مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

علماء السُّنَّة وموقفهم من المنطق
بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري
(1800 - 1500)

تأليف:
خالد الرُّويهب

ترجمة:
يوسف المدراري

2023

- **ترجمة**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 19 شتنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

علماء السُّنَّـة وموقفهم من المنـطق

بين القرن العاشر والثالث عشر الهجري (1500-1800)[1]

المؤلّف: **خالد الروَّيهب (الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة)**

ترجمة: **يوسف المدراري (المغرب)**

1 - مؤلّف هذه الدراسة هو خالد الروَّيهب، وهو أستاذ بجامعة هارفارد في ولاية ماساشوسيتس الأمريكيَّة. وقد نشر البحث، في نسخته الإنجليزيَّة الأصليَّة بمجلّة:

Islamic Law and Society 11, 2. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2004 (pp.213- 232).

الملخّص:

في هذه المقالة التي بين يدينا، سنقوم بفحص دعوى كولدزيهر (Goldziher) التي ظلَّ متشبثاً بها، والتي ما يزال يتكرَّر صداها في الدراسات الحديثة، تلك الفكرة القائلة إنَّ علماء أهل السُّنَّة بدءاً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين تصاعدت إدانتهم للعلوم العقليَّة ومن ضمنها المنطق. فانطلاقاً من فتاوى علماء القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، سنبيّن أنَّ وجهة نظر كولدزيهر هذه متهافتة؛ فعلى العكس من ذلك كان الاتجاه العام عند علماء كلٍّ من بلاد المغرب ومصر وتركيا هو تجاوز القول إنَّ المنطق مستحبٌّ، وفي بعض الأحيان يمكن اعتباره فرض كفاية على الأمَّة ككلٍّ. لكن يجب الاعتراف كذلك بأنَّ بعض الأصوات المعارضة للمنطق ظلّت تتردَّد في تلك القرون مثل القاضي زاده. وهذا الموقف المتقبّل للمنطق والمرحّب به كان هو الاتجاه العام لعلماء السُّنَّة حتّى ظهور الحركة السلفيَّة في القرنيْن التاسع عشر والعشرين.

رصد المستشرق الكبير إجناس كولدزيهر (Ignaz Goldziher) -في مقاله الكلاسيكي الذي نُشر لأوَّل مرَّة سنة 1916- مواقف علماء أهل السُّنَّة والجماعة ممَّا يُسمَّى بعلوم الأوائل، أي تلك العلوم التي تلقَّاها المسلمون عن اليونان[1]. وقد خصَّص كولدزيهر نصف المقالة تقريباً لمناقشة مواقف العلماء من المنطق. ولفت النظر إلى أنَّ معارضة المنطق تزايدت حدَّتها في القرنيْن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وقد تزامن ذلك مع الفتوى الشهيرة للفقيه الشافعي **ابن الصلاح** (ت. 728هـ/ 1245م) و**ابن تيمية** الحنبلي (ت. 728هـ / 1328م). فمنذ ذلك الوقت يؤكد كولدزيهر: «اعتُبِرت دراسة المنطق تقريباً وبشكل قاطع (أنَّها) تدخل ضمن المحرَّمات»[2]. ورغم أنَّ مقالته السالفة الذكر يعود عمرها إلى ما يزيد على مائة عام تقريباً، إلا أنَّ الأفكار التي تضمنتها ما تزال رائجة في الأوساط الأكاديميَّة. في سلسلة مقالات ذائعة الصيت في الستّينيات من القرن العشرين، يذهب جورج مقدسي إلى القول: إنَّ «الاتجاه العام» في «الفكر الإسلامي» يتمثل في علماء الدين التقليديّين خصوم علم الكلام (والمنطق)، مثل ابن تيميَّة وتلاميذه في القرن الرابع عشر الميلادي[3]. وقد ذكر ماجد فخري كذلك في كتابه الذائع الصيت:

A History of Islamic Philosophy (1st ed.1970; 2nd ed. 1983).

أنَّ ابن تيميَّة وتلاميذه قد «ضمنوا انتصار الحنبليَّة الجديدة على علم الكلام وعلى الفلسفة»[4]. وحديثاً ذهب جوناثان بيركي Jonathan Berkey إلى القول إنَّه بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر كانت «العلوم العقليَّة» مثل المنطق قد طالها التهميش من طرف ما يمكن أن نسمّيه «الاتجاه العام في الفكر السُّنّي، «بسبب المعارضة المتصاعدة لعلماء السُّنَّة للعلوم العقليَّة»[5].

1- المقالة الأصلية لغولدزيهر نشرت تحت عنوان:

»Stellung der alten islamischen
Orthodoxie zu den antikken Wissenschaften, «Ahhandlung der Koniglichen
Akademie der Wissenschaften, 3-4 :(1915) 8 في

وفي ما يلي من الإحالات على هذه المقالة، سأحيل على الترجمة الإنجليزيَّة للمقالة:

"The Attitude of Orthodox
Islam Toward the Ancient Sciences," in M.L. Swartz (transl. and ed.). Studies on
Islam (New York and Oxford: Oxford University Press, t98I), t85-215.

2- Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam," 207.

3- G. Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history," Studia Islamica 17 (1962): 37-80 and 18 (1963): 19-39. See also idem, "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam," in G. E. vonGrunebaum (ed.). Theology and Law in Islam (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971).

4- M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy (2"" ed. New York: Columbia University Press, 1983), 323.

5- Jonathan Berkey, The Formation ofIslam: Religion and Society in the Near East, 600-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 229-30.

يذهب كولدزيهر إلى القول إنَّ تصاعد معاداة العلماء المسلمين للمنطق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين تزامن مع بداية «تراجع في الحركة الأدبيَّة والفنيَّة»[6]؛ فمقولة إنَّ الحضارة العربيَّة الإسلاميّة قد دخلت في عصر «الانحطاط» و«الجمود» بعد القرن الثالث عشر هي مقولة معروفة، وما زالت تلقي بظلالها على الأوساط الأكاديميَّة الغربيَّة والعربيَّة. ومقولة إنَّ معاداة المنطق «تصاعدت حدَّتها» بدءاً من تلك الفترة تتناسب مع التفسير الإجمالي لمسار تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ولكن نتفاجأ عندما نجد أنَّ كولدزيهر نفسه في آخر مقالته يشير إلى أنَّ معارضة المنطق بدأت تخفت بشكل تدريجي في القرون اللاحقة، حيث «نجد حتى في بداية العصر الحاضر أنَّ المنطق كان يُدرَّس في البرامج الدراسيَّة الدينيَّة، باعتباره علماً من علوم الآلة.[7]» ومن أجل أن يدلل على هذا المعطى ذكر أنَّ العالم المصري **أحمد السِّجاعي** المنتمي إلى القرن الثامن عشر (ت. 1197هـ/ 1783م) قد نظم منظومة في المقولات (معروفة بمقولات السجاعي)[8]. لكنَّ كولدزيهر لم يبيّن لنا ما السبب الذي أدَّى إلى تغيُّر في المواقف بخصوص المنطق. فقارئ هذه المقالة يتساءل بتعجُّب: ما الذي أدى إلى زحزحة المواقف بخصوص المنطق؛ أي من اعتباره حراماً في القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر الميلاديين إلى أن يعتبر مادة مقرَّرة في تكوين العلماء في المدارس الدينيَّة في القرن الثامن عشر الميلادي؟

في هذه المقالة، سأفحص بعض النقاشات التي دارت بين العلماء السُّنَّة حول موقفهم من المنطق في الفترة الممتدة بين 1500 و1800؛ فالرأي الذي يرشح هو أنَّ معاداة المنطق ورفضه كان بكلّ تأكيد رأياً أقليَّاً في أوساط العلماء في تلك الفترة. ورغم ذلك، فالكثير من العلماء يقوم بشكل متكرّر باستدعاء أقوال السلف من أجل دعم وجهة نظرهم؛ وهذا يدعونا إلى طرح السؤال عمَّا إذا كانت معاداة المنطق ورفضه من المسائل المجمع عليها بين علماء السُّنَّة، على الأقل في الفترة الممتدَّة بين الغزالي (ت. 1111م/ 505هـ) الذي أضفى مشروعيَّة على الممارسة المنطقيَّة، وبين ظهور الحركة السلفيَّة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

6- Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam,” 204

7- Ibid. 208

8- كتب غولدزيهر «**الشُّجاعي**» بدل **السِّجاعي**، ولعله وهم منه أو خطأ مطبعي. والسجّاعي قد ذكره عبد الرحمن الجبرتي في: «**عجائب الآثار في التراجم والأخبار**» (القاهرة: المطبعة العامرة 1297/ 1879) ج. 2. ص. 75-77. ومنظومته تلك محفوظة في المكتبة الوطنيَّة - برلين (MS: Landberg 962). كما نجد أنَّ محمد مرتضى الزبيدي هو من ضبط اسم بلده في: «**تاج العروس**» (الكويت: مطبعة حكومة الكويت 1965- 2001). ج. 21. ص 182

أوَّلاً

آخر العلماء الذين ذكرهم كولدزيهر ممَّن كانوا معارضين للمنطق هو **جلال الدين السيوطي** (ت. 1505م/ 911هـ)، الذي أدان المنطق في عدَّة مناسبات، لأنَّ المنطق في نظره ليست له أيَّة فائدة تذكر، ويتعارض مع العقيدة الإسلاميَّة. ومن بين إداناته للمنطق نجد كتابه: «**القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق**»، هذا الكتاب الذي يوجد ضمن مجموع فتاوى السيوطي[9]، كما أنَّ السيوطي كتب مختصراً لكتاب ابن تيميَّة في الردّ على المنطقيين[10]. ورغم ذلك، فإنَّ إدانة السيوطي للمنطق لم تكن تمثل الرأي السائد في ذلك العصر، لأنَّنا نجد إبَّان حياة السيوطي من قام بتفنيد إدانته للمنطق، وهو العالم المغربي **محمد بن عبد الكريم المغيلي** (ت.909هـ /1503م)[11]. نجد كذلك عالماً مغربياً آخر معاصراً للسيوطي، وهو المتكلم المعروف **محمَّد بن يوسف السنوسي** (ت. 1490م/ 895هـ)، الذي كان في الوقت نفسه منطقياً، وخلَّف مجموعة من المؤلفات في المنطق[12]. نجد كذلك عالماً مصرياً آخر معاصراً للسيوطي، وهو القاضي الرفيع القدر **زكريا الأنصاري** (ت. 1520م/ 926هـ) الذي دافع عن جواز الاشتغال بالمنطق، وكتب في الوقت نفسه شرحاً على المدخل إلى المنطق المعروف بـ«**إيساغوجي**» **لأثير الدين الأبهري** (ت. 1264م/ 663هـ)[13]. فعلماء من أمثال السنوسي والأنصاري لم يكونوا من العلماء المغمورين، فالكتب الكلاميَّة للسنوسي كُتب لها القبول في الجناح المسلم من القارة الإفريقيَّة، كما أنَّ الأنصاري كانت كتبه جدَّ معتبرة في الفقه الشافعي. فلا معنى إذن لافتراض أنَّ موقف السيوطي من المنطق كان يمثل موقف علماء السُّنَّة في القرن الخامس عشر الميلادي؛ لأنّه مع مرور الوقت سيصبح موقف العلماء أكثر تسامحاً مع المنطق. فالسيوطي يبدو أنَّه من المناصرين المتأخّرين ـ وليس آخرهم ـ لتيّار فكري يسبح ضدَّ التيار في معارضته للمنطق الذي تبلور في القرون الأولى في الإسلام، هذا الموقف الذي يبدو أنَّه لا يشارك السيوطي فيه الكثير من العلماء السُّنَّة، على الأقل قبل القرن العشرين.

نجد فقيهَين شافعيَين لامعَين، كانا رفيقي دراسة مع القاضي الشافعي السالف الذكر زكريا الأنصاري، وقد صوَّر لنا أحدهما الاتجاه العام لمواقف علماء السُّنَّة من المنطق في القرن السادس عشر الميلادي. في فتوى

9- جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوى، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، د.ت.)، وهي إعادة طبع لطبعة القاهرة 1933/ 1352. ج. 1. ص. 255-257

10- هذا المختصر الذي أنجزه السيوطي قام وائل حلّاق بدراسته وترجمته في كتابه:

Ibn Taymiyya against the Greek Logicians, Oxford: Clarendon Press, 1993

11- لمزيد من التعريف بالمغيلي ينظر: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طبع في هامش: ابن فرحون، الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب (القاهرة: مطبعة السعادة 1911/ 1329). ص 330-332. الردود المتبادلة على شكل شعر بين السيوطي والمغيلي مذكورة بالمصدر المذكور في ص 332

12- لمزيد من التعريف بالسنوسي ينظر: نيل الابتهاج، ص 325- 329. وكذلك ينظر:

Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur [henceforth GAL], (Leiden: Brill, 1937-49) vol. 2, 250-2 (and Suppl).

13- ينظر بخصوص الأنصاري: Brockelmann, GAL, vol. 2, 99-100 (and SuppL).

يلاحظ أنَّ الأنصاري قد دافع بشكل مقتضب عن جواز الاشتغال بالمنطق في كتابه: شرح إيساغوجي [طبع في هامش حاشية على شرح إيساغوجي، ليوسف الحنفي] (القاهرة: المطبعة العامرة الشريفيَّة، 1885/ 1302)، ص 10

للفقيه المصري **شهاب الدين أحمد الرملي** (ت. 1550م/ 957هـ) في جواب له عن سؤال: هل دراسة المنطق محرَّمة؟

«إنَّ الاشتغال به (على) ثلاثة مذاهب؛ قال ابن الصلاح والنووي: يُحرَّم الاشتغال به، وقال الغزالي: من لا يعرفه لا يوثق بعلومه، والمختار كما قال بعضهم جوازه لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسُّنَّة، وغايته عصمة الإنسان عن أن يضلَّ فكره، ونسبته إلى المعاني كنسبة النحو إلى الألفاظ، وهو آلة لغيره من العلوم ولا يحتاج إلى آلة أخرى...»[14].

ونجد أنَّ العالم المصريّ مولداً والمكيّ داراً الفقيه **ابن حجر الهيتمي** (ت. 1566م/ 973هـ) قد بسط القول في إحدى فتاواه في الرأي الذي يعتبره صواباً في المنطق. وافتتح بالحديث عن بعض العلماء الذين حرَّموا الاشتغال بالمنطق، وفي غضون ذلك قام باستدعاء موقف الغزالي الذي ذكره في «**المستصفى من علم الأصول**» الذي قال فيه قولته المشهورة: «**إنَّه مقدّمة العلوم كلها، ومن لا يعرفه لا يوثق بعلومه**». ابن حجر يدلي كذلك بمناقشة الغزالي بخصوص المنطق في كتاب هذا الأخير: «**المنقذ من الضلال**»، حيث يقول:

«وأمَّا المنطقيَّات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأنَّ العلم إمَّا تصوُّر وسبيل معرفته...، وأيّ تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟».[15]

وقد علّق ابن حجر الهيتمي على ما ذكره الغزالي بقوله:

«فتأمله تأمُّلاً خالياً عن التعصُّب تجده ـ رحمه الله ـ قد أوضح المحجَّة وأقام الحجَّة أنَّه ليس فيه شيء ممَّا ينكر ولا ما يجرُّ إلى ما ينكر، وعلى أنَّه ينفع في العلوم الشرعيَّة كأصول الدين والفقه. وقد أطلق الفقهاء أنَّ ما ينفع في العلوم الشرعيَّة محترم يحرم الاستنجاء به، ويجب تعلمه وتعليمه على الكفاية».[16]

ويذهب ابن حجر إلى القول: إنَّ الفقهاء المتقدمين مثل ابن الصلاح الذي حرَّم المنطق كان يضع في ذهنه منطق الفلاسفة:

14- باقي فتاوى شهاب الدين الرملي [مطبوعة بهامش الفتاوى الكبرى الفقهيَّة لابن حجر الهيثمي]، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، د. ت. مصر، ج. 4، ص337. وفتاوى الرملي جمعت من طرف ابنه شمس الدين محمد الرملي (ت. 1596م/ 1004هـ)، وأحياناً تنسب تلك الفتاوى إلى ابنه.

15- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، (بيروت: دار الأندلس، د.ت.). ص ص 103-104

16- ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الكبرى الفقهية، ج1، ص 50

«وأمَّا المنطق المتعارف الآن بين أيدي أكابر علماء أهل السُّنَّة فليس فيه شيء ممَّا ينكر ولا شيء من عقائد المتفلسفين، بل هو علم نظري يحتاج لمزيد رياضة وتأمل يستعان به على التحرُّز عن الخطأ في الفكر ما أمكن. فمعاذ الله أن ينكر ذلك ابن الصلاح ولا ما دون منه»[17].

والكتب المنطقيَّة التي كانت معتمدة ومقرَّرة في التدريس في الحلقات العلميَّة في القرن السادس عشر تنتمي إلى التقليد المنطقي الأرسطي كما تمَّ تعديله من طرف ابن سينا والمناطقة الذين أتوا بعد ابن سينا الذين تبنَّوا التقليد الأرسطي- السينوي[18]. فالمنطق المعروف بالنسبة إلى علماء السُّنَّة هو منطق أرسطي سينوي. وهذا ما يثير التساؤل حول ما إذا كان هناك مواضع تمكن من التمييز بين منطق الفلاسفة ومنطق علماء الإسلام. ففكرة «منطق الفلاسفة» تبدو أنَّها فكرة كانت تساق من أجل إيجاد مخرج لإدانة الفقهاء الكبار المتقدمين للمنطق. وكما سنرى هذه الاستراتيجيَّة ستنتشر بشكل متكرّر في القرون الموالية.

ابن حجر، رغم ذلك، لم يحاول إعادة تأويل مواقف العلماء الذين أدانوا المنطق؛ لأنَّه كان يميل إلى انتقاد أقرانه من العلماء الذين أدانوا المنطق، ومن بينهم السيوطي:

«وإنَّما وقع التشنيع عليه من جماعة من المتأخرين؛ لأنَّهم جهلوه فعابوه، كما قيل من جهل شيئاً عاداه، وكفى به نافعاً في الدين أنَّه لا يمكن أن يردَّ شبهة من شبه الفلاسفة وغيرهم من الفرق إلا بمراعاته ومراعاة قواعده، وكفى الجاهل به أنَّه لا يقدر على التفوُّه مع الفلسفي وغيره العارف به ببنت شفة، بل يصير نحو الفلسفي يلحن بحجته وذلك الجاهل به وإن كان من العلماء الأكابر ساكتاً لا يحير جواباً. ولقد أحسن القرافي من أئمة المالكيَّة وأجاد حيث جعله شرطاً من شرائط الاجتهاد، وأنَّ المجتهد متى جهله سلب عنه اسم الاجتهاد، فقال في بحث شروط الاجتهاد يشترط معرفة شرائط الحد والبرهان على الإطلاق فمن عرفهما استضاء بهما، لأنَّ الحدود هي التي تضبط الحقائق التصوريَّة؛ فمن علم ضابط شيء استضاء به، فأيّ محل وجده ينطبق عليه علم أنَّه تلك الحقيقة، وما لا فلا. وهو معنى قول بعض الفضلاء إذا اختلفتم في الحقائق فحكّموا الحدود. والمجتهد يحتاج في كلّ حكم لذلك، لأنَّ الذي يجتهد فيه إن كان حقيقة بسيطة فلا يضبطها إلا الحد، وإن كان تصديقاً ببعض الأمور الشرعيَّة، فكلُّ تصديق مفتقر لتصوُّرين فيحتاج في معرفتهما لضابطهما، فهو محتاج للحد كيف اتجه اجتهاده، وشرائطه معلومة في علم المنطق، وهو وجوب الاطراد والانعكاس، وأن لا يحد بالأخفى ولا بالمساوي في الخفاء، ولا بما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته...، أمَّا شرائط البرهان فيحتاج إليها، لأنَّ المجتهد لا بدَّ له من دليل يدلّ على الحكم، قطعي أو ظني، وكلُّ دليل فله

17- نفسه، ج1. ص. 50

18- هذه المسألة تعتبر حقيقة بالنسبة إلى الكتب المنطقيَّة المعتمدة في ذلك الوقت، مثل إيساغوجي للأبهري والشمسيَّة للكاتبي القزويني. انظر توصيفاً لهذه الكتب في:

Tony Street, "Arabic Logic," in J. Woods and D. Gabbay (eds.) Handbook of the History and Philosophy of Logic, vol. 1 (forthcoming).

أنا مدين للدكتور ستريت (Dr. Street) الذي أمدَّني بنسخة من مقالته، وذلك قبل نشر الكتاب.

شروط محررة في علم المنطق، من أخطأ شرطاً منها فسد عليه الدليل وهو يعتقده صحيحاً، وتلك الشروط تختلف بحسب موارد الأدلة وضروب الأشكال القياسيَّة، وبسط ذلك في علم المنطق، فيكون المنطق شرطاً في منصب الاجتهاد»[19].

وجمع ابن حجر الهيتمي شتات جوابه بإيراد وجهة نظر الفقيه الشافعي اللامع **تاج الدين السبكي** (ت. 1370م/ 771هـ)، الذي أبان عن مربط الفرس، وهو كون المنطق مثل السيف، فالسيف يمكن أن نجاهد به في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، كما يمكن استخدامه في قطع الطريق.

وممَّا يثير الانتباه هو أنَّ سؤال الرملي وابن حجر الهيثمي عن حكم المنطق يبيّن أنَّ هناك الكثيرين ممَّن مازالوا يحسُّون بنوع من الارتياب تجاه المنطق. ولكن كون الفقهاء قد أبانوا أنَّ المنطق يجوز الاشتغال به، أو بالأحرى هو جدير بالاهتمام وضروري، يبيّن كذلك أنَّ هذا الارتياب من المنطق لم يكن هو السائد بين العلماء السُّنَّة في القرن السادس عشر الميلادي. وينبغي التأكيد على أنَّ السيوطي رغم كونه كان مبجَّلاً في عصره، ويحظى باحترام فئة واسعة من الأوساط العلميَّة في المجتمع لحذقه الحديث والتفسير والنحو، فإنَّه لم يكن في مستوى الأنصاري وابن حجر الهيتمي والرملي في الفقه[20]. فكُتُب هؤلاء الثلاثة في الفقه، ظلَّت معتداً بها ومعتبرة في الفقه الشافعي؛ وذلك حتى وقت متأخر من كتابة **جوزيف شاخت** (joseph Schacht) في الستينيات لكتابه «مقدّمة للفقه الإسلامي» Introduction to Islamic Law.[21]

وزيادة على ذلك، فكون ابن حجر قد قام باستدعاء العديد من آراء الفقهاء المتقدمين من أجل إسناد وجهة نظره يدلُّ على أنَّه لم يأتِ بشيء جديد في الموضوع، بل قد سُبِق إلى هذا الرأي. والتركيز على قلة من العلماء ذوي بعض الآراء المتفردة، كما فعل كولدزيهر، مثل ابن الصلاح وابن تيمية والسيوطي، فهذا يوهم القارئ ويعطيه انطباعاً أنَّ تلك الآراء تعتبر نموذجيَّة عن الفترة الممتدَّة بين 1200م و1500م. فالمواقف المعبر عنها من طرف كلٍّ من الأنصاري وابن حجر الهيتمي والرملي في هذا الموضوع تعتبر تحوُّلاً في المواقف بخصوص المنطق في بداية القرن السادس عشر الميلادي نحو موقف إيجابي من المنطق. ولكن بمجرَّد أخذ آراء فقهاء معروفين بعين الاعتبار في المنطق مثل **القرافي** في القرن الثالث عشر **والسبكي** في القرن الرابع عشر، فإنَّ الصورة تصبح غير مفهومة. في الواقع أبان وائل حلاق أنَّه في غضون القرنين الثالث عشر والرابع عشر، حيث من

19- نفسه، ج1. ص ص. 50- 51

20- يعتبر السيوطي نفسه مجيداً في التفسير والحديث والنحو، وأنَّه فاق في ذلك معاصريه، ولكن لم يكن هذا حاله في الفقه. ينظر: السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، (القاهرة، 1947)، اللام.

21- J. Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964), 262

أشار كذلك بروكلمان (Brockelmann) إلى أنَّ كلاً من شرحيْ الرملي وابن حجر على المنهاج للنووي يعتبران من الكتب الفقهيَّة الشافعيَّة المعتمدة. (GAL, vol. 2, 321)

المفترض أن تزداد حدَّة معاداة المنطق وإدانته، نجد على العكس من ذلك أنَّ المؤلّفين السُّنَّة في أصول الفقه قد شرعوا بوعي في دمج مبادئ وأشكال الأدلة المنطقيَّة الأرسطيَّة في كتبهم[22].

إنَّه من الجدير التأكيد أنَّه لم يكن هناك إجماع على الحكم الشرعي من المنطق، كما نجد كذلك أنَّ التقويمات السلبيَّة للمنطق استمرَّت في الظهور بعد القرن السادس عشر. على سبيل المثال نجد مصرياً معاصراً للرملي وابن حجر، وهو الفقيه الحنفي **ابن نجيم** (ت. 1563م/ 971هـ)، قد أشار باقتضاب إلى أنَّ الفلسفة علم محرَّم من الناحية الشرعيَّة، وأنَّ المنطق جزء من الفلسفة. ورغم ذلك، فمن أجل التحقق لما يبدو أنَّه هو «التيَّار الرئيس» أو «التيَّار الغالب» بين علماء السُّنَّة ـ مستعملين في ذلك تعبيريْ كلٍّ من جورج مقدسي وبيركي (Berkey)- فإنَّه من الواجب الإشارة إلى أحد الفقهاء الأحناف المتأخرين، وهو شارح كتاب ابن نجيم، والذي لم يوافق ابن نجيم في تقويمه للمنطق، وهو الفقيه المصري **أحمد الحموي** (ت. 1687م/1098هـ)، فقد أورد تعليقين لأحد الشرَّاح المتقدمين بخصوص هذا الموضوع، حيث ذكر أحدهم:

«قوله ودخل في الفلسفة المنطق إلخ...، قال بعض الفضلاء: لم أرَ في كتب أصحابنا القول بتحريم المنطق، فإن كان المصنف رآه كان المناسب أن ينقله. ثمَّ في كلام الشافعيَّة، خصوصاً المتأخرين منهم، تصريح كثير بذلك، ولا يبعد أن يكون وجهه أنَّه تضييع العمر. وأيضاً من اشتغل به يميل إلى الفلسفة غالباً، فكأنَّ المنع من قبيل سدّ الذرائع، وإلا فليس في المنطق ما ينافي الشرع المبين»[23].

ثم ذكر الشارح رأياً آخر في هذا الموضع:

«وقال بعض الفضلاء: لعل المراد، أي مراد المصنف، المنطق منطق الفلاسفة، أمَّا منطق الإسلاميين فلا وجه للقول بحرمته، إذ ليس فيه ما يخالف القواعد الإسلاميَّة. وقد ألف فيه علماء الأعلام من علماء الإسلام كقطب الدين الرازي [5-1364م/ 766هـ] من المتقدمين، ومن المتأخرين الإمام ابن عرفة [ت. 1401م/ 803هـ] وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وسمَّاه الإمام الغزالي معيار العلوم، وقال: من لا معرفة له به لا ثقة بعلمه. وسمَّاه ابن سينا خادم العلوم».[24]

كما نجد كذلك أنَّ الفقهاء والمتكلمين المصريين المعروفين والمنتمين إلى القرن السابع عشر يقاسمون شارح «**الأشباه والنظائر**» لابن نجيم ـ الذي ذكرنا تعليقه على قول ابن نجيم ـ فالمتكلم الحنفي **أحمد الغنيمي** (ت. 1634م/ 1044هـ) قد كتب حاشية على شرح الأنصاري على إيساغوجي[25]. كما نجد كذلك حاشية أخرى

22- W. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence," Arabica 37(1990): 315-58

23- أحمد الحموي، غمز عيون البصائر بشرح الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م/ 1405هـ)، ج. 4. ص125

24- أحمد الحموي، غمز عيون البصائر بشرح الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م/ 1405هـ)، ج. 4. ص ص 125-126

25- انظر «غنيمي» في: محمد المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (القاهرة: المطبعة الوهبية، 1867-8م/ 1284هـ)، ج. 1. ص. 312-315. انظر كذلك بروكلمان: GAL, vol. 2, 329 (and Suppl).

موضوعة على شرح الأنصاري على إيساغوجي وهي من وضع الفقيه الشافعي اللامع أحمد القليوبي (ت. 1658م/ 1069هـ)[26]. نجد كذلك الفقيه المالكي **علي الأجهوري** (ت. 1656م/ 1066هـ) الذي خلَّف كتباً في الفقه المالكي كُتِب لها القبول، والذي كتب شرحاً على كتاب «**تهذيب المنطق**» **لسعد الدين التفتازاني** (ت. 1390م/ 792هـ)[27]. كما عرف عن الأجهوري أنَّه كان يدرس أحد الكتب المتعمقة، وهو كتاب «**الشمسيَّة في القواعد المنطقيَّة**» **لنجم الدين الكاتبي القزويني** (ت. 1277م/ 675هـ) **لعلي الشبراملسي** (ت. 1676م/ 1087هـ) -إلى جانب آخرين- والذي أصبح كبير الفقهاء الشافعيَّة في وقته[28].

وفي ناحية أخرى من الإمبراطورية العثمانيَّة، كان العلماء يدرسون ويدرِّسون ويؤلفون في المنطق، دون إقامة أيّ اعتبار لفتوى السيوطي وابن نجيم. فعلى سبيل المثال نجد العالم والقاضي العثماني **أحمد طاش كبري زاده** (ت. 1560م/ 968هـ) في موسوعته للعلوم المسمَّاة «مفتاح السعادة» قد أعلى من شأن المنطق بتلقيبه بأنَّه أجلُّ علوم الآلة ورئيس العلوم العقليَّة، وأورد قول الشاعر ممتدحاً علم المنطق:

عاب المنطـــقَ قوم لا عقول لـــهـــم ولـيس لـــه إذا عـــابـــوه من ضرر
ما ضرَّ شمس الضحى والشمس طالعة أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر[29]

وزيادة في التوضيح؛ فحركة **قاضي زاده** التي انتشرت في المناطق الناطقة بالتركيَّة في الإمبراطوريَّة العثمانيَّة في القرن السابع عشر قد أبقت على معاداة المنطق مستمرَّة في تلك الأقطار. **فحاجي خليفة** (ت. 1657م/ 1067هـ) مؤلف الموسوعة المعروفة **بكشف الظنون في أسامي الكتب والفنون** يحكي أنَّه قد حضر مرَّة إحدى خطب مؤسّس حركة قاضي زاده، وهو قاضي زاده محمد أفندي (6-1635م/ 1045هـ)، وقد ذكر في خطبته: «من يذرف دمعة إذا مات أحد المناطقة؟»[30]. ولكن يأبى حاجي خليفة إلا أن يصف أتباع قاضي زادة بكونهم مبتدعة منبوذين: «إنَّه ممَّا ينبغي ذكره أنَّ أتباع قاضي زاده في هذا العصر معروفون بغلوهم، وقد لحقهم

26- انظر: «قليوبي» في: خلاصة الأثر. ج.1. ص. 175. وبروكلمان: GAL, vol. 2,364-5 (and Suppl). نجد كذلك أنَّ القليوبي كتب حاشية مهمَّة على شرح المحلي على كتاب المنهاج للنووي، الذي طبع في القاهرة (دار إحياء الكتب العربيَّة، 1949).

27- انظر «أجهوري» في: خلاصة الأثر، ج. 3. ص 174-177. وبروكلمان: GAL, vol. 2, 317-8 (and Suppl.). وقد ضبطت «القليوبي» كما ضبطها المحبي (وكذلك الزبيدي في تاج العروس، ج. 10. ص 498). نجد كذلك أنَّه في العاميَّة المصريَّة الحديثة يضبطون اسم بلده بـ«أجهور».

28- انظر «شبراملسي» في خلاصة الأثر، ج.3. ص. 174-177. انظر كذلك بروكلمان: GAL, vol. 2, 322 (and Suppl. نجد كذلك أنَّ ضبط المحبي لهذا الاسم يختلف عن نطق المصريين اليوم لبلاد الشبراملسي والتي هي: «شُبرامِلِس». والشبراملسي كتب حاشية على شرح الرملي لمنهاج النووي، الذي طبع مرات متعددة في القاهرة (مصطفى بابي الحلبي، 1938و 1967- 1969)

29- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج. 1. ص 265

30- نقلت من ترجمة:

G.L. Lewis, Kdtib Chelebi: The Balance ofTruth (London: George Allen & Unwin, 1957), 136

خزي كبير من عموم الناس»[31]. وحاجي خليفة نفسه قد درس مجموعة من الكتب في المنطق مثل إيساغوجي في المنطق، ثمَّ تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني والشمسيَّة للكاتبي، بالإضافة إلى الشروح المقرَّرة على تلك الكتب[32]. ولكن ما ينبغي معرفته هو أنَّ حاجي خلفية لم يكن بدراسته لكتب المنطق حالة متفردة في عصره، بالإضافة إلى أنّه مع اعتلاء سليمان القانوني[33] (حكم بين 1520- 1566) وقع هجوم مضاد على العلوم العقليَّة. ولكن بالنسبة إلى المنطق يمكن القول إنَّ هذا الأخير لم يتعرض لهجوم مضاد في القرن السابع عشر، فالعديد من العلماء المرموقين في الدولة العثمانيَّة كانوا مناطقة متمكّنين. على سبيل الذكر نذكر هنا **خليل بن حسن** (ت. 1711م/ 1123هـ) الذي وصل إلى مرتبة عليا تتمثل في كونه قاضي القضاة (قاضي عسكر) الأناضول، وكذلك **محمد صادق الشرواني** (ت. 1708م/ 1120هـ) الذي عُيّن في منصب كبير المفتين (شيخ الإسلام) للإمبراطوريَّة العثمانيَّة، فكلاهما ألفا في المنطق[34]. نجد كذلك **أبا بكر المرعشي** الشهير **بساجقلي زاده** (ت. 3-1732م/ 1145هـ) الذي يظهر أنَّه كان يمثل اتجاهاً بين علماء الدولة العثمانيَّة يعتبر دراسة المنطق: إمَّا مستحبة أو فرض كفاية. ويبرّر هذا أبو بكر المرعشي بكون دراسة الأدلة شرط أساس في دراسة أصول الفقه[35]، كما أنَّ المنطق يساعد في شحذ الذهن، ودراسته كذلك واجب شرعي:

«ولأنَّ الأحمق يفسد الدين فيستحب أو يفرض فرض كفاية قراءة بعض النسخ الدقيقة من العلوم الشرعيَّة أو الآليَّة على وجه يحصل به تشحيذ الخاطر»[36].

نجد عالماً آخر ينتمي إلى القرن السابع عشر، وهو العالم المغربي **الحسن اليوسي** (ت. 1691م/ 1102هـ)، قد رفض موقف العلماء الذين أدانوا المنطق. اليوسي هو نفسه كان منطقيًّا لامعاً، وقد خلَّف لنا اليوسي حاشية

31- المرجع نفسه، ص 137. لمزيد من المعرفة بحركة قاضي زاده ينظر:

M. Zilfi, the Politics of Piety: The Ottoman Ulema in tfie Postclassical Age: 1600-1800 (Bibliotheca Islamica: Minneapolis, 1988).

وقد ذكر المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب. ص190، أنَّ أتباع هذه الحركة «كانوا أقليَّة بين النخبة الدينيَّة».

32- Lewis, Kdtib Chelebi, 141

33- H. Inalcik, the Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600 (London: Weidenfeld and Nicholson, 1973), 179-85; M. Hodgson, the Venture of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974), vol. 3, 123

34- حول خليل بن حسن ينظر: إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (إسطنبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951- 1955)، ج. 1. 354- 355. نجد كذلك أنَّ شرحه على شرح الفناري لإيساغوجي طبع في إسطنبول (المطبعة السلطانية 1884/ 1265). وحول الشرواني ينظر:

Mehmet Siireyya, Sicill-i Osmani (Istanbul: Matbaa-i Amire, 1891-1897) vol. 3,188.

كما كتب الشرواني: شرح تكميل المنطق، وهو مخطوط محفوظ في المكتبة البريطانيَّة. (MS: Or. 12405)

وللمزيد من التقصي عن كبار قضاة ومفتي الدولة العثمانيَّة في تلك القرون ينظر القائمة الواردة في:

Zilfi, the Politics of Piety, 246ff.

35- أبو بكر المرعشي، ترتيب العلوم، ت. محمد بن إسماعيل السيد أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1988). ص 104. وقد قام الأستاذ Stefan Reichmuth مشكوراً بإرسال ورقة له عن كتاب أبي بكر المرعشي لم تكن منشورة في ذلك الوقت، والأستاذ Reichmuth يذهب إلى القول: إنَّ موقف أبي بكر المرعشي من المنطق كان متفرداً (typical) بالنسبة إلى علماء الدولة العثمانيَّة في ذلك الوقت.

36- أبو بكر المرعشي، ترتيب العلوم، ت. محمد بن إسماعيل السيد أحمد (بيروت: دار البشائر الاسلامية، 1988). ص ص 114- 115

مستوعبة للكتاب المنطقي المعروف المُسمَّى **المختصر في المنطق** لعالم القرن الخامس عشر **محمَّد بن يوسف السنوسي**. كما أنَّ لليوسي حواشي على كبرى السنوسي، الذي خصَّص حيزاً مهماً منها من أجل الردّ على من اعتبر المنطق وعلم الكلام مكروهاً أو حراماً. ابتدأ اليوسي ردَّه على هؤلاء بالقول إنَّ الحجَّة التي يستند إليها محرّمو المنطق وعلم الكلام تستند على: (1) علم الكلام والمنطق بدعة، و(2) علم الكلام والمنطق يدرج ضمنها آراء المبتدعة وأدلتهم. لكنَّ اليوسي يفنّد كلتا الحجَّتين؛ فيقول للذي يتمسَّك بمقولة إنَّه يجب تجاهل آراء المبتدعة والتشبث بآراء السلف:

«قيل له كيف يعرف الحق ليقتصر عليه، ويميز عن الباطل إذا لم يعرف الباطل؟ وأمَّا السَّلف فكانت هذه الشبه لم تحم بساحتهم، ومن ثَمّ لم يشتغلوا بذكرها وردّها، ونحن نقطع أنَّه لو تعرض لهم بدعي أو ألقيت عليهم شبهة لأبطلوها...، على أنَّ معظم ذلك مذكور في القرآن، وكانوا عرباً يفهمون معانيه فهماً وافياً، وكان مملوءاً بالحجج والردّ على المبطلين. وقد ذكر الله تبارك وتعالى عقائد المبطلين كإنكار البعث والتثليث وغيرهما من الكفريات وأبطلها، وفي ذلك لأهل الكلام أعظم حجَّة».[37]

يردُّ اليوسي على هؤلاء الذين يرون أنَّ المنطق وعلم الكلام هما من قبيل المحدثات التي لم يعرفها السلف، بأنَّ كلَّ العلوم قد رأت النور بعد العصور الأولى للإسلام. وهذا يجرُّنا حسب اليوسي إلى اعتبار جملة من العلوم التي عليها مدار الدين بدعاً؛ مثل التفسير وعلوم الحديث والفقه والنحو. فإذا كان أيّ علم يستحق الذم واعتباره حراماً لمجرَّد أنَّه نشأ بعد الصحابة، فهذا يؤدي بنا إلى اعتبار كلّ العلوم مذمومة، لا لسبب إلا لكونها ظهرت بعد عصر الصحابة. ويمكن القول إنَّه رغم كون بعض العلوم مثل التفسير والحديث والفقه ـ خصوصاً مع مصطلحاتها التقنيَّة وصورتها النسقيَّة ـ قد ظهرت في عصور متأخرة عن زمن السلف الصالح، إلا أنَّ اليوسي يقول كذلك، إنَّ السلف الصالح قد فسَّروا القرآن وروَوا الأحاديث وأوضحوا أصول الفقه، كما أنَّ السلف الصالح، حسب اليوسي، قاموا كذلك بالجدل والاستدلال وتقديم الحجج. إذن فلم تبقَ حجَّة لعدم منع علوم التفسير والحديث والفقه، بينما يتمُّ منع علم المنطق. والحاجة أصبحت جدَّ ماسَّة لعلم المنطق بسبب كثرة الخلافات بين النظار حول وثاقة بعض الاستدلالات المقدَّمة من طرف العلماء:

«وكان كلّ ما ذكر من الفنون وغيرها دائراً بين إدراك أمرين، والحكم بأحدهما على الآخر، وكان الفكر عند الحكم ليس يصيب دائماً، بدليل مناقضة بعض العقلاء بعضاً في مقتضى أفكارها، فاحتيج إلى ما يوصل إلى الإدراك ويميز صحيح الفكر من سقيمه، فدوَّنوا علم المنطق وعرَّبوه لتنتفع به هذه الأمَّة المشرفة العربيَّة؛ إذ هو المهمين على الأفكار والفهوم والرئيس على سائر العلوم. وكان من العلوم التي استخرجتها اليونان».[38]

37- أبو الحسن اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، ت. حميد حماني اليوسي، (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، 2008) ص271

38- السابق، ص. 277

والموقف العام الذي وضعه اليوسي، والذي عبَّر عنه في كتابه «القانون في أحكام العلم»، أنَّ كلَّ العلوم مباحة من تلقاء أنفسها:

«فنحن لا نلتفت إلى من يحرّم علم شيء منها، فإنَّ العلم في نفسه غذاء العقل ونزهة الروح وصفة الكمال، وإنَّما تختلف ثمرته في الشرف بحسب الموضوع والغاية، وتختلف الأحكام بحسب النيَّة. حتى إنَّ علم السحر الذي يحرم استعماله بإجماع لو تعلمه أحد ليؤذي به معصوم الدم كان تعلمه حراماً، كعلمه لو تعلّمه لمجرد أن يعرفه فيميز بينه وبين المعجزة مع ما تقدَّم من الفوائد كان تعلمه جائزاً أو واجباً كما مرَّ. وعلم الأدب الذي هو جائز بإجماع لو تعلمه أحد لقصد أن ينبغ في الشعر، فيهجو من لا يجوز هجوه أو يمدح من لا يجوز مدحه كان تعلمه حراماً في حقه. (وإنَّما الأعمال بالنيَّات)»[39].

في حواشي اليوسي على كبرى السنوسي، يعلق اليوسي على ما قاله السيوطي في فتواه ضدَّ المنطق من كونه ليس له ثمرة دينيَّة أو دنيويَّة؛ لأنَّ براهين المنطق قائمة على الكليَّات، والكليَّات لا وجود لها في الخارج ولا تدلُّ على جزئي أصلاً. فردَّ عليه اليوسي بقوله:

وأمَّا قوله: إنَّ الكليَّات لا وجود لها في الخارج إلى آخر كلامه، فأنا أعجب أن يصدر مثل هذا الكلام احتجاجاً في نحو هذا المقام عن عاقل فضلاً عن فاضل، وما كنت أحسبه بهذه المنزلة، ولقد كنت أراه ـ رحمه الله تعالى ـ يترفَّع عنها وممَّن له مشاركة. وهذا الكلام يبين أنَّه لم يشم رائحة المعقول.[40]

وهذا يقتضي كما يقول اليوسي إنَّه، أي السيوطي، لم يدرك قانوناً فقهياً ولا أصولياً ولا نحوياً ولا غير ذلك، وأنَّ جميع ما يدركه منها جزئيَّات خارجيَّة. والقانون يشير به اليوسي إلى القضيَّة التي يكون موضوعها اسماً عاماً مثل «إنسان»، وليس اسماً خاصاً مثل «زيد»[41]. وقضيَّة الكليَّات يعتبرها اليوسي مسألة لصيقة بأيّ علم، لأنَّ جميع النسب ليست خارجيَّة، بل هي معانٍ: إمَّا كليَّة أو جزئيَّة. بتعبير آخر فالسيوطي اعتبر المنطق لا ثمرة له لا دينيَّة ولا دنيويَّة، لأنَّه يتعلق فقط بالكليَّات؛ وهذا يؤدي إلى اعتبار كلّ العلوم لا ثمرة لها. وهذا يفضي إلى القول إنَّ كلَّ معارف السيوطي تتعلق فقط بالجزئيات الخارجيَّة. لكنَّ هذا الرأي الذي شبَّهه اليوسي بآراء السوفسطائيَّة يبدو منافياً للعقل؛ لأنَّه لا تعلق له بحقيقة العلوم، ولا يستحق جواباً، بل ويقتضي أنَّ السيوطي لم يدرك شيئاً من العلوم أصلاً؛ لأنَّ جميع النسب ليست خارجيَّة، بل هي معانٍ: إمَّا كليَّة أو جزئيَّة[42].

39- اليوسي، القانون في أحكام العلم، ت. حميد حماني اليوسي (الرباط: مطبعة شالة، 1998) ص 177. ويقتبس هنا اليوسي حديثاً مشهوراً.

40- أبو الحسن اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، ت. حميد حماني اليوسي، (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، 2008) ص 281

41- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: مطبعة لبنان، 1969 [عبارة عن إعادة طبع لتحقيق فلوغل، 1895]) ص 177

42- أبو الحسن اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، ص 281. كذلك: الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج. 1. ص 178. ويعبر هنا اليوسي بالمعاني ويقصد بها الصور الذهنيَّة. ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج. 39. ص 123

وينهي اليوسي مناقشته للسيوطي بقوله: إنَّه قد همَّ بكتابة مصنف في مناقشة كلام السيوطي، ولكنَّه عدل عن ذلك لأنَّه في نظره بمثابة مضيعة للوقت. كما أنَّ اليوسي ذكر أنَّه كان من الممكن أن يتجاهل مقالة السيوطي ولا يعيرها أيَّ اهتمام، إلا أنَّه خشي من أن يغترَّ بها البعض لفرط غرابتها. وقد عبَّر اليوسي بكلّ صراحة عن امتعاضه من فتوى السيوطي المتهافتة، ولكنَّه لم يحفل بالهجوم القوي والمتين لابن تيمية على المنطق.

وقد حظيت كتب اليوسي المنطقيَّة والكلاميَّة بمقروئيَّة واسعة، وتمَّ تدريسها في بلاد المغرب على نحو واسع في القرون الموالية، ما يدلُّ على ذلك هو تواجد الكثير من مخطوطات كتبه في المكتبات الوطنيَّة في كلٍّ من المغرب والجزائر وتونس. ونجد العديد من تلاميذ اليوسي قد استقرُّوا في مصر وقاموا بتدريس كتبه للكثير من الطلبة المصريين، وقد أصبح بعض هؤلاء الطلبة من كبار العلماء في مصر في القرن الثامن عشر، مثل **أحمد الملوي** (ت. 1767م/ 1181هـ) **وأحمد الدمنهوري** (ت. 1778م/ 1192هـ)[43]. وكلاهما قد كتب شروحاً معتمدة في التدريس لمنظومة **عبد الرحمن الأخضري** (ت. 1546م/ 953هـ)، وفي مقدّمة شروحهم تلك التي ناقشوا فيها جواز الاشتغال بعلم المنطق. وذكر الملوي المواقف الثلاثة بخصوص المنطق؛ **الموقف الأول**: وهو الرأي المنسوب إلى ابن الصلاح والنووي القاضي بأنَّ المنطق حرام. **الموقف الثاني**: المنسوب إلى الغزالي وهو أنَّ من المستحسن تعلمه، وأنَّ العالم الذي يجهله لا يمكن الوثوق في علومه، لأنَّه يجنبه الخطأ في الاستدلال. **الموقف الثالث**: وهو الموقف السائد والصائب، وهو جواز تعلمه لمن وجد استعداداً ذهنياً، وكان ذا عدَّة كافية من الكتاب والسُّنَّة. وهذا على العموم هو التقسيم الثلاثي نفسه، ثم الحكم النهائي نفسه الذي أصدره فقيه القرن السادس عشر أحمد الرملي. ولكنَّ الملوي أعطى للنقاش منعطفاً آخر بافتتاحه النقاش حول هذا الموضوع بإثارته أهمّ المخاوف بهذا الصدد، وهو كون المنطق «قد خلط بالفلسفة». وبتعبير آخر، فابن حجر الهيتمي سمَّى «منطق الفلاسفة» - وليس المنطق الذي يتمُّ تعلمه وتدريسه في الحلقات العلميَّة- هو الذي تمَّ تحريمه من طرف البعض، وتمَّت إجازته أو استحبابه من طرف البعض الآخر.

«اعلم أنَّ علم المنطق على قسمين: القسم الأول ما ليس مخلوطاً بعلم الفلاسفة كالمذكور في هذا السلم، ومختصر الإمام السنوسي والعلامة ابن عرفة، ورسالة أثير الدين الأبهري المسمَّاة إيساغوجي، وتأليف الكاتبي والخونجي وسعد الدين وغيرهم من المتأخرين، فهذا ليس في جواز الاشتغال به خلاف ولا يصدُّ عنه إلا من لا معقول له، بل هو فرض كفاية؛ لأنَّ حصول القوَّة على ردّ الشكوك في علم الكلام الذي هو فرض كفاية يتوقف على حصول القوَّة في هذا العلم، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب».[44]

43- ناقشت هذا التطور في مقالتي:

Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt? (Forthcoming in Die Welt des Islams).

44- أحمد الملوي، شرح السلم، [مطبوع على حاشية شرح السلم للملوي لمحمد بن علي الصبَّان] (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، ص ص 39-40

التقييم نفسه يصدر كذلك عن الدمنهوري، ولكن يصوغه بنبرة حذرة، والدمنهوري تقلد مشيخة الأزهر:

«واعلم أنَّ هذا الخلاف إنَّما هو بالنسبة إلى المنطق المشوب بكلام الفلاسفة كالذي في طوالع البيضاوي، وأمَّا الخالص منها كمختصر السنوسي والشمسيَّة وهذا التأليف لا خلاف في جواز الاشتغال به، بل لا يبعد أن يكون الاشتغال به فرض كفاية لتوقف معرفة دفع الشبه عليه. ومن المعلوم أنَّ القيام به فرض كفاية، والله أعلم»[45].

التقييم نفسه نجده عند أحد كبار فقهاء المالكيَّة المصريين، وهو ينتمي إلى القرن الثامن عشر، وهو **علي العدوي الصعيدي** (ت. 1775م/ 1189هـ):

«اعلم أنَّ هذا الخلاف، إنَّما هو في المنطق المختلط بكلام الفلاسفة لا في غير المختلط به كهذا السلم ومختصر السنوسي وإيساغوجي والشمسيَّة، فهذا ليس في جواز الاشتغال به خلاف ولا يصدُّ عنه إلا من لا معقول له. بل هو فرض كفاية؛ لأنَّ حصول القوَّة على ردّ الشكوك في علم الكلام الذي هو فرض كفاية يتوقف على حصول القوَّة في العلم»[46].

ولكن نجد في المقابل عالماً مصريَّ الإقامة، ينتمي هو كذلك إلى القرن الثامن عشر، يعبّر عن استيائه من الانتشار المفرط للمنطق في الحلقات العلميَّة في وقته، هذا العالم هو **مرتضى الزبيدي** (ت. 1791م/ 1205هـ)، وقد عبَّر عن هذا في شرحه **لإحياء علوم الدين** للغزالي، وقد سرد مجموعة من المواقف بخصوص المنطق من طرف العلماء السابقين عليه، وفي هذا الصدد ذكر رأي كلٍّ من السيوطي وردّ اليوسي على السيوطي، ولكنَّه نقل الموقف من القول بتحريم المنطق إلى القول إنَّ المنطق علم خبيث. فمعرفة أساسيات المنطق ـ في نظر الزبيدي- يمكن أن تكون مساعدة في إتقان علوم أخرى، لكنَّ علماء بلاد المغرب مثل اليوسي قد جاوزوا الحدَّ في توظيف المنطق، والأكثر من ذلك فإنَّ علماء بلاد المغرب ـ في نظر الزبيدي ـ قد قاموا في ذلك الوقت بنقل عدوى الشغف بالمنطق إلى المصريين ودفعهم إلى إهمال علم الحديث[47]. وفي واقع الأمر، فإنَّ الزبيدي يميل إلى الاعتقاد بأنَّ المنطق يشجّع على تنامي بعض الصفات المذمومة، مثل الإعجاب بالنفس والمناقضة والنزوع إلى الاستخفاف بالآخرين من دون أيّ مسوغ شرعي:

«وأنت لا تجد في كتب هؤلاء (أي المناطقة) ذكر الله وذكر رسوله قط، ما عدا الخطبة، ولا تجد مجالسهم إلا مشحونة بالجدال المذموم والخصام المنهي عنه، والردّ والتعيير والطعن والتحقير»[48].

45- أحمد الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم، ت. عمر فاروق الطباع، (بيروت: مكتبة المعارف، ط. الثانية، 2006). ص ص 32-33

46- علي العدوي، حاشية على شرح السلم (مخطوطة جامعة الملك سعود بالرياض. رقم 6822) ورقة 42.أ.[**كاتب المقال قد أحال على مخطوطة المكتبة البريطانيَّة/ رقم. 3125. ورقة 43**، أ]. ونجد أنَّ حواشيه على شرح الخرشي على مختصر خليل طبع عدَّة مرَّات. (على سبيل المثال القاهرة: المطبعة الكبرى الأميريَّة 1899- 1900/ 1317).

47- الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1994) ج.1، ص ص 179- 180

48- الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج.1. ص 180

ويضيف الزبيدي أنَّ السيوطي كان على حق، عندما أعلن أنَّه لا ثمرة للمنطق في علوم الدين:

«وقول السيوطي إنَّه لا ينفع في التوحيد أصلاً فصحيح أيضاً؛ فإنَّه ليس المراد بقوة الإيمان الحاصل من التوحيد ما كان موثقاً بالبراهين المنطقيَّة كما يوهمه قولهم، وإنَّما هو هجوم العلم بصاحبه على حقيقة الأمر وعلامته انشراح الصدر لمنازل الإيمان وانفساحه وطمأنينة القلب لأمر الله والإنابة إلى ذكر الله ومحبته والفوز بلقائه والتجافي عن دار الغرور... وبالجملة فالاشتغال بالمنطق اشتغال في فضول العلوم وغرائب الفهوم؛ فإنَّ المقصود بشهادة التوحيد الخالصة من خفايا الشرك وشغب النفاق هو حسن الأدب في المعاملة بمعرفة ويقين، وذلك هو حال العبد من مقامه بينه وبين ربه عزَّ وجلَّ وحظه من مزيد آخرته. والمشتغل به مشتغل بصلاح قالبه وظواهر أحواله عن باطن حاله وسبب ما بلي به حبّ الرياسة وطلب الجاه عند الناس والمنزلة بموجب السياسة والرغبة في عاجل الدنيا، فأذهب أيامه لأيامهم وأذهب عمره في شهواتهم ليسمَّى عالماً»[49].

والزبيدي كان متصوّفاً ينتمي إلى الطريقة النقشبنديَّة؛ فالمسحة الصوفيَّة واضحة في نقاشه، ولكن ليس كلُّ المتصوّفة يشاركونه في إدانته للمنطق، فعلى سبيل المثال نجد المتصوّف الدمشقي ومريد الطريقة النقشبنديَّة، وهو **عبد الغني النابلسي** (ت. 1731م/ 1143هـ)، يظهر أنَّه كان متعاطفاً مع المنطق. فقد نظم قصيدة مقتضبة ذكر فيها أهمَّ مبادئ المنطق. بالإضافة إلى شرحه عليها، حيث ذكر في البيت الثاني من قصيدته:

وبعد فالمنطق ممَّا ينبغي لمن غدا تحقيق علم يبتغي[50].

نجد عالماً آخر ينتمي للقرن الثامن عشر، وهو بدوره ينتمي للطريقة الصوفيَّة الخلوتيَّة، بالإضافة إلى كونه من كبار الفقهاء المالكيَّة بمصر، وهو **أحمد الدردير** (ت. 1787م/ 1201هـ)، الذي لم يساوره أيُّ ندم بالاشتغال بعلم المنطق. وقد كتب الدردير شرحاً على **منظومة السّجاعي** في المقولات التي أشار إليها كولدزيهر[51].

الزبيدي ينتمي إلى المذهب الحنفي، ولكن يظهر أنَّه لا علاقة بين المذهب الذي ينتمي إليه الفقيه وموقفه من المنطق. كما وجدنا أنَّ عبد الغني النابلسي وكذلك العلماء الأتراك المنتمين إلى القرن السادس عشر والسابع عشر كلهم أحناف وموقفهم إيجابي جداً من المنطق. كما أنَّنا نجد فقهاء أحنافاً معاصرين للزبيدي، وهم مختصون في المنطق، على سبيل المثال نجد العالم المصري **حسن الجبرتي** (ت. 1774م/ 1188هـ) -وهو أبو المؤرّخ الشهير **عبد الرحمن الجبرتي**- فقد كان فقيهاً حنفياً لامعاً وفي الوقت نفسه مختصاً في العلوم الفلسفيَّة،

49- السابق، ج1. ص 181

50- ذكر هذا البيت في: عبد الحميد حسن، فهرس دار الكتب الظاهريَّة: الفلسفة والمنطق وآداب البحث (دمشق: مجمع اللغة العربيَّة، 1970). ص 173

51- هذا الشرح محفوظ في المكتبة الوطنيَّة في برلين (MS: Landberg 962). وعن الدردير ينظر: الجبرتي، عجائب الآثار، ج. 2. ص 147-148. ثم بروكلمان: GAL, vol.2, 353. وقد كتب الدردير شرحاً متفرّداً على مختصر خليل طبع سنة 1912- 1913 مع حواشي الدسوقي (القاهرة: مطبعة السعادة). وقد كتب كذلك كتاباً مستقلاً في الفقه المالكي بمثابة كتاب مقرَّر في التدريس سمَّاه: أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك الذي طبع عدّة مرّات مع شرح الدردير نفسه عليه (القاهرة: مطبعة المدني، 1962-1965).

فقد درس كتباً متقدّمة في المنطق مثل **الشمسيَّة** للكاتبي وكتباً في الطبيعيات والإلهيات، خصوصاً **هداية الحكمة** للأبهري، والعديد من الشروح والحواشي ذات الصلة[52].

ثانياً

يظهر أنَّ موقف الزبيدي الآنف الذكر لم يؤثّر كثيراً على الاتجاه العام لموقف العلماء المصريين من المنطق، فالكثير من العلماء الذي أتوا بعد الزبيدي عكفوا على المنطق دراسة وتعليماً وتأليفاً، على سبيل المثال **حسن العطّار** (ت. 5-1834م/ 1250هـ) و**حسن القويسني** (ت. 1839م/ 1255هـ) **وإبراهيم الباجوري** (ت. 1860م/ 1267هـ)، فكلهم كانوا شيوخاً للأزهر وقد كتبوا كتباً في المنطق[53]. ولكنَّ القرن التاسع عشر شهد اشتداد شوكة بعض التيارات الفكريَّة التي شكَّلت تحدياً مختلفاً لما عهده العلماء في القرون السابقة. كالحركة السلفيَّة التي تأثرت بشكل جزئي ببعض علماء اليمن، مثل **محمد بن إسماعيل الأمير** (ت.1768م/ 1182هـ) و**محمد الشوكاني** (ت. 1834م/ 1250هـ)، ثم تأثّرت بالحركة الوهابيَّة في وسط الجزيرة العربيَّة، التي تقوَّت مكانتها تدريجياً بين علماء السُّنَّة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومن أهمّ الصفات البارزة في الحركة الوهابيَّة إعادة الاعتبار لابن تيمية لرفضه المبرَّر دينياً لعلم الكلام والمنطق لأجل ما يفترض أنَّه العقيدة القويمة للسلف الصالح[54]. ونجد أحد رموز السلفيَّة المؤثّرين، وهو **محمد صديق القِنَّوجي** (ت. 1889م/ 1308هـ)، يساند موقف ابن تيمية من المنطق:

«أقول: ارجع إلى كتاب ردّ المنطقيين لابن تيمية رحمه الله، واعلم أنَّ جواباته كثيرة وكلها صواب حق لا يسع ذكرها هذا المقام، وهذا الجواب أيضاً صواب يعرفه من منحه الله طبعاً سليماً لا اعوجاج فيه، وصاحب القلب الصحيح والفكر السليم لا يحتاج إلى علم المنطق، بل يصدر عنه العلم المطابق له من غير درية بهذا الفن»[55].

52- ينظر: ترجمة «الحسن الجبرتي» في: عجائب الآثار للجبرتي، ج. 1. ص 390 وما بعدها.

53- ينظر: فهرس الكتب المحفوظة بالكتبخانة الخديويَّة المصريَّة (القاهرة: 1305)، ج. 6. ص 53. (بخصوص الباجوري). والقويسني ص 63. والعطار ص91. وحواشي الباجوري على شرح السنوسي على المختصر في المنطق طبع في (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1875/ 1292). وحواشي العطار على شرح الخبيصي لتهذيب المنطق (القاهرة: المطبعة الأزهريَّة 1909/ 1327).

54- حول الإيديولوجيَّة السلفيَّة: انظر للتقييم العام الذي قام به هنري لاوست ورغم كونه قديماً لكنَّه جدّ مفيد:

H. Laoust, "Le Reformisme Orthodoxe des Salafiyya," Revue des Etudes Islamique 6 (1932): 175-224

فالسلفيون يعتبرون أنفسهم امتداداً لمواقف أعلى الحديث في موقفهم من الكلام، فالأشعري وكذلك المعتزلي في نظرهم ما هو إلا مبتدع (انظر خصوصاً ص 190)، غاردي يلقي الضوء كذلك على مسألة «النفور من علم الكلام» بين السلفيين، في: EI², s.v. 'Ilm al-Kalam. كما أنَّ حجة كون المنطق يعين على تخليص الشكوك الواردة في علم الكلام لم تنفع لإقناعهم بأهميَّة المنطق.

55- محمد صديق القنوجي، أبجد العلوم، (بيروت دار الكتب العلمية، د.ت.) ج.2. ص 523. حول صديق خان القنوجي ينظر s.v. Nawwab, (Sayyid Siddik Hasan Khan (Z. Khan EI² إنَّ كون الجيل الثاني من تلاميذ الشوكاني وأثره فيما بعد على السلفيين العرب يظهر عند نعمان بن محمد الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص 48- 50. وكذلك عبد الرزاق البيطار في حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ت. محمد بهجت البيطار (دمشق: مطبعة مجمع اللغة العربيَّة، 1961- 1963)، ج. 1. ص 738- 746. للمزيد من المعرفة عن تأثير القنوجي على السلفيَّة العربيَّة ينظر:

D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria (New York and Oxford: Oxford university Press, 1990), 24-5

كما أنَّ موقف محمد صديق القنوجي من علم الكلام لم يكن أقلَّ سلبيَّة:

«وللسيّد الإمام العلامة محمد بن الوزير كتاب ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان وبيان ذلك بإجماع الأعيان بأوضح التبيان، وكتاب البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، ردّ في هذين الكتابين على المتكلمين والكلام، وأثبت أنَّ جميع مسائل هذا العلم تثبت بالسُّنَّة والقرآن ولا يحتاج معهما إلى قوانين المتكلمين وقواعد الكلام»[56].

ويظهر أنَّ موقف القنوجي من علم الكلام والمنطق تمَّ تبنّيه بشكل واسع من طرف السلفيين، أو بالأحرى هذا هو الموقف الثابت لديهم[57]. وهذا بعيد كلّ البعد عن المقاربة الفلسفيَّة الدقيقة التي يتبعها المتكلمون والمناطقة السُّنَّة المعروفون من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر، مثل فخر الدين الرازي (ت. 1209م/ 606هـ)، وسعد الدين التفتزاني (ت. 1390م/ 792هـ)، والسيد الشريف الجرجاني (ت. 1413م/ 816هـ)، ومحمد بن يوسف السنوسي (ت. 1490م/ 895هـ) وجلال الدين الداواني (ت. 1501م/ 907هـ)، وعبد الحكيم السيالكوتي (ت. 1657م/ 1067هـ)، والحسن اليوسي (ت. 1691م/ 1102هـ)[58].

وفي منتصف القرن العشرين، أصبحت الحركة السلفيَّة والوهابيَّة أكثر تأثيراً، حتى أصبح من الصعب القول إنَّها حركة عديمة التأثير. هذا «التصاعد الكبير» في معارضة دراسة المنطق يبدو أنَّه غيَّر الكثير من مواقف العلماء بخصوص المنطق، ممَّا يدفعنا إلى القول إنَّ تصاعد معارضة المنطق وإدانته لم تحدث في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، كما قال كولدزيهر، ولكن حدث ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين. فمعارضة علماء السُّنَّة لعلم الكلام والمنطق ازدادت حدَّتها ليس في ما يُسمَّى قرون «الانحطاط»، ولكن في إبَّان ما يُسمَّى عصر «النهضة».

56- محمد صديق القنوجي، أبجد العلوم، ج2، ص 441، العالم اليمني ابن الوزير كان له الأثر الكبير في فكر ابن الأمير الشوكاني، ينظر:

B. Haykal, Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 10-12

وانظر كذلك ترجمته في: محمد الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (القاهرة: مطبعة دار السعادة 1929- 1930/ 1348)، ج. 2. ص 81-93

57- ينبغي الإشارة إلى أنَّ مواقف السلفيين من المنطق لم تخضع للدراسة والفحص لحد الآن، فتأثيرات القنوجي السالفة الذكر في موقفه من المنطق، وكذلك تحمّس السلفيين المنقطع النظير لموقف ابن تيمية الرافض والمدين لعلم الكلام، سيؤدي بالبعض إلى اعتبار أنَّ عبارات الإدانة والرفض للمنطق من قبل السلفيين هي الحالة العامَّة لكلّ السلفيين. ولكن نجد اختلافاً في المواقف بين شخصيات عديدة تنتمي إلى ما يُسمَّى «السلفيَّة»، فمحمد عبده (ت. 1905) الذي يسميه البعض سلفياً ـ رغم أنَّ تسميته بالسلفي هي موضع تساؤل- يتقاسم موقف سلفه شيخ الأزهر نفسه بخصوص المنطق، ويكتب تعليقات على: عمر بن سهلان الصاوي، البصائر النصيريَّة في المنطق (أعيد طبعه في: القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1898).

58- أشار ابن خلدون، بنبرة التأسُّف، إلى أنَّ الكتابات الكلاميَّة في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي تشير إلى أنَّ المتكلمين بعد الغزالي درجوا على مزج النظر الكلامي بالمباحث الفلسفيَّة والمنطقيَّة، إلى درجة اختلاط تلك العلوم بعضها ببعض. ينظر: Kegan Paul, 1958), vol. 3, 53.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربيَّة

- الألوسي نعمان بن محمد، **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين** (بيروت: دار الكتب العلميَّة).
- الأنصاري زكرياء، **شرح إيساغوجي** [طبع في هامش حاشية على شرح إيساغوجي، لـيوسف الحنفي] (القاهرة: المطبعة العامرة الشريفيَّة، 1885/ 1302)
- الباجوري، **حواشي على شرح السنوسي على المختصر في المنطق** (القاهرة: المطبعة الخيريَّة، 1875/ 1292).
- البغدادي إسماعيل باشا، **هداية العارفين إلى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، (اسطنبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951- 1955).
- البيطار عبد الرزاق، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، ت. محمد بهجت البيطار (دمشق: مطبعة مجمع اللغة العربيَّة، 1961- 1963).
- التنبكتي أحمد بابا، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، طبع في هامش: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب (القاهرة: مطبعة السعادة 1911/ 1329)
- الجبرتي عبد الرحمن، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (القاهرة: المطبعة العامرة 1297/ 1879).
- الجرجاني الشريف، **كتاب التعريفات**، (بيروت: مطبعة لبنان، 1969).
- حسن عبد الحميد، **فهرس دار الكتب الظاهريَّة: الفلسفة والمنطق وآداب البحث** (دمشق: مجمع اللغة العربيَّة، 1970).
- الحموي أحمد، **غمز عيون البصائر بشرح الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1985م/ 1405هـ).
- الدمنهوري أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم**، ت. عمر فاروق الطباع، (بيروت: مكتبة المعارف، ط. الثانية، 2006).
- الزبيدي محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت 1965- 2001).
- الزبيدي مرتضى، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1994).
- السيوطي جلال الدين، **الحاوي للفتاوى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)
- السيوطي جلال الدين، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، ت. علي سامي النشار، (القاهرة، 1947).
- الشوكاني محمد، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** (القاهرة: مطبعة دار السعادة 1929- 1930/ 1348).
- الصاوي عمر بن سهلان، **البصائر النصيريَّة في المنطق** (أعيد طبعه في: القاهرة: المطبعة الكبرى الأميريَّة، 1898).
- طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985).
- العدوي علي، **حاشية على شرح السلم** (مخطوطة جامعة الملك سعود بالرياض. رقم 6822).

- العطار، **حواشي على شرح الخبيصي لتهذيب المنطق** (القاهرة: المطبعة الأزهريَّة 1909/ 1327).
- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، ت. جميل صليبا وكامل عياد، (بيروت: دار الأندلس، د.ت.).
- الفناري، **شرح إيساغوجي طبع في اسطنبول** (المطبعة السلطانيَّة 1884/ 1265).
- القنوجي محمد صديق، **أبجد العلوم**، (بيروت دار الكتب العلميَّة، د. ت).
- المحبي محمد، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، (القاهرة: المطبعة الوهبيَّة، 1867-8م/ 1284هـ).
- المرعشي أبو بكر، **ترتيب العلوم**، ت. محمد بن اسماعيل السيد أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلاميَّة، 1988).
- الملوي أحمد، **شرح السلم**، [مطبوع على حاشية شرح السلم للملوي لمحمد بن علي الصبان] (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938).
- الهيتمي ابن حجر، **الفتاوى الكبرى الفقهيَّة**، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، د. ت. مصر.
- اليوسي أبو الحسن، **حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي**، ت. حميد حماني اليوسي، (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، 2008).
- اليوسي أبو الحسن، **القانون في أحكام العلم**، ت. حميد حماني اليوسي (الرباط: مطبعة شالة، 1998).

المراجع الأعجميَّة

- Bernard Haykal, Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur [henceforth GAL], (Leiden: Brill, 1937-49).
- David Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria (New York and Oxford: Oxford university Press, 1990).
- Franz Rosenthal (tr). The Muqaddima (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).
- G.L. Lewis, (tr.): Katib Chelebi: The Balance of Truth (London: George Allen & Unwin, 1957).
- George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history," Studia Islamica 17 (1962): 37-80 and 18 (1963): 19-39
- Halil Inalcik, the Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600 (London: Weidenfeld and Nicholson, 1973), 179-85
- Henri Laoust, «Le Reformisme Orthodoxe des Salafiyya,» Revue des Etudes Islamique 6 (1932): 175-224

- Ignaz Goldziher, «the Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences," in M.L. Swartz (transl. and ed.) Studies on Islam (New York and Oxford: Oxford University Press, t98I), t85-215.
- Jonathan Berkey, The Formation ofIslam: Religion and Society in the Near East, 600-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Joseph Schacht, an Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).
- Madeline Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in tfie Postclassical Age: 1600-1800 (Bibliotheca Islamica: Minneapolis, 1988.
- Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (2"" ed. New York: Columbia University Press, 1983).
- Marshall Hodgson, the Venture of Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1974).
- Mehmet Siireyya, Sicill-i Osmani (Istanbul: Matbaa-i Amire)
- The History and Philosophy of Logic, vol.1.
- Tony Street, "Arabic Logic," in J. Woods and D. Gabbay (eds). Handbook of
- Wael Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence,» Arabica 37(1990): 315-58.
- Wael Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com