هجر الغزالي – في آخر حياته – المنطق وذم أهله؟ بعض المعاصرين يؤيدون موقف الهجران والترك، ويذكر علي النشار أن الغزالي تنبه "آخر الأمر إلى ما قد ينتجه تطبيق المنطق الأرسطاليسي على إلهيات المسلمين من متناقضات"،[2] وينقل النشار هذه الدعوى عن ابن تيمية.[3]

وفي الحقيقة، ليس هناك من دليلٍ يدعم هذا الكلام، فكتاب "القسطاس المستقيم" ألفه الغزالي عام 497هـ، وكتاب "المستصفى" ألفه عام 503 هـ، والكتابان من أواخر ما كتبه الغزالي، وفي "المستصفى" قرر الغزالي أن ما لا يحيط بعلم المنطق فلا ثقة بعلمه،[4] هذه واحدة، أما الثانية فهي أن الغزالي ذم إساءة استعمال المنطق واتخاذه أداة تخالف بها أصول الشريعة،[5] والغزالي في التهافت إنما رد على الفلاسفة في المسائل الإلهية والطبيعية، ولم يأت على نقد المنطق البتة؛ لأن المنطق لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا،[6] وما نقله النشار عن ابن تيمية من أن الغزالي

---

[1] الغزالي، **ميزان العمل**، ص255.

[2] النشار، **مناهج البحث**، ص179، وتابعه في دعواه هذه عبد الكريم عنيات، **أسلمة المنطق**، ص76، وهذا ما يفسر – في رأي عنيات – تخبط موقف الغزالي من المنطق، والغريب أن عنيات يقول إن "القسطاس المستقيم" يمثل خلاصة موقف الغزالي من المنطق (ص9)، والغزالي ألف "القسطاس المستقيم" قبيل وفاته بسنوات، فأين التخبط أو التغيير الذي طرأ على موقف الغزالي من المنطق في ختام حياته؟

[3] النشار، **مناهج البحث**، ص174.

[4] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص30.

[5] انظر: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص9.

[6] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص48.

رجع عن اعتماده المنطق[1] غيرُ دقيق؛ لأن ابن تيمية في النص المنقول عنه تحدث عن تخطئة الغزالي للفلاسفة في مسائل الطبيعيات والإلهيات، لا في المنطق.

توظيف الغزالي المنطق في علم العقيدة

خاض الغزالي صراعًا عقديًّا وفكريًّا مع صنفين من الناس؛ الفلاسفة والباطنية، وكانت آلة المنطق حاضرة في هذا الصراع بقوة؛ فقد استخدمها الغزالي في نقض مزاعم مقولات الفلاسفة، ودحض أفكار مذهب التعليم الباطني.

1. الغزالي والفلاسفة:

أدرك الغزالي ضرورة دراسة علم المنطق مدخلاً لا غنى عنه للرد على الفلاسفة الذين يتخذون من المنطق ستارًا أو وسيلة تصد القارئ – الغافل عن أسس هذا العلم – عن درك الحقائق، إذ يقرأ مقولاتهم ولا يستطيع هضمها، يقول الغزالي: "من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج – إذا أُورد عليهم إشكال في معرض الحجاج – قولهم إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكاليات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات، فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكالٌ على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملة على حله؛ وإنما يعسر عليّ دركُه لأني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات"،[2] ولا شأن لنا هنا بالحديث عن كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة"؛ وإنما عن كتابين لا ينفكان عنه؛ "مقاصد الفلاسفة"، و"معيار العلم".

أما كتاب "مقاصد الفلاسفة" فيعرض آراء الفلاسفة وأفكارهم ونظرياتهم في العلوم

---

[1] النص الذي نقله النشار عن ابن تيمية أخذه من كتاب **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، للسيوطي، ص104 (مطبوع مع صون المنطق والكلام)، وقد لخص فيه السيوطي كتاب ابن تيمية في الرد على منطق اليونان، ونص ابن تيمية الأصلي في كتابه **الرد على المنطقيين**، تحقيق: عبد الصمد الكبتي، (بيروت: مؤسسة الريان، ط 1، 2005)، ص241.

[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص84.

الإلهية والطبيعية التي وجد فيها الغزالي تعارضًا صريحًا مع مبادئ الإسلام وأصوله،[1] ولما كان الخطأ والخطل في مسائل الإلهيات والطبيعيات عند الفلاسفة مردّه "عدم إحكام المسائل المنطقية التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين، وتطبيقها تطبيقًا صحيحًا"؛[2] قرر الغزالي أن يضيف إلى الكتاب مسائل المنطق كما تصورها الفلاسفة، يقول الغزالي في المقدمة: "أما بعد فإني التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رميٌ في العماية والضلال، فرأيت أن أقدّم على بيان تهافتهم كلامًا وجيزًا مشتملاً على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم"،[3] طبعًا، الفلاسفة المعنيون هنا وفي "التهافت" هم الفارابي وابن سينا، فآراء هذين الفيلسوفين تمثل مجمل آراء الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى وقت الغزالي، ونقْضُهما نقضٌ لجميع الفلاسفة.[4]

أورد الغزالي في هذا الكتاب جميع المسائل الفلسفية في الإلهيات والطبيعيات[5] على سبيل الحكاية من دون بحث أو مناقشة، ثم نقض في كتابه "التهافت" المسائل المتعارضة مع الدين في هذين العلمين، من دون التعرض لنقد مسائل المنطق؛ لأن المنطق ليس فيه

---

[1] راجع مقدمة الغزالي لكتابه **التهافت**، ص73–75.

[2] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص9.

[3] المصدر السابق، ص31.

[4] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص77–78؛ **مقاصد الفلاسفة**، ص19 من مقدمة المحقق، وقد كفَّر الغزاليُّ في "التهافت" الفارابيَ وابن سينا في ثلاث مسائل؛ قولهما بقدم العالم، وإنكار بعث الأجساد وحشرها، وأن الله لا يعلم الجزئيات الحادثة من الأشخاص. **تهافت الفلاسفة**، ص307–309، وقد أعاد القول بتكفيرهم في **المنقذ من الضلال**، ص44–45، وفصل ابن تيمية القول في أسباب تكفير وضلال ابن سينا والفارابي وأمثالهم الفلاسفة، ينظر الجزء الأول من كتابه **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1991).

[5] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص21.

تعارض مع الدين بذاته؛ بل إنه لا علاقة له بالدين نفيًا وإثباتًا،[1] والمنطقيات أكثرها "على منهج الصواب والخطأ فيها نادر"،[2] وهذه الأخطاء في المنطق لا تتعارض مع الدين مباشرة، ولكن الإشكال أو الخطر واقع في اتخاذ المنطق آلة يستنبط منها الفلاسفةُ مسائلهم ومقولاتهم التي تصادم ثوابت الشريعة الإسلامية؛[3] لذا سعى الغزالي إلى تجريد اختصاص الفلاسفة بعلم المنطق،[4] وإلى تحويل هذا السلاح من مناصرٍ للفلسفة إلى هادم لها.

والكتاب الثاني "معيار العلم"، يذكر سليمان دنيا أنه في الأصل قسم ثالث من كتاب "تهافت الفلاسفة"، ولكنه طُبع منفردًا عن التهافت،[5] فقد درج الفلاسفة المسلمون على جعل المنطق مقدمة تمهيدية في فهم مقاصدهم الفلسفية، فابن سينا مثلاً جعل المنطق في مقدمة كتابه "الإشارات والتنبيهات"، ثم فصل القول في المسائل الطبيعية والإلهية،[6] ولكن الغزالي في "التهافت" عكس الترتيب، فبدأ بالمسائل الإلهية ثم الطبيعية، ثم انتهى إلى المنطقيات ينقض بها عرا مقولات الفلاسفة، "وكنا نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه".[7]

وللغزالي في تأليف "معيار العلم" باعثان؛ عام هو توضيح قوانين التفكير السليم وتفهيمها، وقواعد النظر العقلي القويم،[8] يقول: "رتبنا هذا الكتاب معيارًا للنظر والاعتبار، وميزانًا للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذًا لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول

---

[1] الغزالي، **المنقذ من الضلال، ص**48.

[2] الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص32.

[3] المصدر السابق، ص14، من مقدمة المحقق.

[4] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85.

[5] الغزالي، **معيار العلم**، ص10–14؛ **تهافت الفلاسفة**، ص85، وفي القسم الأول من **التهافت**؛ الإلهيات، وفيه ست عشرة مسألة، والثاني الطبيعيات، وفيه أربع مسائل.

[6] الغزالي، **معيار العلم**، ص8–10، من مقدمة المحقق.

[7] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85.

[8] الغزالي، **معيار العلم**، ص59.

كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب... كذلك لا يفرّق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب"،[1] والباعث الثاني خاص، وهو الإعانة في كشف وحل غوامض اصطلاحات الفلاسفة الواردة في كتابه "التهافت"،[2] الذي ناظر فيه الغزالي الفلاسفة بلغتهم، وخاطبهم على حكم اصطلاحاتهم المنطقية.[3]

ومما يمثل جانبًا من جوانب التكامل والتداخل المعرفي في مشروع الغزالي، استشهاده في "معيار العلم" للقواعد المنطقية بأمثلة فقهية حتى يثبت للقارئ أن "النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط".[4]

يعلل الغزالي موقفه – أمام من قد يستشكل هذا المزج بين المنطقي والفقهي – بضرورة تقريب الأمر المجهول عند المخاطب بأمثلة يألفها ويأنس بها، يقول: "ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراءِ، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية فليكف عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه، فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته".[5]

---

[1] المصدر السابق، ص59–60.

[2] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85.

[3] الغزالي، **معيار العلم**، ص60.

[4] المصدر السابق.

[5] المصدر السابق، ص61.

2. الغزالي والباطنية:

الباطنية اسم يطلق على فرق عدة تعتقد أن "لكل شيء ظاهرًا وباطنًا، ولكل تنزيلٍ تأويلاً"،[1] ومنزلة هذا الباطن من الظاهر كمنزلة اللبّ من القشر،[2] وبداية ظهور حركة الباطنية في أيام المأمون على أيدي حمدان بن قرمط، وعبد الله بن ميمون القداح، ثم انتشرت في زمن المعتصم العباسي.[3]

يذكر الغزالي أن للباطنية عشرة ألقاب، منها الإسماعيليةُ، والقرامطة، والخرمية، والتعليمية... إلخ،[4] وسبب تسميتهم "التعليمية" أن مذهبهم هو "إبطال الرَّأي، وَإِبْطَال تصرف العُقُول، ودعوةُ الخلق الى التَّعْلِيم من الإمام المَعْصُوم، وأنه لَا مدرك للعلوم الا التَّعْلِيم، وَيَقُولُونَ فِي مُبْتَدأ مجادلتهم: الْحق إما أن يعرف بِالرَّأْيِ، وَإِمَّا أن يعرف بالتعليم، وَقد بَطل التعويل على الرَّأْي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء، وَاخْتِلَاف ثَمَرَات نظر الْعُقَلَاء، فَتعين الرُّجُوع الى التَّعْلِيم والتعلم"،[5] وقد ردّ الغزالي على المذهب الباطني في كتابه "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"،[6] وهو واحد من خمسة ردود نص عليها في كتابه "المنقذ من الضلال".[7]

---

[1] الشهرستاني، **كتاب الملل والنحل**، تحقيق: محمد بدران، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1956)، ج1، ص172.

[2] الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964)، ص11.

[3] البغدادي، **الفرْق بين الفرَق**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1977)، ص266.

[4] الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص11، ويرى الشهرستاني أن الإسماعيلية المنسوبة إلى إسماعيل بن جعفر، تسمى في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية، وفي خراسان التعليمية. **الملل والنحل**، ج1، ص172.

[5] الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص17.

[6] المستظهرية نسبة إلى المستظهر بالله العباسي، أحمد بن عبد الله (ت512هـ)، الذي قويت في عهده شوكةُ الباطنية واستفحل أمرها، وبثّت الدولةُ الفاطمية دعاةَ الإسماعيلية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي، المستنصر بالله ضد المستظهر بالله. الغزالي، **فضائح الباطنية**، مقدمة المحقق.

[7] يقول: "وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم، فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهري) أوّلاً، وفي كتاب (حجة الحق) ثانيًا، وهو جواب كلام لهم عُرض عليَّ ببغداد، وفي كتاب (مفصل الخلاف) – الذي هو اثنا عشر فصلاً – ثالثًا، وهو جواب كلام عرض عليَّ بهمدان، وفي كتاب (الدرجة المرقوم بالجداول) رابعًا، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض

والذي يعنينا هنا من هذه الردود كتابه "القسطاس المستقيم"، وهو مناظرة بين الغزالي وبين أحد دعاة الباطنية (التعليمية) يدعي أن الحقيقة أو المعرفة مستمدة حصرًا من اتّباع الإمام المعصوم، ولا يحق لأحد الاجتهاد الشخصي بالرأي والقياس، فيفند الغزالي هذه الدعوى باستنباط مدارك الحقيقة واليقين المعرفي[1] من القرآن الكريم المتمثلة في خمسة موازين

علي بطوس، وفي كتاب (القسطاس المستقيم) خامسًا"، **المنقذ من الضلال**، ص62، وزاد عبد الرحمن بدوي كتابًا سادسًا هو "قواصم الباطنية"، **مؤلفات الغزالي**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1977)، ص86، ومن أهم الكتب المؤلفة في نقد الباطنية قبل الغزالي، كتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق إبراهيم البيجي، نشرته دار ابن الجوزي في السعودية (ط1، 2021)، وكتاب "كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة"، لابن أبي الفضائل الحمادي اليماني (ت نحو 470هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، ونشرته في الرياض مكتبة الساعي (1985).

[1] اليقين عند الغزالي – وهو إذعان النفس إلى قضية من القضايا، وسكونها إليها – ثلاثة أحوال؛ الأول اليقين، وهو "أَنْ يتيقن ويقْطع بِهِ وينْضاف إِلَيْهِ قطْعٌ ثانٍ، وهُو أنْ يقْطع بأن قطْعها بِهِ صحِيحٌ ويتيقن بِأَنَّ يقِينها فِيهِ لا يُمْكِنُ أنْ يكُون بِهِ سهْوٌ ولا غلطٌ ولا الْتِباسٌ، فلا يجُوزُ الغلطُ فِي يقِينِها الأولِ ولا فِي يقِينِها الثانِي، ويكُونُ صِحةُ يقِينِها الثانِي كصِحةِ يقِينِها الأولِ، بلْ تكُون مُطمْئِنةً آمِنةً مِن الخطأِ"، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص135، وهذا اليقين ناتج عن البرهان الحقيقي ذي المقدمات اليقينية التي لا تتغير أو تتبدل، "والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا مقترنًا بالتصديق بأنه لا يمكن ألا يكون كذا، فإنك لو أخطرت ببالك إمكانُ الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدحْ ذلك في نفسك أصلا، فإنِ اقترن به تجوّزُ الخطأ وإمكانه فليس بيقيني"، **معيار العلم**، ص246، ومثاله الثلاثةُ أقلُّ مِن السِّتةِ، وشخْصٌ واحِدٌ لا يكُونُ فِي مكانيْنِ، والشيْءُ الواحدُ لا يكُونُ قدِيمًا حادِثًا، موْجُودًا معْدُومًا، ساكِنًا مُتحرِّكًا، فِي حالةٍ واحِدةٍ. **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص135–136، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. **معيار العلم**، ص246، وهذا التصديق اليقيني لا يستطيع أحد نقضه أو إبطاله البتة؛ لأن المعلوم فيه "ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكانُ الغلط والوهم"، **المنقذ من الضلال**، ص32.

الحال الثاني الاعتقاد الجزم، هو أنْ يصدق العقل بشيء على نحو جازم، دون الشعور بإمكانية وجود نقيضه، وإذا شعر أو أدرك بوجود هذا النقيض، خالجه شك في صحته أو تصديقه، ولو تم فعلاً صحة وجود هذا النقيض بإخبار نبي مثلاً، أورث ذلك العقل توقفًا، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص136.

الحال الثالث الظن، "أنْ يكُون لها سُكُونٌ إلى الشيْءِ والتصْدِيقِ بِه. وهِي تشْعِرُ بِنقِيضه أوْ لا تُشْعِرُ، لكِنْ لوْ أشْعرت بِهِ لم ينْفِر طبْعُها عنْ قبُولِهِ، وهذا يُسمى ظنًّا ولهُ درجاتٌ فِي الْميْلِ إلى الزِّيادةِ والنُّقْصانِ لا تُحْصى، فمنْ سمِع مِنْ عدْلٍ شيْئًا سكنتْ إلَيْهِ نفْسُهُ، فإِن انْضاف إلَيْهِ ثانٍ زاد السُّكُونُ وإِن انْضاف إلَيْهِ ثالِثٌ زاد

منهجية ومنطقية تنتهي بمن يسلكها إلى تمييز الصواب من الباطل، في جميع العلوم الدينية والدنيوية، والوقوف على حقيقة الأمور؛ حسية كانت أم عقلية، وهذه الموازين هي القسطاس المستقيم.[1]

ما هذه الموازين الخمسة؟ إنها القياس العلمي أو البرهان[2] الذي يورث برد اليقين، والمعرفة الضرورية، ويعلل فيكتور شلحت – محقق كتاب "القسطاس المستقيم" – أن سبب عدول الغزالي عن استعمال كلمة "القياس" هو غياب مدلولها العلمي؛ لأن المتكلمين في المسائل الفقهية والنظرية كانوا يستخدمون القياسات، ويستعملونها في مقدمات مشهورة ظنية، وهذه القياسات لا تنتج إلا نتائج ظنية متناقضة؛ لا تصلح للاستعمال في العلم الضروري اليقيني،[3] "فجاء الغزالي وتوخى إصلاحها وتجديدها ليرد لها فاعليتها العلمية، فأعاد تحديد شروط استعمالها المنسية أو المهملة، وابتدع لها أسماء جديدة استخرجها من القرآن ليجعلها أسرع إلى القبول"،[4] هذا السببُ الأول، والسبب الثاني تجنبُ نقد العلماء الرافضين للفلسفة ونهجها المنطقي،[5] ولعل هذا السبب أدنى إلى الصواب وأكثر انسجامًا

السُّكُونُ والْقُوةُ. فإِن انْضافتْ إِليْهِ تجْرِبةٌ لِصِدْقِهِم على الخُصُوصِ زادتْ الْقُوةُ، فإِن انْضافتْ إِليْهِ قرِينةٌ كما إِذا أَخْبرُوا عنْ أَمْرٍ مخُوفٍ وقدْ اصْفرتْ وُجُوهُهُمْ واضْطربتْ أَحْوالُهُمْ زاد الظنُّ، وهكذا لا يزالُ يترقى قلِيلاً قلِيلاً إِلى أَنْ ينْقلِب الظنُّ عِلْمًا عِنْد الِانْتِهاءِ إِلى حدِ التواتُرِ". **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص137، ويوضح الغزالي أن الحال الأول هي اليقين، والثاني يحتمل الغلط والوهم، خلافًا لكثيرين لا يميزون بينهما، إذ يطلقون على الحالين اسم اليقين. **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص137–138، ولابن تيمية موقف مغاير من هذا اليقين ومادته المكونة، انظر: النقاري، **المنهجية الأصولية**، ص259–263.

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص82.

[2] عن البرهان انظر: جبر وآخرون، **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، ص142–153؛ صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص206–208.

[3] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص14، 16 من مقدمة المحقق؛ **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص152.

[4] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص17 من مقدمة المحقق، ويقول الغزالي: "أما هذه الأسامي فأنا ابتدعتها، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني استخرجتها من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سُبقت إلى استخراجها"، ص67.

[5] **القسطاس المستقيم**، ص14 من مقدمة المحقق.

مع فكرة استبدال الأسماء المنطقية – في الكتاب كله إلا ما ندر – بأسماء جديدة.

ويتكون الميزان من عنصرين؛ الصيغة أو الصورة، والمادة أو المقدمات، والصورة خمسة أشكال؛ الثلاثة الأُوَل تسمى التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر)، وهي تناسب أشكال قياس أرسطو الاقتراني الثلاثية، والأخيران هما التلازم والتعاند، ويناسبان القياسين الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل اللذين أنشأهما الرواقيون.[1]

أما مادة الموازين أو البرهان فهي المقدمات أو الأصول، ونتائجها ظنية إذا كانت ظنية مشهورة، أو يقينية لا شك فيها إذا كانت ضرورية، وهذه المادة التي تقود إلى المعرفة اليقينية هي "كل أصل معلوم قطعًا إما بالحسّ، أو بالتجربة، أو بالتواتر الكامل، أو بأوّل العقل، أو بالاستنتاج من هذه الجملة"،[2] والأوّليات أو العقليات المحضة تفيد العلم الضروري،[3] أما سائر المقدمات – من حسٍّ وتجربة وتواتر واستنتاج – فليست دائمًا ضرورية لتطرق الغلط إليها أحيانًا، وهنا يكمن دور العقل في إزالة هذا الغلط بالطرق المناسبة.[4]

ويؤكد الغزالي أن المعرفة المكتسبة بهذا الميزان هي "معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته"،[5] وأن هذا الميزان القرآني للمعرفة ميزان روحاني،[6] ولكنه مع ذلك ميزان

---

[1] المصدر السابق، ص17 من مقدمة المحقق.

[2] المصدر السابق، ص77، وقد فصل الغزالي الحديث عن هذه المقدمات في **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص138–154؛ **المنقذ من الضلال**، ص32–37.

[3] العلم الضروري يفيد العلم من غير استدلال ولا مقدمات، ويحصل لكل سامع.

ابن حجر، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق: نور الدين عتر، (كراتشي: مكتبة البشرى، 2001)، ص40–41، وقريب منه في الجرجاني، **التعريفات**، ص131.

[4] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص17 من مقدمة المحقق.

[5] المصدر السابق، ص43.

[6] لاحظ محمد مهران أن كلمة "روحاني" هنا بديل أقامه الغزالي لكلمة "صوري" في وصفهم المنطق بأنه صوري. **المنطق والموازين القرآنية**، ص41، والمنطق الصوري "مجموعة التصورات والأحكام والبراهين التي تقوم على جملة من العلاقات المجردة، تتم خلالها عملية الاستدلال"، العجم، **المنطق عند الغزالي**، ص179، ويشير تعبير المنطق الصوري إلى اتفاق الفكر مع نفسه، في مقابل اتفاق الفكر مع الواقع، وهو ما يبحثه المنطق المادي.

ذو عمود وكفّتين، والكفّتان متعلّقتان بالعمود، والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحدة منهما به، وهذا "ميزان التعادل"،[1] سماه الغزالي بذلك، لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان.[2]

والميزان الأكبر[3] في التعادل هو ميزان إبراهيم الخليل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (البقرة: 258)، هناك أصلان متفق عليهما، ونتيجة؛ الأصل الأول الإله – عند الناس – هو القادر على كل شيء، ومن ذلك إطلاعُ الشمس من أي جهة، والأصل الثاني الله هو القادر على الإطلاع (أمر معلوم بالمشاهدة)؛ فلزم من مجموعهما بالضرورة أن الله هو الإله، لا النمرود العاجز عن تحريك الشمس في الجهة التي يريد،[4] وحد الميزان الأكبر أنّ الحكم على الأعمّ حكم على الأخصّ، ويندرج فيه لا محالة.[5]

والميزان الأوسط[6] هو ميزان الخليل أيضًا في قول تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: 76)، الكوكب أو القمر آفل؛ والإله ليس بآفل؛ فالقمر ليس بإله،[7] وحدّه أنّ الذي يُنفَى عنه ما يُثبَت

---

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص48.

[2] المصدر السابق، ص67.

[3] سمي بذلك لأن المعرفة تستفاد منه بالإثبات العام والخاص، والنفي العام والخاص، فتوزن به أربعة أجناس من المعارف (المصدر السابق، ص61)، فهو ينتج القضايا الحملية الأربعة؛ كلية موجبة وسالبة، وجزئية موجبة وسالبة. مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، ص51.

[4] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص49.

[5] المصدر السابق، ص56.

[6] سمي بذلك لأنه يوزن به النفي العام والخاص (المصدر السابق، ص61)، فهو ينتج الكلية السالبة والجزئية السالبة. مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، ص51.

[7] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص55.

لغيره مباينٌ ذلك الغير.[1]

أما الميزان الأصغر[2] **فمودع في قوله الله تعالى:** ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ (الأنعام: 91)، لا يصح زعمهم أن الله ما أنزل على بشر وحيًا؛ فموسى بشر (وهو أمر معلوم بالحس)، وقد أنزل الله عليه الكتاب (وهو أمر يعترفون به)،[3] "فيلزم منه بالضرورة قضيّة خاصة، وهو أن بعض البشر ينزل عليه الكتاب، وتبطل به الدعوى العامة بأنه لا ينزل كتاب على بشر أصلاً".[4]

حدّ الميزان الأصغر هو "أن كل وصفين اجتمعا على شيء واحد، فبعض أحد الوصفين لا بدّ أن يوصف بالآخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصف به كله. أمّا وصف كله، فلا يلزم لزومًا ضروريًّا؛ بل قد يكون في بعض الأحوال وقد لا يكون، فلا يوثق به".[5]

الميزان الثاني (ميزان التلازم)،[6] فهو بالقبّان أشبه لأنه ذو كفّة واحدة، لكن تقابلها من الجانب الآخر الرمّانة، وبها يظهر التفاوت والتقدير،[7] وهذا الميزان مستفاد من قوله

---

[1] المصدر السابق، ص56، وفيه: "فالإله ينفى عنه الأفول، والقمر يثبت له الأفول، فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر، وهو ألا يكون القمر إلهًا، ولا الإله قمرًا".

[2] سمي بذلك لأنه لا يوزن به إلّا الخاص، إذ يلزم منه أن بعض أحد الوصفين يوصف به الآخر لاجتماعهما على شيء واحد، وما لا يتسع إلا للحكم الواحد الجزئي فهو أصغر لا محالة. الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص61، فهو ينتج الجزئية الموجبة والسالبة، ولا ينتج كلية أصلاً. مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، ص51.

[3] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص59.

[4] المصدر السابق.

[5] المصدر السابق، ص60-61، كأن نقول: الإنسان يوصف بأنه جسم وحيوان، فيلزم منه ضرورةً أن بعض الجسم حيوان، ولا يلزم منه أن كل جسم حيوان.

[6] سمي بذلك لأن أحد الأصلين يشتمل على جزءين، أحدهما لازم والآخر ملزوم. الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص67، ويلحظ أن الغزالي في "القسطاس" – خلافًا لما في "مقاصد الفلاسفة" و"محك النظر" – استعمل "الملزوم" عوضًا من "المقدم"، و"اللازم" عوضًا من "التالي"، ولمزيد من التعليق على هذا الميزان وما ينتجه، انظر: مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، ص51- 57

[7] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص48.

تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فيهما آلِهَةٌ إِلَّا الله لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: 22)، ومن قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: 42)، وصورة هذا الميزان أن تقول: لو كان للعالم إلهان لفسدتا، فهذا أصل؛ ومعلوم أنهما لم تفسدا، وهذا أصل آخر؛ فيلزم منهما نتيجة ضرورية، وهي نفي الإلهين، ولو كان مع ذي العرش آلهة، لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً؛ ومعلوم أنهم لم يبتغوا؛ فيلزم نفي آلهة سوى ذي العرش،[1] وحدّ هذا الميزان "أن كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أمّا نفي الملزوم ووجود اللازم، فلا نتيجة لهما".[2]

أما الميزان الأخير (التعاند)[3] فموضعه في القرآن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: 24)، "فإنه لم يذكر قوله: ﴿أو إيّاكم﴾ في معرض التسوية والتشكيك، بل فيه إضمار أصل آخر، وهو: أنّا لسنا على ضلال في قولنا إن الله يرزقكم من السماء والأرض، فإنه الذي يرزق من السماء بإنزال الماء، ومن الأرض بإنبات النبات؛ فإذن أنتم

---

[1] المصدر السابق، ص62.

[2] المصدر السابق، ص63، ويضرب الغزالي مثلاً بالصلاة، فيقول: "أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كونُ المصلي متطهرًا؟ فلا جرم يصح أن تقول: إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر، ومعلوم أنه غير متطهر، وهو نفي اللازم، فيلزم منه أن صلاته غير صحيحة، وهو نفي الملزوم. وتقول: ومعلوم أن صلاته صحيحة، وهو وجود الملزوم، فيلزم منه أنه متطهر، وهو وجود اللازم. أما إنْ قلت: ومعلوم أنه متطهر، فيلزم منه أن صلاته صحيحة، فهذا خطأ لأنه ربما بطلت صلاته بعلّة أخرى، فهذا وجود اللازم، فلم يدل على وجود الملزوم، وكذلك إن قلت: ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فهو إذن غير متطهر، وهذا خطأ غير لازم، لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة فهذا نفي الملزوم ولم يدل على نفي اللازم". الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص207 (ضمن مجموعة رسائل الغزالي، نشرة المكتبة التوفيقية في القاهرة)، والنص أيضًا في نشرة شلحوت، ص64، ولكن السطر الأخير ساقط منها.

[3] سمي بذلك لأنه راجع إلى حصر قسمين بين النفي والإثبات؛ فثبوت أحدهما يستلزم نفي الآخر، ونفي أحدهما يستلزم ثبوت الآخر، فهما متضادان متعاندان. الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص67، ولمزيد من التعليق على هذا الميزان وما ينتجه، انظر: مهران، **المنطق والموازين القرآنية**، ص57–60.

ضالّون بإنكار ذلك، وكمال صورة الميزان: إنّا أو إيّاكم لعلى ضلال مبين، وهذا أصل؛ ثم نقول: ومعلوم أنّا لسنا في ضلال، وهذا أصل آخر؛ فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو أنكم في ضلال"،[1] وحدّ هذا الميزان أن كل ما انحصر في قسمين؛ يلزم من ثبوت أحدهما نفيُ الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، بشرط أن القسمة منحصرة لا منتشرة.[2]

آلية دمج المنطق بالعقيدة

كان الغزالي على يقين من أن تجربته في إدخال أو إقحام علم المنطق في علوم الشريعة، ستجر انتقادات وتثير معارضات علماء زمانه، مشيرًا إلى ذلك تصريحًا وتلميحًا،[3] ولم يكن بخافٍ ذاك الازدراء والنفور في نفوس العلماء المسلمين تجاه العلوم الفلسفية، ومنها المنطق،[4]

---

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص65.

[2] المصدر السابق، ص66.

من الدراسات المعاصرة في المنطق التي استفادت من "القسطاس المستقيم" للغزالي؛ كتاب روزاليند وارد غوين "المنطقُ والخِطابُ والاستدلالُ الشرعيُّ في القرآن: جدليّات الله".

Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London, New York: Routledge, 2004).

انطلقت الباحثة من كتاب "القسطاس المستقيم"، ثم بنت عليه تفصيلات وفروعًا ينظمها ناظم المنطق والجدل القرآني، ووجدت أن القرآن استعمل أكثر من ثلاثين نوعًا من البراهين والحجج الصريحة والضمنية، بعناصرها وطرائقها؛ حجج ذات مقدمات ونتائج؛ الأوامر التي تدعمها التسويغات؛ السوابق واللواحق؛ النتائج المأخوذة من الاستدلال المبني على الحكم؛ المقارنات والاختلافات؛ وغيرها، ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلاً، في الفصلين الثامن والتاسع تخوض الباحثة في حقلِ المنطق التقليدي؛ وتحلل الحجج التي أتى عليها الغزاليُّ في "القسطاس المستقيم"، وابنُ الحنبلي (ت634هـ) في "استخراج الجدال من القرآن الكريم"، مع تطبيقاتها القرآنية.

[3] الغزالي، **معيار العلم**، ص61؛ **القسطاس المستقيم**، ص101.

[4] انظر جانبًا من أخبار المواقف العدائي للمنطق في ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1435 هـ)، ص266–267؛ النشار، **مناهج البحث**، ص180–181، وقد ذكر ابن خلكان في ترجمة الفقيه الشافعي كمال الدين بن يونس (ت639هـ)، وكان متقنًا علم المنطق، وعلومًا أخرى عدة،

لما تنطوي عليه الفلسفة من أفكار ومقولات تناوئ العقيدة، وتناهض التوحيد.

ولكي تزحزح الصورة السلبية عن المنطق؛ اتخذ الغزالي خطوات؛ الأولى تجنّب الغزالي استعمال كلمة "المنطق" (وهي تسمية فلسفية)، وسماه أسماء تمت إلى مادة العقل وما إليه تحفيزًا وترغيبًا، من مثل كتاب "النظر"، وكتاب "الجدل"، و"مدارك العقول"، و"معيار العلم"، والخطوة الثانية أكد فيها الغزالي على أن المنطق ليس علمًا مخصوصًا بالفلاسفة، فهو معيار العلوم، وآلة النظر في الأمور العقلية، فلا علاقة للمنطق بالدين نفيًا أو إثباتًا، وكان مما أعان الغزالي على تحقيق هذه الخطوة أنْ نَقَضَ المسائل الفلسفية بسلاح المنطق ذاته، والخطوة الثالثة كتاب "القسطاس المستقيم"[1] الذي أثبت فيه الغزالي أن بنية الحِجاج القرآني ذاتها خير دليل على صواب الأقيسة البرهانية، وأن هذه الأقيسة ما هي إلا الميزان والقسطاس المستقيم، ولم يكن المقصودون بنقاش الغزالي في الكتاب هم أهل التعليم فحسب، وإنما يسري الحكم على جمهور المعارضين للمنطق من فقهاء، ومحدثين، ومتكلمين، وغيرهم، والحظ قولَه في خاتمة كتابه: "فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي، تلوتها عليكم بعُجَرها وبُجَرها، لتقضوا منها العجب، وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجلّ من تقويم مذهب أهل التعليم، فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياكِ أعني، واسمعي يا جارة".[2]

كان الغزالي – فيما أعتقد – موفقًا في سلوك هذا النهج المتدرج في إدخال المنطق إلى المجال الإسلامي، بفضل ملكة تربوية فذة مكنته من الموازنة بين أقدار المخاطبين (المستمعين) وأقدار الكلام؛[3] لذا تعدد مستوى الخطاب الغزاليّ عن المنطق بما يراعي

ويحكى أن ابن الصلاح طلب منه أن يعلمه المنطق سرًّا، ولكن الكمال صرفه عن تعلمه، لأن ابن الصلاح حسن السيرة بين الناس، وتعلمه للمنطق سينسبه إلى فساد المعتقد. ابن خلكان، **وفيان الأعيان**، ج5، ص314.

[1] من أواخر ما كتبه الغزالي. بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص160، ويذكر شلحوت أن الغزالي ألف "القسطاس المستقيم" عام 497هـ. **القسطاس المستقيم**، ص15 من المقدمة.

[2] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص101.

[3] تدخل هذه الملكة في مراعاة مقتضى الحال، كما يسميها علماء البلاغة، أو التداولية/ الخطاب التداولي، كما في علم

حالات المخاطبين على اختلاف منازلهم علمًا وثقافةً، فمن ذلك تصحيحه عقيدة العوام بأسلوب يدمج فيه النظر العقلي بما يوائم استعدادهم الذهني والنفسي؛ لأن المنهج العقلي المحض ذو طريق وعرة وشائكة، لا يقوى على الولوج إلى مضايقه إلا القلة،[1] وينصح الغزالي بأن العامي المتلبس ببدعة ينبغي أن يؤخذ بكلام قوامه التلطف والرقة والأسلوب الوعظي الرقيق، بعيدًا عن أسلوب الجدل والنظر والبراهين المنطقية،[2] أما إذا كان ضلال هذا العامي مردّه إلى مسائل جدلية فكرية، فيقابَل حينئذٍ بجدل مثله، لا بأسلوب وعظي.[3]

وعندما رد الغزالي على المذهب التعليمي استعمل مصطلحاتهم بعد أن صحح وجهتها المعرفية، فالتعليمية – كما سلف – يدعون الناس إلى التَّعْلِيم من الإمام الْمَعْصُوم، وأنه لَا مدرك للعلوم إلا التَّعْلِيم، ولا حاجة إلى الاجتهاد والرأي والنظر، فجاء الغزالي وفنّد مذهبهم بإثبات وجود معلم معصوم يدل الناس على الحق، ويقودهم إلى المعرفة الحقيقة، ولكن هذا المعلم المعصوم ما هو إلا النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وتعليمه مودع في القرآن المشتمل على الموازين الخمسة للمعرفة،[4] وهي في حقيقتها الأقيسة البرهانية، وقد استطاع الغزالي بهذا الأسلوب المبدع والحكيم أن يثبت قواعد المنطق في نفوس التعليمية؛ إذ "بنى مذهبًا وفّى فيه بحق التعليم الأصيل والنظر السليم جميعًا".[5]

ومن مراعاة الغزالي أقدار الكلام وحالات المخاطبين؛ رَبطُه القواعدَ المنطقية بالأمثلة

اللسانيات. ينبه الغزالي أن على المعلم أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره، أو يخبط عليه عقله. ونقل الغزالي عن بعضهم: "كِلْ لكلِّ عبدٍ بمِعْيارِ عقْلِهِ، و زِنْ له بميزانِ فهمِهِ حتى تسْلم منه، وينتفع بك، وإلا وقع الإنكارُ لِتفاوُتِ المِعيارِ"، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج1، ص57.

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص35–36.

[2] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، 98.

[3] المصدر السابق.

[4] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص42–44.

[5] المصدر السابق، ص33.

الفقهية؛ لأنك إذا ربطت المسألة الخفية بما هو ظاهر ومعروف عند المخاطب؛ استطاع أن يقيس المجهول بالمعلوم لديه، "فيستقر المجهول في نفسه"،[1] وكذلك ابتكارُه أسماء جديدة للأقيسة البرهانية في كتابه "القسطاس المستقيم"، والاستشهاد لها بأمثلة مألوفة من القرآن والسنة والفقه تجنبًا للنقد أو الرفض من العلماء مناوئي الفلسفة ونهجها المنطقي،[2] ومن طبع الإنسان أن الوهم يستجره إلى الاهتمام بظاهر الأشياء من دون ملاحظة لبابها،[3] يقول في ختام كتابه "القسطاس المستقيم": "قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى المنقول لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول"،[4] أما كتابه "التهافت" فقد ناظر فيه الغزالي الفلاسفة بلغتهم، وخاطبهم باصطلاحاتهم المنطقية المألوفة في مجالهم المعرفي،[5] من دون حاجة إلى تغيير أسمائها كما فعل في "القسطاس المستقيم"، وإن اختلاف المخاطَبِين في الكتابين قاد إلى اختلاف في مستوى الخطاب، وأسلوبه، وطريقة عرض أفكاره.[6]

خاتمة

إن المنطق عند الغزالي إرث إنساني عام، وليس حكرًا على أمة من دون غيرها، فقد اعتقد الغزالي بسلامة مبادئ علم المنطق، وصحة قواعده، وضرورة تطبيقها في العلوم الدينية والدنيوية، فجدّ واجتهد في إدخال الموازين المنطقية – "معيار العلم" – إلى العقيدة، قلبِ

---

[1] الغزالي، **معيار العلم**، ص61.

[2] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص14 من مقدمة المحقق، وهذا طبعًا لا ينفي وجود أهداف أخرى لدى الغزالي من هذا الابتكار.

[3] المصدر السابق، ص68، ويقول الغزالي مخاطبًا التعليمي: "لو سقيت عسلاً أحمر في قارورة حجام، لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، وضعف عقلك من أن يعرفك أن العسل طاهر في أية زجاجة كان"، ص67.

[4] المصدر السابق، ص101.

[5] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص85؛ **معيار العلم**، ص60.

[6] أشار أنور الزعبي إلى قضية مراعاة الغزالي نفسية المخاطب وفكره بما سماه "إشكالية خطاب الغزالي وسياسة العلم". **مسألة المعرفة منهج البحث عند الغزالي** (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 2000)، ص31–61.

المجال التداولي الإسلامي،[1] وقد لمسنا فيما سبق أهمية استعمال المنطق وقواعد الفكر السليم في الحِجَاج العقدي عند الغزالي، ومع أنه حافظَ على منطق أرسطو من حيث بنيتُه الداخلية في القياس والاستدلال؛[2] طعّمه بالأفكار والمعاني الإسلامية، فجاءت سمات الأثر الإسلامي في المنطق الغزالي في ثلاثة جوانب؛ تكييفيّ، ووظيفيّ، وقيميّ.

في الجانب التكييفيّ أضاف الغزالي في "محك النظر" على القياس الأرسطي معاني وتراكيب ومصطلحات إسلامية، يقول رفيق العجم: "لقد تعمق الغزالي بالمحك في مسألة مزج المنطق بالأصول إلى درجة بروز المعاني العربية والإسلامية جليةً يانعة وفرة، بحيث اكتمل النهج الذي اختطه لنفسه وتوضحت خلفياته العقائدية، ولا سميا أنها كانت في المقاصد كامنة، ثم برزت جزئيًّا في المعيار وتحصلت تمامًا في المحك واشتدت"،[3] وفي "القسطاس المستقيم" الذي ألفه الغزالي بعد "محك النظر"،[4] جاء التكييف أعمق غورًا، فقد أخرج الغزالي القياس المنطقي في لبوس مبتكر، وقدمه بأسماء جديدة ابتدعها، واستخرج مادته من القرآن الكريم، وحوله إلى منهج استدلالي إسلامي، فتمت المواءمة بين المعقول والمنقول.

وفي الجانب الوظيفيّ وضع الغزالي المنطق في سياق جديد عندما ربطه بالأخلاق العملية، كما أشرنا سابقًا، فليس بمقدور الإنسان أن يميز بين طريق السعادة والشقاوة إلا بالعلم الصحيح، الذي لا يتحقق إلا بميزانه (معياره)، ألا وهو المنطق.

وفي الجانب القيميّ أسبغ الغزالي على المنطق قيمة دينية باسقة، بها يصل المسلم إلى معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله، وقيمة فكرية تفصح عنها أسماء من مثل "الميزان"، و"القسطاس المستقيم"، و"معيار العلم"، و"مدارك العقول"، و"محك النظر"، فكلمة "الميزان" مثلاً ذات مدلولات عدة حسية ومعنوية؛ إذ تشير إلى القياس المنطقي الذي به

---

[1] والفقه وأصوله أيضًا.

[2] العجم، **المنطق عند الغزالي**، ص307.

[3] المصدر السابق، ص158، وانظر أيضًا ص180-181.

[4] بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ص73.

توزن المعرفة منهجيًّا للوصول إلى اليقين الاستدلالي، وتشير إلى الميزان الروحي الشبيه بميزان يوم القيامة الذي توزن به أعمال العباد يوم القيامة، وتشير إلى العروض ميزان الشعر، وإلى النحو ميزان الكلام، وتشير أيضًا إلى الموازين الجسمانية التي بها تعرف الزيادة من النقصان.[1]

إن أدوات المنطق ووسائله –كما يبين الفيلسوف والمفكر طه عبد الرحمن – "لا تعدلها أدوات في ضبطها ودقتها، فإن استخدامها في معرفة مضامين النصوص الشرعية يمكّن من الوقوف على حقائق ودقائق قد لا تتأتى بغيرها متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدى الشرع، بحيث يصح أن نقول إن من تشرّع وتمنطق، فقد تحقق"،[2] وهذا بالضبط ما كان يسعى إليه الإمام الغزالي، رحمه الله، في عملية دمج المنطق بالمعرفة الإسلامية عامة.

References: المراجع:

Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, 'Alī, *Al-'Imtā' wa al-Muānasah*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011).

Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, 'Alī, *Al-Muqābasāt*, taḥqīq Ḥasan al-Sandawī, (Dār S'ād al-Ṣabāḥ, 2nd Ed., 1992).

Ahmad, Azmi T. Al-Sayyed, *Al-Ghazal's View on Logic*, (PhD thesis, University of Edinburgh, 1981).

Al- 'Ajm, Rafīq, *Al- Manṭiq 'inda al-Ghazāly fī 'Ab'ādhihi al-Arusṭuwiyyah wa Khuṣūṣiyyātihi al- Islāmiyyah*, (Beirut: Dār al-Mashriq, 1st Ed., 1989).

Al- 'Amārī, 'Abd al-'Azīz, *Al- Manṭiq al- Urusṭy- al-Mashā'ī bayna al-Ghazāly wa Ibn Taymiyyah*, (Beirut: Jaduāl, 1st Ed., 2018).

Al- Daghshī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Ma'rifah fī al-Qurān al-Karīm*, (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al- Islāmy; Dimashq: Dār al-Fikr, 2001).

Al- Fairuz Ābādī, Muḥammad, *Baṣāir Dhawi al-Tamyīz,* taḥqīq Muḥammad 'Alī al-Najār, (Al-Qāherah: Al- Majlis al-A'lā li al-Shuūn al- Islāmiyyah, 3rd Ed., 1996).

Al- Fārābī, Muḥammad, *Al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, taḥqīq Rafīq al-'Ajm, (Beirut: Dār al-Mashreq, 1986).

Al- Iījī, 'Abd al-Raḥman, *Al- Mawāqif*, (Beirut: 'Ālam al- Kutub, n.d).

Al- 'Iz bin 'Abd al-Salām, *Shajarah al-Ma'ārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wa al-A'māl*, taḥqīq Iyyād al- Ṭibā' (Dimashq: Dār al- Ṭibā', 1989).

Al- Kurdī, Rājih, *Naẓariyyah al-Ma'rifah bayna al-Qurān wa al-Falsafah*, (Riadh: Maktabah

[1] الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص47–48.

[2] عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل، ص**61–62.

al-Muayyad, 1st Ed., 1992).

Al- Manāwī, 'Abd al-Raūf, *Al- Tawqīf 'alā Muhimmāt al-T'ārīf*, (Al-Qāherah: 'Ālām al-Kutub. 1st Ed., 1990).

Al- Maqrī, Aḥmad bin Muḥammad, *Nafaḥ al-tayyib min Ghaṣni al-Andalus al-Raṭīb*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, 1997).

Al- Mʿu'jam al- Wasīṭ, (Al-Qāherah: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah wa Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 4th Ed., 2004).

Al- Naqārī, Ḥamū, *Al- Manhajiyyah al-Uṣūliyyah wa al-Manṭiq al-Yūnānī min khilāl Abī Ḥāmid al-Ghazāly wa Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah*, (Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 1st Ed., 2013).

Al- Nashār, 'Alī Sāmī, *Manāhij al-Bahth 'inda Mufakkirī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1984).

Al- Rāzī, Maḥmūd bin Muḥammad, *Taḥrīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah fī Sharh al-Risālah al-Shamsiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2020).

Al- Siyūṭī, 'Abd al-Raḥman, *Ṣoun al-Manṭiq wa al-Kalām 'an Fannī al-Manṭiq wa al-Kalām*, taḥqīq 'Alī Sāmī al-Nashār, & S'ād 'Alī 'Abd al-Razzāq, (Al-Qāherah: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 2nd Ed., 1970).

Al- Shahrastānī, Muḥammad, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Muḥammad Badrān, (AL-Qāherah: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyyah, 2nd Ed., 1956).

Al- Zu'bī, Anwar, *Mas'alah al-Ma'rifah Manhaj al-Bahth 'Inda al-Ghazāly* (Jordan: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy; Dimashq: Dār al-Fikr, 1st Ed., 2000).

Al- Ziriklī, *Khair al-Dīn, Al-'A'lām*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al- Malāyīn, 15th Ed., 2002).

Al- Zubaidī, Muḥammad Murtadhā, *Tāj al-'Arūs*, taḥqīq 'Abd al-Karīm al-'Azbāwī, Vol.22, (Kuwait, 1990).

Al- Zubaidī, Muḥammad Murtadhā, *Tāj al-'Arūs*, taḥqīq Ibrāhīm al-Tarzī, Vol.33, (Kuwait: Al-Majlis al-Waṭany li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb, 1st Ed., 2000).

Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāher, *Al-Farq bayna al-Farq*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 2nd Ed., 1977).

Al-Dhahabī, Muḥammad bin Aḥmad, Saīr A'lām al-Nubalāʾ, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2nd Ed., 1982).

Al-Ghazālī, *Al- Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq Ḥamzah Ḥāfiẓ, (Al- Madīnah al-Munawwarah, 1413h).

Al-Ghazālī, *Al- Qistās al-Mustaqīm*, taḥqīq Fīktūr Shalḥat, (Beirut: Dār al-Mashreq, 2nd Ed., 1983).

Al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Dhalāl*, taḥqīq Maḥmūd Bījū, (Dimashq: Dār al-Taqwā, Ammān: Dār al-Fath, 2nd Ed., 1992).

Al-Ghazālī, *Fadhāih al-Bāṭaniyyah*, taḥqīq 'Abd al-Raḥman Badwī, (Kuwait: Muassasah Dār al- Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964).

Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d).

Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1961).

Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1961).

Al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1st Ed., 1964).

Al-Ghazālī, *Tuhāfat al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, (Al-Qāherah: Dār al-Ma'ārif, 4th Ed., 1966).

Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Taḥqīq Ibrāhīm al-Abyāry, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1985).

Al-Shāf'ī, Ḥasan, *Al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, (Karatchi: Idārah al-Qurān wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2nd Ed., 2001).

Al-ṭabāṭabāiī, Muṣṭfafā, *Al- Mufakkirūn al-Muslimūn fī Muwājahat al-Manṭiq al-Yūnāny*, translated by 'Abd al-Rahīm al-Balūshy, (Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1990).

al-Taftāzānī, Mas'ūd bin 'Umar, *Sharaḥ al-'Aqā'id al-Nafsiyyah*, Taḥqīq: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā, (Al-Qāherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1st Ed., 1987).

Al-Tahānawī, Muḥammad bin 'Alī, *Kashāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, Taḥqīq 'Alī Daḥrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1st Ed., 1996).

'Aniyyāt, 'Abd al-Karīm, *Aslamah al-Manṭiq: al- Urūghānūn al-Urusty bayna Yaday al-Ghazālī*, (Rabat: Dār al-Amān, 1st Ed., 2013).

Badawī, 'Abd al-Raḥman, *Mu'allafāt al-Ghazāly*, (Kuwait: Wakālah al-Maṭbu'āt, 2nd Ed., 1977).

Dunyā, Sulaymān, *Al- Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī*, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1965).

El-Rouayheb, Khaled, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), pp. 215.

El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Schwabe Verlag: Basel, 2019).

Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London, New York: Routledge, 2004).

Ḥājī Khalīfah, *Kashf al-Ẓunūn*, (Baghdād: Maktabah al-Muthanā).

Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy bin Aḥmad, *Shadharāt al-Dhazab fī Akhbār min Dhazab*, taḥqīq Maḥmud al-Arnāūṭ, (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1991).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, taḥqīq 'Abd al-Salām Hārūn, (Dār al-Fikr, 1979).

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad, *Nizhah al-Naẓr fī Tawdhīḥ Nakhbah al-Fikr fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Athar*, Taḥqīq Nūr al-Dīn 'Atar, (Karachi: Maktabah al-Bushrā. 2001).

Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Al-Taqrīb li ḥad al-Mantiq, (Dhimn Rasāil Ibn Ḥazam al-Andalusi)*. Taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st Ed., 1983).

Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'Ulūm (Dhimn Rasāil Ibn Ḥazam al-Andalusi)*, Taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1st Ed., 1983).

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad, *Al-Muqaddimah*, taḥqīq Ibrāhīm Shabūḥ, (Tūnis: Dār alqayrawān li al-Nashr, 2007).

Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad, *Wafiyān al-A'yān*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, 1994).

Ibn Manẓūr, Muḥammad, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Ṣāder, 3rd Ed., 1414h).

Ibn Ṭalmūs, *Al- Mukhtaṣar fī al-Manṭiq*, taḥqīq wa Dirāsah Fuād bin Aḥmad, (Brill, 2020).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Dar'u Ta'ārud al-'Aql wa al-Naql*, Taḥqīq Muḥammad Rashād Sālim, (Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah,

2nd Ed., 1991).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, Taḥqīq 'Abd al-Ṣamad al-Kabtī, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1st Ed., 2005).

Ibrāhīm, Zakariya, *Ibn Ḥazam al-Andalusi,* (Al-Qāherah: Al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, 1966).

Jabr, Farīd (et. al), *Mawsū'ah Muṣṭalaḥāt 'Ilm al-Mantiq 'Inda al-'Arab,* (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1st Ed., 1996).

Kaḥḥālah, Muḥammad Redhā, *Mu'jam al-Muallifīn*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Araby).

Karam, Yūsuf, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah,* (Al-Qāherah: Lajnat al- Ta'līf wa al-Nashr wa al-Tarjamah, 1936).

Mehrān, Muḥammad, *Al- Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qurāniyyah,* (Al-Qāherah: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al- Islāmy, 1st Ed., 1996).

Milkāwī, Fatḥī, *Manhajiyyah al-Takāmul al-Ma'rify,* (Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al- Islāmy, 1st Ed., 2011).

Muḥammad, Maḥmūd, *Al- 'Alāqah bayna al-Manṭiq wa al- Fiqh 'inda Mufakkiry al-Islām,* (Al-Qāherah: 'Ayd li al-Dirāsāt wa al-Buhūth al- Insāniyyah, 2000).

Richar, Niqūlā, *Taṭawwur al-Mantiq al-'Araby,* translated by Muḥammad Mehrān, (Al-Qāherah: Dār al-M'ārif, 1985).

Ṣalībah, Jamīl, *Al-Mu'jam al-Falsafy*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, 1982).

Ṭaha 'Abd al-Raḥman, *Ḥiwārāt min Ahli al- Mustaqbal,* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Bhāth wa al- Nashr, 1st Ed., 2011).

Ṭaha 'Abd al-Raḥman, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, (Beirut wa Dār al-Baydhā': Al- Markaz al-Thaqāfy al- 'Araby, 2nd Ed., n.d).

Ṭuqān, Qadrī, "Al-Ghazālī A'jab Shakhṣiyyah fī Tārikh al-Islām", *Majallah al-Risālah*, Issue. 913, No. 195.