مواقف أبي حامد الغزالي النقدية لنظرية القياس الأرسطية

د.سالم مصطفى القريض*

مقدمة:

الاستدلال هو الوسيلة إلى إثبات الحكم، لذلك اهتم الفلاسفة والمفكرون منذ القدم بتنظيم طرقه وأساليبه، ويعتبر أرسطو من أكثر أولئك الفلاسفة اهتماما بهذا الأمر، فقد اشتهر بأنه أول من ألف في طرق الاستدلال وأنظمته واشتهر جهده في ذلك بعلم المنطق، وتعتبر نظريته المعروفة بالقياس الصوري محور اهتمامه، ذلك أنها المنهج الذي يعتمده طريقاً للاستدلال البرهاني.

وكثر أتباع هذا المنطق، وكان فلاسفة الإسلام من تلاميذ أرسطو في ذلك، بينما كان معظم علماء الدين الإسلامي من الرافضين له والمعترضين عليه، ولكن الأمر اختلف مع أبي حامد الغزالي، الذي رأى فيه علماً استدلالياً لا علاقة له بالعقيدة الدينية مثله في ذلك مثل الرياضيات، بل انه في وضعيته يماثل علم النحو، فكما يضع علم النحو القواعد كي تكون اللغة سليمة صحيحة فكذلك يضع المنطق القواعد التي تجعل التفكير والاستدلال سليماً صحيحاً، لذلك دعا بل وشدد على ضرورة الأخذ بطرقه في كل علم، واعتبر نظرية القياس الصوري الأسلوب الأمثل في البرهان، ونلحظ أنه لم يختلف كثيراً في شروحه على ما وضعه أرسطو وتلاميذه في هذا العلم إلا في مسميات رأى ضرورة تعديلها بما يتناسب مع المصطلح في العلوم الإسلامية، وفي مقدمات العقل المجرد التي رأى أنها على طريقة الفلاسفة لا تنتج اليقين في المسائل الالهية، لذلك لابد من استبدالها بأخرى يقينية كي يكون الناتج يقينياً.

فكيف كان تقييم أبي حامد الغزالي لمنهج القياس الصوري؟ والى أي حدّ كان تابعاً فيه للفلاسفة أو ناقداً لهم ومعدلاً في طرقهم؟

هذا ما نعمل على الإجابة عليه من خلال هذا البحث الذي عنوانه : مواقف أبي حامد الغزالي النقدية لنظرية القياس الأرسطية، ويكون لنا ذلك من خلال النظر في: مكونات القياس، القضية في القياس، الحكم (النتيجة) في القياس، تقريب مصطلحات القياس إلى الفهم الإسلامي، أثر مواقف الغزالي من نظرية القياس الأرسطية.

* جامعة الزاوية، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

معنى القياس المنطقي في اللغة والاصطلاح:

يجيء معنى القياس في اللغة ليدل على التقدير للشيء ، فنقول قاس الشيء قدره، هذا في الشيء ذاته كأن نقيس طوله أو عمقه أو عرضه، أما إذا كان القياس بين شيئين بمعنى قايس بين أمرين فإنه يأتي بمعنى: قدر بينهما (بن منظور، 1989، 187) ، والتقدير يكون من خلال البحث عن أوجه العلاقة بينهما من حيث التلازم أو التشابه أو نحو ذلك، ويقترب المعنى اللغوي في هذا الجانب من المعنى الاصطلاحي.

فمعنى القياس المنطقي في المصطلح وكما يحدده أرسطو هو :" قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شئ ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعني: (بذاتها) أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات" (ارسطو، 1980، 142- 143)، فطريقة تركيب المقدمات وفق قوانين محددة هي التي تؤدي بالضرورة إلى استنتاج النتيجة عن تلك المقدمات ولزومها عنها، لذلك يقول الغزالي في زيادة البيان لمعنى القياس المنطقي بأنه " عبارة عن أقاويل مخصوصة الّفت تأليفاً مخصوصا ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر" (الغزالي، 1994، 43-44)، فقوله أقاويل مخصوصة أي ليست كل الأقاويل والعبارات وإنما هي فقط القضايا المنطقية المتكونة من موضوع ومحمول، وقوله الفت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص بمعنى: أنها ركبت في قياس وفق قوانينه وقواعده، فإذا روعي كل ذلك فيلزم عنه إنتاج نتيجة لازمة عنه.

المبحث الأول: مكونات القياس

يتركب القياس من مقدمات هي مادته وأشكال تتخذها تلك المقدمات لترتبط ببعضها فتكون صورته، لتؤدي تلك المادة التي تألفت على شكل صورة القياس إلى نتيجة تلزم عنها بفعل استنباط الفكر لها، و " كل مركب من مادة وصورة يجب النظر في مادته وصورته" (الغزالي،1994، 42)، و "القياس مركب، وكل ناظر في شيء مركب فطريقته أن يحلل المركب إلى المفردات، ويبتديء بالنظر في الآحاد، ثم في المركب" (الغزالي، 1994، 41-42). ولكي نقف على مكونات القياس في مادته فإننا نحلل عناصره إلى أن نصل إلى البسائط التي لا تقبل التحليل "فلزم من النظر في القياس، النظر فيما ينحل إليه من المقدمات، ومن النظر في المقدمات النظر في المحمول، والموضوع اللذين منهما تتألف المقدمات، ومن النظر في المحمول والموضوع النظر في الألفاظ والمعاني المفردة التي بها يتم المحمول والموضوع، ولزم من النظر في المقدمات النظر في شروطها (الغزالي، 1994، 42)، وهذه هي جزئيات القياس التي يجب النظر فيها.

وأول البسائط الجزئية للقياس هي الألفاظ، والنظر في الألفاظ يتضمن النظر "في دلالة الألفاظ، وبيان وجوه دلالتها، ونسبتها إلى المعاني" (الغزالي،1994، 42) ، وبشروعنا بالنظر في الألفاظ ومعرفة مدى مطابقتها لمدلولاتها، وبحصولنا على الألفاظ الدالة بدقة على مدلولاتها نمسك بأول مراحل التركيب للقياس، الذي نسير فيه درجة درجة بعد معاينة كل جزء ووضعه موضعه إلى أن تتركب القضية، ويكون ذلك متواليا ابتداء من

"الألفاظ ثم في المعاني ثم في تأليف مفردات المعاني إلى أن تصير علما تصديقيا يصلح أن يجعل مقدمه" (الغزالي،1994، 13)، وبعده " يجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة" (الغزالي، 1994، 29–30). وهكذا تترتب أجزاء القياس وفقا لتركيب تصاعدي من البسيط إلى المركب.

ويلزمنا الوقوف عند كل مرحلة ضمانا لسلامة التركيب، ذلك أن "الخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة ويقينية، ومرة منهما جميعا" (الغزالي، 1994، 29)، فيجب الحذر في كل مرحلة من مراحل الانتقال هذه، والهدف من ذلك كله الوصول إلى التصديق بالنتيجة الذي "يحصل بالبرهان المستقصى المستوفي شروطه، المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة، كلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس، وذلك هو الغاية القصوى" (الغزالي، 1994، 112)، فإن ضبط مادة القياس وطرقه الموصلة إلى البرهان، تجعلنا نتوصل إلى نتيجة يقينية.

القضية في القياس:

شكل القياس وتركيبه يستوجب النظر في "تركيب المعاني ليصير قضية" (الغزالي، 1994، 97). والقضية التي يقصدها المنطق هي التي تحمل حكماً، لذلك استوجب أن تكون هذه القضايا المنطقية حملية (الغزالي، 1994، 30)، وهذه القضايا الحملية تنقسم بحسب الحكم الذي يحمله المحمول على الموضوع إلى ثلاثة أقسام، فإن "المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالإضافة إلى الموصوف إما ذاتياً له ويسمى صفة نفس، وإما لازماً ويسمى تابعاً، وإما عارضاً له لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود، ولابد من

إتقان هذه النسبة فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعا" (الغزالي، 1994، 13)، ولكل نوع خصوصيته في تحصيل العلم، والوصول إلى الحكم في النتيجة (عريبي، 1982، 141)، وفقاً للآتي:

– **النوع الأول:** يكون فيه محمول القضية "نسبته إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر، كقولك الإنسان حيوان فإن الحيوان محمول على الإنسان، ونسبته إليه نسبة الضروري الوجود" (الغزالي، 1994، 88)، فالمحمول في هذا النوع من القضايا متضمن في الموضوع مرتبط به ارتباطاً ضرورياً لا ينفك عنه، فالإنسان مرتبط بالحيوانية، إذ " أنك إن لم تفهم الحيوانية، وامتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان، بل مهما فهمت الإنسان فقد فهمت حيواناً مخصوصاً، فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة" (الغزالي، 1994، 65)، فالعلاقة بين الموضوع والمحمول في هذا النوع من القضايا علاقة تضمن: إذ المحمول يتضمن الموضوع.

فالمعنى الذاتي بهذا المفهوم يعني "كل شيء داخل في حقيقة الشيء وماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه (الغزالي، 1994، 78)، فهو ضروري له يستحيل انفكاكه عنه، فالصفات الجوهرية للموضوع يتضمنها المحمول، لذلك كان المحمول داخلا في مفهوم الموضوع مقوماً له فهو "الذاتي المقوم" (الغزالي، 1994، 65). بمعنى أن "يكون ذاتياً له مقوماً لذاته، أي قوام ذاته به" (الغزالي، 1994، 65)، وبهذا المعنى فإن المحمول لا يأتي بجديد على ما يتضمنه الموضوع، وإنما يكون فقط محللاً له ومفسراً لمعناه، وهذا ما يعرف بالقضايا التحليلية إذ "لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء إلا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولاً كالحيوان والإنسان، فإنك اذا فهمت ما الإنسان وما الحيوان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً إنه حيوان" (الغزالي، 1994، 67)، وعلى ذلك يتحدد المعنى الذاتي في أن "يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مقوماً له داخلا في حقيقته" (الغزالي، 1994، 183)، وإذا كان المحمول يتبع الموضوع فلا يضر في هذا النوع أن يكون الموضوع زائداً في ماصدقاته على المحمول بحيث يتضمن من الصفات الجوهرية ما يشمل المحمول وزيادة، كما في مفهوم الإنسان كموضوع فإنه يصدق على الحيوان بإضافة صفة الفكر.

ويتفق هذا التحليل الذي يقدمه الغزالي عن هذه العلاقة الضرورية مع ما يحدده ابن سينا الذي عنده "الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال وفهم معنى ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معه لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً، كالإنسان والحيوان، فإنك إذا فهمت ما الحيوان وفهمت ما الإنسان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً إنه حيوان" (ابن سينا،1985، 64)، وهذا تماماً ما يقوله الغزالي في معنى الذاتي.

ويطلق الغزالي على هذه العلاقة بين الموضوع والمحمول مصطلح "اللازم الضروري" (الغزالي، 1994، 67)، إذ أن علاقة التضمن توجب أن تكون العلاقة ضرورية.

– **النوع الثاني:** لا يكون فيه المحمول مقوماً ذاتياً للموضوع "فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود" (الغزالي، 1994، 65)، فالولادة وإن كانت لازمة للإنسان لبكونه مولوداً إلا أنها ليست مقوماً ذاتياً له كإنسان، لأنها لا ترقى إلى مرتبة الضرورة "فهي ليست داخلة في الإنسان دخول الحيوانية" (الغزالي، 1994، 65)، ومعنى كونه لازماً غير ضروري، انه "يلزم ولا يرتفع في الوجود، إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم، فإنا نفهم كون الإنسان إنساناً، وكون الجسم جسماً، وإن رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً، وكونهما مخلوقين لازم لهما، ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيواناً لم نقدر على فهم الإنسان، فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا يسلب الحيوانية، وليس من ضرورته أن لا يسلب المخلوقية" (الغزالي، 1994، 36)، فاللزوم لا يرقى إلى مستوى الضرورة، وإن كان لا يرتفع في الواقع عن موضوعه.

وهذا أيضا ما يصرح به ابن سينا بشأن هذه العلاقة، حيث يقول: " وأما ما ليس بذاتي، فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه فإذا فهم فربما لزمه أن يفهم وجوده له، كالمحاذاة للنقطة، أو يفهم ببحث ونظر كتساوي الزوايا القائمتين في المثلث، أو يكون جائزاً أن يرفع توهماً، وإن لم يرتفع وجوداً، كالسواد للإنسان الزنجي، أو يرتفع وجوداً وتوهماً معاً مثل الشباب فيما يبطيء زواله والقعود فيما يسرع زواله" (ابن سينا، 1985، 46)، فلا اختلاف بين الغزالي وابن سينا إلا في نوعية الأمثلة التي يمثلان بها لتقريب المعنى.

ولكن ينفرد الغزالي بتطبيقه لعلاقة التلازم بين الموضوع والمحمول في القضية على ظاهرة الاقتران بين السبب والمسبب، والتي يفسرها بأنها لازمة يمكن ارتفاعها بفعل تدخل المعجزة النبوية، وبذلك لا تكون العلاقة ضرورية إذ قد يرتفع معنى المحمول من الذهن دون أن يؤثر في الموضوع (الغزالي، 1994، 236)، فالقضية (النار تحرق) يكون فيها المحمول لازماً للموضوع غير ضروري، إذ ليس الإحراق بالنار بمعنى أنها صفة ذاتية ضرورية لا تسلب منها، وإنما يحصل عند النار فهي صفة لازمة لها يمكن أن تسلب منها بفعل القدرة الإلهية المطلقة، إذ قد يرتفع (بقدرة الله) الإحراق وتبقى النار دون فعل (الغزالي، 1994، 240).

وكذلك تكون– حسب هذا التحليل– العلاقة بين الوجود والوجوب لازمة غير ضرورية، ومن خلال ذلك يرد الغزالي على الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) في قولهم بضرورة العلاقة بين وجود الله

ووجوبه، إذ " كيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ويمكن أن ينفى وجوب الوجود، ويثبت الوجود، والواحد الحق من كل وجههو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً؟! (الغزالي، 1994، 169)، فالقضية الله واجب الوجود "يكون المحمول فيها لازماً غير ضروري إذ قد يرتفع معنى الوجوب ولا يرتفع الوجود لله، فإن قلتم يمكن أن يعرف كونه موجوداً ولا يمكن أن يعرف كونه ممكنا فهو غيره، قلنا: فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده، ولا يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر" (الغزالي، 1994، 147)، ولكن إذا سلمنا بهذا الذي ذهب إليه الغزالي، فإنه يوقعنا في مغالطة مفادها أنه إذا كانت القضية: الله موجود ضرورية، وهي كذلك، كانت القضية الله واجب الوجود ضرورية كذلك إذ مفهوم الضرورة يعني الوجوب.

ويطبق الغزالي مفهوم التلازم أيضا على الأحكام في القضايا الرياضية، فإن "كون كل عدد إما مساو لغيره أو مفاوت، فإنه لازم ليس بذاتي... وكون المثلث مساوي الزوايا القائمتين فإنه لازم" (الغزالي،1994، 66)، وأيضا "إن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى، أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي... ككون الزوايا في المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم" (الغزالي، 1994،67) ، وكذلك يؤكد الغزالي على أن الأحكام الرياضية لازمة عند تعرضه للحدود، فإن "مدخل الخلل في الحدود...أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة" (الغزالي، 1994، 141)، والصحيح في نظره إلا يؤخذ الجزء بدل الجنس لتكون العشرة شيء وخمسة وخمسة شيء آخر، فالنتيجة حكم لازم غير متضمن في المقدمة.

والعلاقة اللازمة بين الموضوع والمحمول وإن كان من الصعب رفعها في الوجود إلا أنه يمكن رفعها في الذهن لذلك يطلق عليها الغزالي مصطلح "اللازم الوجودي" (الغزالي، 1994، 67)، خلافاً للمعاني الذاتية التي تكون العلاقة فيها بين الموضوع والمحمول ضرورية لا ترتفع لا في الوجود، ولا في الذهن، بل لا يمكن فهم الموضوع إلا من خلالها.

والغزالي وإن تأثر بمنطق الفلاسفة في كثير من المواضع، إلا أنه استطاع أن يوظف ذلك المنطق كما وظف الفلسفة في دعم اتجاهاته، والرد على الاتجاهات المخالفة ومن بينها اتجاه الفلاسفة أنفسهم خاصة في مجال الإلهيات وكذلك الطبيعيات، من خلال نقده للعلاقة السببية.

– **النوع الثالث:** وتتضمن فيها محاميل القضايا صفات ليست ضرورية ولا لازمة بالنسبة لموضوعاتها، وهذا النوع " تتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة الذهب، وربما لا يزول في الوجود كزرقة العواد، وسواد الزنجي، ولكن يمكن رفعه في الوهم (الغزالي، 1994،

79)، فالعرضي ما يضاف للشيء من الصفات غير الثابتة، وتكون زائدة متغيرة، وهي كثيرة في الكونيات، وعن طريقها تكون الفروق الظاهرية بين أفراد النوع أو الجنس الواحد.

الحكم (النتيجة) في القياس:

نتيجة القياس تتبع نوعية الحكم الذي يحمله المحمول على موضوعه، إذ تأتي النتيجة مطابقة في حكمها لما عليه ذلك في المقدمتين من حيث اللزوم والضرورة والعرضية، فإن "محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر فلا يجوز أن يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول، لأنه إذا كان كذلك كان معلوماً قبل العلم بالموضوع...، فإذا قلنا: الإنسان حيوان، والحيوان جسم، فالإنسان جسم، كان العلم بالنتيجة غير مطلوب، فإن من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حدّه، وهو الجسم والحيوان" (الغزالي، 1994، 185)، وبهذا تكون الأحكام التي تحملها القضايا ذات المعاني الذاتية لا تضيف جديداً على علمنا بالموضوع.

أما الأحكام التي تتضمنها القضايا اللازمة فإنها تحمل إضافة جديدة على العلم بالموضوع، ولذلك فهذه تفيد في "برهان الاستدلال: وهو الاستدلال على الشيء بما ليس علة موجبة له، ولكن تثبت علته بوجه من الدلالة معقولة" (الغزالي، 1994، 441)،ويكون الدور في ذلك للمحمول الذي يأتي بهذه الدلالة على الموضوع، وهذه الدلالة نتقطن لها بعقولنا فنستدل منها على النتيجة " فإن العلة مع الإيجاب للمعلول تدل على المعلول" (الغزالي، 1994، 441)، فتتبع النتيجة المقدمات في سورها وحكمها، لذلك يشترط الغزالي كما يفعله المناطقة في أن "القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً" (الغزالي، 1994، 99)، أما إذا حادت المقدمات عن كونها يقينية فإن النتيجة تكون ظنية بحسب درجة الظن الذي عليه المقدمات.

والمقدمات اليقينية التي تكون "المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر: كل أصل معلوم قطعاً، إما بالحس، أو بالتجربة، أو بالتوتر الكامل، أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة" (الغزالي، 1994، 77)، أما إن اعتمدت المقدمات على المشهورات أو المقبولات أو ما داخلته المغلطات عندها تكون هذه المقدمات ظنية لا تؤدي إلا إلى نتائج ظنية.

ويؤكد الغزالي على ضرورة الانطلاق من مقدمات يقينية تفاديا للاعتماد على الرأي أو القياس المعتمد على الوهم، يقول: "أما ميزان الرأي والقياس فحاش لله أن اعتصم به، فذلك ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة، فاسأل الله تعالى أن يكفي شره عن الدين، فإنه للدين عدو جاهل، وهو شر من عدو قاتل" (الغزالي، 1994، 41)، فإن ما يميز المنطق الصوري "وجود الاتجاه الشكلي في القياس الارسطوي، وقلة اهتمامه بالصدق الواقعي المادي

التجريبي، ولهذا أطلق على القياس السلجستي: القياس الصوري، فهمه التوافق مع ذاته المتمثل بالقواعد الصورية" (الغزالي، 1994، 40)، وهذا الاهتمام في المنطق الصوري بشكل الانتقال من المقدمات إلى النتائج له مساوؤه، إذ أنه "قد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة" (ابن سينا،1985، 88)، وكذلك "قد ينتج الصدق عن الكذب" (ابن سينا،1985، 89) لذلك يحذر الغزالي من هذه الموهومات وأنه للوصول إلى اليقين يجب دائما التأكد من صدق ويقين المقدمات.

وإذا كان الفلاسفة ينطلقون عند نظرهم في الإلهيات من مقدمات تعتمد على حدس وتخمين (الغزالي،1994، 45)، فإن "المجهول لا يحصل إلا بمعلوم، وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه، وطريق في إيراده وإحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول" (الغزالي، 1994، 35) والمعلوم الذي يناسب المجهول في مجال الإلهيات هو اليقين الذي يمدنا به النقل، وهو ما ثبت لنا صحته من خلال تصديقنا بصاحب الدعوة، وإن ما أتى به حق، وباعتمادنا على هذا اليقين نتفادى ما قد يوقعنا فيه الاعتماد على القياس الصوري من مغلطات في مجال الإلهيات، وأن العقل إذا لم يهتد بالشريعة في هذا المجال على الخصوص فإنه يغلب عليه حكم الوهم والخيال، وعندها تكون مقدمات القياس فيه وهمية خيالية أي تخمينية، لتكون النتائج المترتبة عليها كذلك، وهذا ما لا يتناسب مع النظر في المسائل الإلهية المجردة والتي لها خصوصيتها من حيث أنها لا تتبع الظواهر في عالم الكون، وبذلك تكون معزولة ومتعالية عن مجال النظر العقلي إلا إذا اهتدى هذا العقل واستند عند نظره في الإلهيات على الوحي مصدر اليقين الوحيد في ذلك.

وإذا كان "البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقيناً أو ظنية إن كان المطلوب فقهياً (الغزالي، 1994، 43)، فكيف يكون الاعتماد على مقدمات محصلة من النص الشرعي في القياس حتى تكون تلك المقدمات يقينية؟ يقول الغزالي: "فإن نازعك الخصم في قولك كل مسكر حرام، فإثباته بالنقل، وهو قوله، صلى الله عليه وسلم: كل مسكر حرام، فإن لم تتمكن من تحقيق تلك المقدمة بحس ولا غيره، ولا من إثبات الثانية بنقل أو غيره، لم ينفعك القياس" (الغزالي، 1994، 91)، ذلك أنه "إذا قلنا للعقل أحكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري ولم يصدق به، فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلابد أن يطلب واسطة ربما صدق العقل

بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب، فيقال هل النبيذ مسكر؟ فيقول نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسماع وهو المدرك بالسمع،

قلنا فإن صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة، فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن للتصديق به" (الغزالي، 1994، 52)، فبالتجربة نتحقق من القضية الأولى كل نبيذ مسكر، وبالنقل نتحقق من القضية الثانية المسكر حرام، وبذلك تفيد هذه المقدمة اليقينية نتيجة يقينية ليكون كل مسكر حرام، ومن هذا النموذج يتضح كيفية إقامة الاستدلال اعتمادا على المقدمات اليقينية التي يتعاون فيها العقل والنقل*.

ويذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة لم يتقيدوا بهذا الشرط في اليقين عند وضع مقدمات القياس المتعلقة بالإلهيات فكان خطأهم فيها، وهذا جوهر المشكلة التي اتجه الغزالي إلى معالجتها في المنطق، ببيانه طرق تحصيل اليقين في الاستدلال المتعلق بالقضايا الإلهية، يقول: "فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل" (الغزالي، 1994، 27)، ذلك أن الفلاسفة" يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية" (الغزالي، 1994، 76-77)، ونظراً لاعتماد هؤلاء الفلاسفة عند نظرهم في الإلهيات على مقدمات ظنية تخمينية دون المقدمات اليقينية التي هي شرطهم في بلوغ اليقين، لذلك فإن "ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس،وما وضعوه من الأوضاع في "ايساغوجي"*(حاجي،د:ت، 206)، وقاطيغورياس"** (حاجي، د:ت، 861) التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية" (الغزالي،1994، 85) ومن هنا كان نقده لما ذهب إليه الفلاسفة في المسائل الإلهية كما سبق وعرضنا له.

فالغزالي يوظف منطق الفلاسفة في الرد على الفلاسفة أنفسهم ولذلك كان تأليفه لكتابه (معيار العلم) "فإن: من لا يفهم ألفاظنا في أحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي أن يبتديء أولاً بحفظ كتاب (معيار العلم) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم" (الغزالي،1994، 85)، وهذا الكتاب يقصد إلى "بيان طريق تعرف حقائق الأمور، وتمهيد قانون النظر وتثقيف معيار العلم، ليميز بينه وبين

* يتضح كيف يوظف الغزالي الأساليب الإستدلالية المنطقية في أصول الفقه، وهذا مايظهر بوضوح في كتابه المستصفى في علم الأصول، أنظر: عادل فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة بيروت، 1980، ص28- 29.

* ايساغوجي: لفظ يوناني يعني الكليات الخمس، أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام.

** قاطا غورياس: لفظة يونانية تعني المقولات.

الخيال والظن القريبين" (الغزالي، 1994، 252)، وبهذا الهدف الذي يوجه إليه هذا الكتاب فإنه يكون مكملاً لهدفه في كتابه "تهافت الفلاسفة".

إن مصدر الخطأ في الحكم هنا هو الاعتماد على العقل المحض دون العقل المهتدي بالشرع، وهي النتيجة التي يؤكد عليها الغزالي في كل مرة عند تعرضه لهذه المسائل العقلية: فإن "القضايا الوهمية لما انقسمت إلى ما يصدق وإلى ما يكذب، وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة، اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة، ولم يقو عليها إلا من أيده الله بتوفيقه وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقة، فانقسمت العقليات إلى ما هان دركها على الأكثر، والى ما استعصى على عقول الجماهير، إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لا تسمح الأعصار الطويلة بوجود الآحاد منهم فضلا عن العدد الجم" (الغزالي،1994، 36- 37)، وهؤلاء هم البرهانيون وفق الطريق الصوفي الذي يتبعه الغزالي .

وهؤلاء البرهانيون قادرون على تجاوز أخطاء الحس والوهم وبقية معوقات المعرفة، ومن بعد ذلك بلوغ المقام المؤهل للاستدلال والاستنباط على أفضل الوجوه، لقدرتهم على التفطن إلى أن "الشيطان إنما يدخل من مواضع الثلم، فمن سدّ

الثلم وأحكمها أمن من الشيطان" (الغزالي، 1994، ص36-37)، وهكذا يدمج الغزالي بين المنطق وبلوغ اليقين بإتباع طرقه، وبين التصوف كطريق لتصفية النفس وإبعادها عن هذه المغلطات المعرفية.

ويدافع الغزالي على شكل القياس الذي يعتبره-كما علمناه- أفضل الطرق في الاستدلال ويرد على من يعتبر "النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه موجود بالفعل، فأعلم: أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل، بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل" (الغزالي، 1994، 53)، وعند الغزالي تكون النتيجة "قضية ثالثة، لأن قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر، وغير قولك المسكر حرام، بل هو هذه ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلا، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة" (الغزالي،1994، 52)، وفي هذا إظهار لدور العقل في استنباط النتيجة من المقدمتين.

إن اعتبار النتيجة عين المقدمتين يكون سبباً في الخطأ لعدم التفطن إن كان "وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج، وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمتين

بالقوة، ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله: على سبيل التولد عند المعتزلة، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة، وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لابد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا، ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل لا تتعلق به قدرة العبد، وإنما قدرته

على إحضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط، أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق بها القدرة، وعند بعضهم هو كسب مقدور" (الغزالي،1994، 53)، تلك هي المواقف من علاقة الدليل بمدلوله أو النتيجة بالمقدمات، والغزالي وإن تبع فيها الشكل المنطقي للفلاسفة، إلا أنه جعله من حيث المضمون يتبع الاتجاه الأشعري إثباتا للقدرة الإلهية، وترسيخاً لمكانة النص الديني كمصدر وحيد لليقين في الغيبيات، بل وقد تجاوز الأشاعرة في قوله بالتصوف طريقاً وحيداً لبلوغ مراتب اليقين.

ذلك أن طريق العقل المهتدي بالشرع القادر على تخطي كل المعوقات وفقاً للطريقة الصوفية هو القادر وحده على بلوغ الوجه الصحيح في الاستدلال على النتيجة من المقدمات، فإن "كشف الغطاء عن النظر، وأن وجه الدليل ما هو، والمدلول ما هو، والنظر ما هو، والنظر الصحيح ما هو، والنظر الفاسد ما هو، وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه الألفاظ من غير شفاء، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط، فلا ينبغي أن يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وإن خالف المعتاد" (الغزالي،1994، 53-54)، وما هذا الطريق الذي سلكه الغزالي في هذا المجال غير طريق تهذيب العقل وهدايته على الطريقة الصوفية، ثم صقله بالطرق المنطقية في الاستدلال.

تقريب مصطلحات القياس إلى الفهم الإسلامي:

لم ينكر الغزالي المنطق، وإنما اعترف به طريقاً وحيداً للنظر والاستدلال، وبناءً على ذلك فإننا لا نتفق مع ما ذهب إليه أحد الباحثين في قوله بمفارقة تظهر من خلال "تلك الثقة التي يوليها الغزالي للمنطق والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة" (كوربان، 1977، 275)، ولكن الغزالي أخذ بالمنطق وسيلة وحيدة لبلوغ الحقيقة.

بذل الغزالي جهداً كبيراً في اتجاهه إلى تشكيل المنطق إسلامياً معتمداً في ذلك على علم الفقه خاصة، وذلك كما يظهر في قوله: "ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه....، رغبنا ذلك أيضا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب (معيار العلم) أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته" (الغزالي، 1994، 28-29)، فإن السيطرة في الاتجاه الفكري السائد في عصر الغزالي كانت للفقه، لهذا، واستجابة منه لما تفرضه موجبات التأثير النفسي من وجوب مراعاة نوعية الخطاب المؤثرة أكثر من غيرها في نفسية الجماهير، اتجه إلى الاستشهاد في كتبه المنطقية بأمثلة فقهية لعلمه بأنه العلم الأقرب إلى نفسية الناس في مجتمعه، ذلك أنه: " إن 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 أنه لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي اثبت في معرفته" (الغزالي،1994، 29)، لهذا اتجه الغزالي إلى تقريب المنطق في مصطلحه وأمثلته إلى الفهم الإسلامي اعتمادا على مصطلحات علم الفقه، وقدم لكتابه المستصفى في علم الأصول بمقدمة منطقية، أكد فيها على أهمية علم المنطق وأنه أساس النظر في كل علم.

وقد ذهب في تقريب حد المنطق ومصطلحه إلى الفكر الإسلامي اعتمادا على مصطلح علم الفقه، إلى درجة أن اعتبر أن "النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط" (الغزالي،1994، 28)، واعتمادا منه على هذه المقدمات في إيجاد الشرعية الفكرية لإدخال المنطق في العلوم الإسلامية، ينطلق الغزالي في إجرائه الذي تبناه بهذا الخصوص، وهو ما سخر له كتبه المنطقية

على التوالي إلى أن بلغ منتهاه في كتابه " القسطاس المستقيم" فمثلا عن مصطلح الموضوع والمحمول المنطقيين في القضية الحملية يقول: "وقد التأم هذا القول من جزأين، يسمي النحويون أحدهما مبتدأً والأخر خبراً، ويسمى المتكلمون أحدهما موصوفاً، والآخر صفة، ويسمي الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه، ويسمي المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر، ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء حكماً أو محكوماً عليه، ولنسم مجموع الحكم والمحكوم عليه قضية، ولنسمهما إذا استعملناها في سياق قياس مقدمة، فإذا استفدناهما من قياس نتيجة، ومادام غير مستنتج من القياس دعوى إن كان لنا خصم، ومطلوباً إن لم يكن لنا خصم، فإن هذه الاصطلاحات إذا لم تتحرر اختبطت المخاطبات والتعليمات" (الغزالي،

1994، 83)، فهناك في الاستدلال قياس من مقدمات ونتيجة تتبع المقدمات في الحكم، وهناك جدل في دعوى مضادة لدعوى الخصم أو مطلوب في نظر إن لم يكن لنا خصم.

ويبلغ عمل الغزالي في دمج منطق الفلاسفة مع العلوم الإسلامية غايته في كتابه " القسطاس المستقيم"، وهو الكتاب الذي يخرجه على شكل حوار إفلاطوني بينه وبين أحد المتعلمين والموضوع تحديد طريق وزن الحقيقة في المعرفة، معتبراً فيه المنطق الطريق الوحيد لذلك، حيث يستند الغزالي على طرق منطق الفلاسفة في ثوبها الإسلامي كما يريد لها أن تكون.

يؤكد الغزالي في كتابه المذكور بأنه يحقق البرهان وفقا للطرق المتبعة في أشكال القياس انطلاقا من مقدمات يقينية مستمدة من النقل (التواتر)، لذلك كانت عنده "هذه هي المعرفة اليقينية التي بها يقنع أولوا الألباب وأهل البصائر، ولا يقنعون بغيرها البتة" (الغزالي، 1994، 92)، ويقصد الغزالي بالمعرفة اليقينية ما يتحقق عن طريق الموازين

التي اصطلح بها على الأشكال التي يتخذها القياس في إنتاجه حتى أنه يدعي أن "من عرف الوزن كما أعرفه، فينتهي به التذكر والتفكر والمعاودة مرة بعد أخرى إلى اليقين الضروري بإنه ما غلط، فإن لم تسلك هذا الطريق لم تفلح قط وصرت تتشكك بلعل وعسى" (الغزالي،1994، 79)، فإتباع غير هذا الطريق في وزن المعرفة مدعاة إلى الشك والظن.

وسند الغزالي في أن هذا المسلك هو الطريق الوحيد لليقين هو ما يظهر في قوله إني " تعلمت الموازين من القرآن" (الغزالي،1994، 81)، أي أنه اجتهاد منه ناتج عن الفهم والتأويل وهو ما يتفاوت فيه بين أهل النظر، لقد "أراد الغزالي في هذا الكتاب أن يستخرج أصول الاقيسة المنطقية من القرآن، حتى يستطيع أن يقول إنه تعلم الموازين من القرآن، ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعاً موافقة لما في القرآن، واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية، فبدلاً من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس الحملي، قال: الميزان الأكبر من موازين التعادل، وبدلاً من الشكل الثاني قال: الميزان الأوسط، وبدلاً من القياس الشرطي قال: ميزان التعاند" (بدوي، 1979، 202-203)، فهو وإن اصطلح إسلاميا على تسمية هذه الأشكال إلا أنه ظل يتبع في آلياتها آليات الفلاسفة في منطقهم، وكل ذلك يعد نموذجاً متميزاً في إقحام المنطق في العلوم الإسلامية.

أثر مواقف الغزالي من نظرية القياس الأرسطية:

اختلفت المواقف من مبادرة الغزالي هذه إلى اتجاهين:

الأول: سار فيه بعض المتأخرين على عصر الغزالي على طريقته في إدماج المنطق بعلم الكلام، وعلم الفقه وأصوله، وأخذ بهذا خاصة الأشاعرة ممن تصدوا لهذه العلوم بعده، وهو ما يعرف بطريقة المتأخرين كما يحددها ابن خلدون في مقدمته (ابن خلدون، د:ت، 465- 466).

الثاني: هاجم فيه فريق آخر هذا العمل واستنكره، وفي مقدمة هؤلاء نجد" تقي الدين بن الصلاح" الذي "أفتى بتحريم المنطق، حيث قال: وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، وكان ابن الصلاح استنبط هذه العلة من تعليل الشافعي لعلم الكلام" (السيوطي، د:ت، 30)،كما انتقد ابن تيمية المنطق، وألّف كتباً في "الرد على المنطقيين "وفي "نقض المنطق" وفي "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان".

فكان بذلك الموقف من المنطق في العالم الإسلامي شبيها بالموقف من علم الكلام، لتكون النتيجة أن أدخل المنطق في العلوم الإسلامية، وفي مقدمتها علم الفقه وأصوله وبدأ يحتل مكانه كطريق للنظر والاستدلال، وفقا لمجالاته المتعارفة باعتباره كما يحدده ابن سينا، (وهو من اعتمد عليه الغزالي كثيراً في اطلاعاته على هذه المجالات الفلسفية) "الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدّاً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحدّ الاقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الاقناعي الذي يسمى ما قوي منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً، وتعرف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد، وعن أي صورة ومادة يكن القياس الفاسد الذي يسمى مغالطيا وسوفسطائيا، وهو الذي يتراءى أنه برهاني أو جدلي، ولا يكون كذلك، وأنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة، ولكن تخييلا يرغّب النفس في شيء أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها وهو القياس

الشعري، فهذه فائدة صناعة المنطق" (ابن سينا،1985، 44)، وبذلك يهتم المنطق بالحدود والاستدلالات في طرقها البرهانية والخطابية والجدلية والشعرية والسوفسطائية.

وعند الغزالي "جميع براهين الاعتلال ترجع إلى مقدمتين ونتيجة يرجع حاصلها إلى دعوى علة الحكم، ودعوى وجودها في محل النزاع، ومحاولة ترتيب الحكم عليها" (الغزالي، 1994، 440)، لذلك فإنه يتخذ من المنطق دعوى ضد خصم (الغزالي، 1994، 12-13) (المتكلمين والفلاسفة والتعليمية)، كما رأيناه في القسم الأول من هذا البحث، وذلك باعتباره أن "التقسيم وبرهان الخلف

كثير الدخل في جميع المآخذ إذ عليه تدور معظم النظريات" (الغزالي، 1994، 454-455)، ليكون الجدل هو السائد في معظم مسائل النظر العقلية، وهو الذي يتضمن طرقا برهانية، كما في إثبات وجود الله وما يلحق به من إثبات المعجزات وغيرها، بالإضافة إلى البراهين في مجال النظر في العلوم البرهانية.

الخاتمة:

وفي خاتمة هذا البحث نخلص إلى النتائج الآتية:

1- خالف الغزالي كثيراً من علماء الدين المسلمين السابقين عليه الذين رفضوا منطق أرسطو وخاصة نظريته في القياس الصوري، واستطاع أن يدلل في جرأة كبيرة على أهمية هذا المنطق وهذه النظرية كمنهج في الاستدلال.

وعلى الرغم من أخذ الغزالي بنظرية القياس الأرسطية كمنهج في الاستدلال إلا أنه أدخل عليها تعديلا مهما حتى تصير برهانية منتجة لليقين في مجال الإلهيات، وذلك أن الفلاسفة اعتمدوا في مقدماتهم في هذا المجال على ما توصل إليه العقل المجرد، واعتقدوا أن مقدماتهم العقلية فيه يقينية منتجة لليقين، ولكن الغزالي الأشعري يذهب إلى عدم قدرة العقل المجرد على تحصيل اليقين في هذا المجال الغيبي، لذلك حكم بخطأ الفلاسفة في ذلك، ودعا إلى تصحيح مقدماتهم بأن يسلم العقل إلى الشرع ويعتمد عليه كلية في مقدماته، فهو المصدر الوحيد لليقين في هذا المجال المتعالي، وهذا الكفيل وحده بإنتاج اليقين عند البرهنة القياسية فيه، أما المقدمات التي يضعها العقل المجرد في ذلك فإنها لا تزيد على ظنون لا تنتج إلا الظنون.

2- عمل الغزالي على تقريب مصطلحات المنطق عموماً ونظرية القياس خصوصاً إلى المصطلح في العلوم الإسلامية، وخاصة: علم الفقه وأصوله، وذلك لغرضين: الأول حتى يتيسر على العقل الإسلامي فهم هذه المصطلحات المنطقية، والثاني: كي يندمج علم المنطق ضمن منظومة العلوم الإسلامية، ويصير داخلا في تصنيفاتها.

المراجع:

1- ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار الجيل بيروت، 1988م، ص187، وانظر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم العربية الأساسي، الدار العربية للكتاب، 1989م.

2- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي بيروت، ط5.

3- ابن سينا، النجاة، دار الأفاق الجديدة بيروت، 1985م.

4- أبو حامد الغزالي، الجام العوام عن علم الكلام، دار الكتاب العربي بيروت، 1985م.

5- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج1، دار الفكر بيروت، (د.ت)

6- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط6، (د.ت)..

7- أبو حامد الغزالي، محك النظر في المنطق، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني بيروت، 1994م.

8- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1978.

9- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ج1، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، 1980م.

10- السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

11- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

12- الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق: فيكتور شلحت، دار المشرق بيروت، 1983م.

13- الغزالي، شفاء الغليل وبيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: محمد الكبيسي، مطبعة الرشاد بغداد، 1971م.

14- الغزالي، شفاء الغليل وبيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، نفس المصدر السابق.

15- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د.ت).

16- حاجي خليفة، كشف الظنون ،ج1، المكتبة الإسلامية طهران، 1967م.

17- رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، دار المشرق بيروت، 1989م.

18- عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، ط3، 1979م.

19- فاخوري، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة بيروت، 1980م.

20- محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، الدار العربية للكتاب طرابلس وتونس، 1982م.

21- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، وحسني قبيس، مؤسسة عويدات بيروت وباريس، ط2، 1977.