

العنوان:	بين ابن حزم والغزالي : المنطق الأرسطي
المصدر:	التوباد
الناشر:	الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون
المؤلف الرئيسي:	يفوت، سالم
المجلد/العدد:	مج2, ع3,4
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1989
الشهر:	مارس - أغسطس
الصفحات:	58 - 63
رقم MD:	735547
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية، الفلاسفة المسلمون، الثقافة الإسلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/735547

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

يفوت، سالم. (1989). بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي. التوباد، مج2، ع3، 4، 58 - 63. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/735547>

إسلوب MLA

يفوت، سالم. "بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي." التوبادمج2، ع3، 4، 58 - 63. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/735547>

بين ابن حزم والغزالي

المنطق الأرسطي

سالم يفوت

يطغى على الدارسين لتاريخ المنطق عند العرب - خصوصا في تناولهم لأهم مسألة فيه، تلك التي تتعلق بموقفهم من منطق أرسطو، سواء معه أو ضده - ميل عام إلى تناول هذه النقطة من منظور وصفي تصنيفي، يهيمن عليه هاجس البحث والتنقيب عن التطابقات والتمائلات أو التشابهات. وهذا ما جعل أولئك الدارسين يقسمون فلاسفة الإسلام وفقهاء وأصوليين حسب موقفهم المعلن والصريح من منطق أرسطو، وادعائهم تقريبيه وتوظيفه في ضبط الحجج الشرعية وفي تقرير التشابه بين الجهات العقلية والجهات الشرعية، أو استشعارهم، مثلما حدث لمركلي المرحلة المتأخرة، ضرورة تطعيم أساليبهم بالمنطق الأرسطي، الشيء الذي غلب الأسلوب القياسي على طريقتهم اعتقاداً منهم أن ذلك هو المسلك الوحيد لتجاوز مواطن ضعف الأسلوب الجدلي الذي طبع طريقة المتقدمين: أو حسب رفضهم له وتهجمهم عليه. وما دام معيار التصنيف ومقياسه هو وحدة الموقف وتمائله بالرغم من بعض الاختلافات التي قد تقوم بين أصحابه، فإن ما يسترعي الاهتمام هو الأشباه والنظائر، أي الوحدة ذاتها، بينما يضرب صفحا عن الاختلاف إن لم نقل أنه يلغى لحساب الهوية.

فبخصوص التيار المؤيد للمنطق الأرسطي والمناصر له، يكتفي عادة بحشر أعلامه في الموقف نفسه باعتباره أن هدفهم اقتصر عامة على استخدام المنطق لأغراض علمية أخرى كالفلسفة وعلم الكلام والفقه وأصوله و... مع إضفاء صيغة عربية عليه من خلال استعارة بعض التعبيرات من علوم الكلام والفقه واللغة^(١). لا نريد بهذه الملاحظة، تجاهل بعض المحاولات الكلاسيكية التي وإن لم تشذ، من الناحية العامة، عما بيناه الساعة، فإنها اتسمت ببعض التميز. ونقصد هنا بالذات محاولة الأستاذ «روبير برنشفيك» التي ضمنها مقاله الشهير: «مع أو ضد المنطق اليوناني لدى متكلمي وفقهاء الإسلام: ابن حزم، الغزالي، ابن تيمية»^(٢). وقد انصب اهتمامه فيه، بطبيعة الحال، على إبراز موقف أولئك الفقهاء والمتكلمين الثلاثة من علوم الأوائل عامة والمنطق خاصة، والذي هو موقف يتراوح بين التبني المطلق للمنطق مع ابن حزم والغزالي إلى حد ما، ورفضه المطلق مع ابن تيمية. مع التأكيد على لوينات تصور كل من ابن حزم والغزالي لإقامة أصول الفقه على أسس المنطق، وفهم كل منهما لطبيعة الجمع بينهما كعلمين يذهب الموقف السني الرسمي إلى اعتبارهما خصمين لدودين.

غير أنه إذا كانت دراسة «برنشفيك» تلك، تشكل بالمقارنة مع الدراسات التي تناولت الموضوع نفسه، تقدما، فإنها مع ذلك لم تعمل بما فيه الكفاية على إبراز الاختلافات الحقيقية بين موقف كل من ابن حزم والغزالي، وعلى التركيز على مظاهر الخصوصية لدى كل منهما. فإذا كان ابن حزم قد دافع عن المنطق الأرسطي ضد قياس الفقهاء، وإذا كان الغزالي قد فعل الشيء نفسه فيما بعد، حينما دافع عن المنطق اليوناني من حيث هو «محك للنظر» و«معيار العلم» فإن هذا لا يعني بالضرورة صدورهما عن إشكالية واحدة، أو أنهما يبلوران موقفا واحدا؛ فخلف دفاعهما ذلك، ثمة مشروعان ثقافيان متعارضان، وإشكاليتان مختلفتان، تمنعاننا من تصور وجود علاقة خطية أو تناظرية بينهما؛ أو من الذهاب إلى أن موقف الأخير منهما، من المنطق اليوناني، يعتبر تنويجا للجهود التي بذلها صنف من الفقهاء والأصوليين المناصرين للمنطق، وعلى رأسهم ابن حزم، وبالتالي حشر هذا الأخير مع الغزالي ضمن اتجاه واحد، يعتقد أنه اتجاه «أنصار المنطق اليوناني»^(٣).

وليس غرضنا من هذه الدراسة، الطعن أو التشكيك في مثل هذا التصنيف، بل الطعن والتشكيك في صلاحية الوقوف عنده كتصنيف أساسه المنهجي هو المماثلة والمشابهة.. وهما أمران لا يصح الحديث عنهما، إلا بالنسبة لمنهج يهيمن عليه هوس تأريخ الأفكار بتجربتها من الملابس الفكرية والمادية التي أحاطت بنشأتها، وب عزلها عن سياقها الفكري الخاص الذي توجهه من خلف متطلبات ثقافية واجتماعية محددة. وهذا ما يجعل الفكرة نفسها أو الموقف نفسه المماثلين من الناحية المظهرية، لسابقيهما أو لاحقيهما، مخالفين لهما في العمق من حيث أنهما أصبحا عنصرا جديدا في كل جديد مغاير، تحكمه متطلبات خاصة.

يندرج دفاع ابن حزم عن المنطق الأرسطي، في أهم عملياته، ألا وهي القياس السلوجستي، ضمن مشروع عام: إنه مشروع إيديولوجي سيغدو أساسه الايستيمولوجي والمنهجي أساسا للثقافة الأندلسية بمختلف فروعها، مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس

خصوصية متميزة. والملامح المميزة له كمشروع هي: الدفاع عن ظاهر الشرع، وتأسيس الشريعة على العقل ورفض الغنوص. وتمثل هذه المرتكزات المنهجية، أسسا معرفية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية: حاجة الدولة الأموية في الأندلس، وسائر الدول الحاكمة بالمغرب خصوصا دولة الموحيدين، إلى معارضة الدولة الفاطمية وإيديولوجيتها الغنوصية؛ والسير في معاكسة اتجاه الدولة العباسية وإيديولوجيتها الموقفة المرتبكة المترددة، والمستندة في الأغلب الأعم إلى مذاهب المتكلمين.

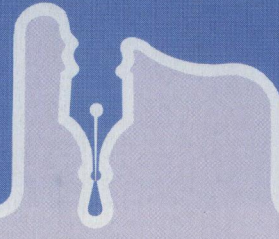
ويتجلى جانب تأسيس الشريعة على العقل، بوضوح، في إلحاح ابن حزم على أن أدلة الأحكام ومصادر التشريع أربعة: القرآن والسنة والاجماع والدليل. والدليل ليس شيئا خارجا عن النصوص، بل هو في الحقيقة مولد منها ومفهوم من دلالتها، يؤخذ لا بحمل، يكون أساسه التعليل، أو بقياس، يتم باستخراج علة من النص، بل بفهم النص في ذاته، فهما لا يحيد عن المعاني الواردة فيه ولا يصرف الألفاظ عن معانيها التي وردت بها إلا بدليل أو نص أو حس أو بديهية أو عقل يبيح ذلك.

ثمة إذن، بجانب النص والإجماع، حيز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللذين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل. توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا، طريقة الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج والزم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، لذا فمدار الدليل أو العقل هنا، محدد بمفهوم النص وباستنتاج ما هو متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين وتتحدى بضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ. هذا التوجه «العقلاني» - إذا صح التعبير - يرتبط ارتباطا ذاتيا ووثيقا بالنسق الحزبي وبمفاهيمه ومقدماته الأساسية، ذلك أن ابن حزم يعتبر أن في العقل جانبين: الانقياد للأوامر الإلهية، ثم أنه فاعلية تنصب على النص لاستخراج مكنوناته، لا بالتخمين والظن والقياس، بل بالاستنتاج والاستنباط، مما يسمح بإمكان اعتماد المنطق. وقد كان ابن حزم واعيا بذلك عندما صرح بأنه لا تضاد في هذا المستوى بين المعقول والمنقول: «وكل ما

قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للمعقول، بل هو كله، قبل أن يخبرنا به تعالى، في حد الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجبا حقا يقينيا»^(٤). وهذه الوظيفة الثانية للعقل، تعطي للدليل مفهوما يجعله لا يمت بصلة إلى القياس الاستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل.. بل هو قياس استنتاجي أساسه الزوم، وليس الاشتراك في العلة أو في علاقة الشبه. وهو بذلك يظهر عن عدم نيته في تأسيس الفقه على أسلوب يراه ظنيا، ألا وهو القياس، قياس جزء على جزء مثلما جرى العرف ابتداء من الشافعي، بل على أساس القياس السلجستي المبني بدوره على مبادئ التفكير الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والقيمة الثالثة المطرودة.

وفي هذه النقطة بالذات، يبرز جانب يميز ويفرد كتاب «الأحكام في أصول الأحكام» بالمقارنة مع أمهات الكتب الأصولية. فتصوره للدليل ولآليته، تصور يرفض القياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل.. بل يعتمد أساسا منطقية دقيقة مستفادة من القياس الأرسطي، الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج واستنباط قضايا أخرى تلزم عنها لزوما منطقيا، مما يعطيها صفة الضرورة المنطقية، فهذا هو الطريق الوحيد والأكيد الذي يمكن به تمحيص الاستدلال والسمو به إلى منزلة البرهان اليقيني لا الظن. هذا ما يضمن للدليل ألا يصبح إضافة شرع جديد إلى الشرع، بل إضفاء للمعقولة عليه، وإخراجا لما هو متضمن أو مضمرف فيه. ذلك أن الدليل بجميع أقسامه، سواء كان واقعا تحت النص أو تحت الإجماع، مفهوم من النص، وليس قياسا. لأن هذا الأخير، فيه حكم زائد، خصوصا وأن آليته أساسها قياس «ما لم يرد فيه نص» على «ما ورد فيه نص»، لعلة أو شبهة، ليشمل الحكم الأصلي المنزل، الحكم الفرعي الذي «لم يرد فيه نص».

لا يقف رفض ابن حزم للقياس، عند المستوى الفقهي، بل يتعداه ليشمل المستويين النحوي والكلامي. والمدلول الحقيقي لذلك الرفض وإبطال التعليل ولتأسيس الفقه على القطع، ممثلا هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع وتحسينه، لا بالمنطق فحسب، بل وحتى



عن خبرتنا الحسية، من الأشياء المعلومة، فإن ابن حزم يرى أنه ليس غائبا عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس، ولا فارق، وهذا ما يضمن إمكانية التعميم وصحة الانتقال من الجزئي إلى الكلي، «وإذا أيقن أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صح عقلها من الآفات (...) لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلا، إذا ما غاب عن العقل، لم يجوز أن يعلم البتة»^(١).

وهذا يعني أن الاستقراء لا يكون تكهنا وتحكما إلا إذا كان استدلالا بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين كالخالق والمخلوق والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله. أما إذا كان توسيعا وتعميما لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها، فإن أطراف حوادث الطبيعة واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلا، يبيح لنا ذلك. هذا ما أكد عليه ابن حزم، حينما ميز بين الطبيعيات والشرعيات. فالأولى يصح فيها الاستقراء لأن حوادثها تقوم على الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، فالطبيعة متجانسة وواحدة، وهو ما يسمح باستقراءها والانتقال فيها من الخاص إلى العام. أما الشرائع فلا «فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط» والعلة لا تكون «إلا في الطبيعيات فقط».

وما تأليف «كتاب التقريب» إلا محاولة لتأسيس الفقه على المنطق، وعلى أسس وقواعد منطقية دقيقة، تضمن إضفاء اليقين عليه، وهذا هو ما قصدناه بعبارة تأسيس الفقه على المنطق.

ودفعا لكل التباس وتشويش، نركز على أنه بالرغم من الجهود الكبيرة التي قام به الغزالي، لإدخال المنطق إلى الأصول، فإنه فعل ذلك بنية إصلاح القياس الفقهي، لا بنية تجاوزه. ذلك أنه أصر على اعتبار أن الحد الأوسط في القياس الأرسطي هو العلة الفقهية. ويتجلى ذلك بوضوح في كتاب «شفاء الغليل». أما في «المستصفى»، فبالرغم من أنه لم يقل ذلك صراحة، إلا أنه خصص أماكن عديدة من أجل «إثبات العلة». وهذا وحده كاف لتأكيد ما



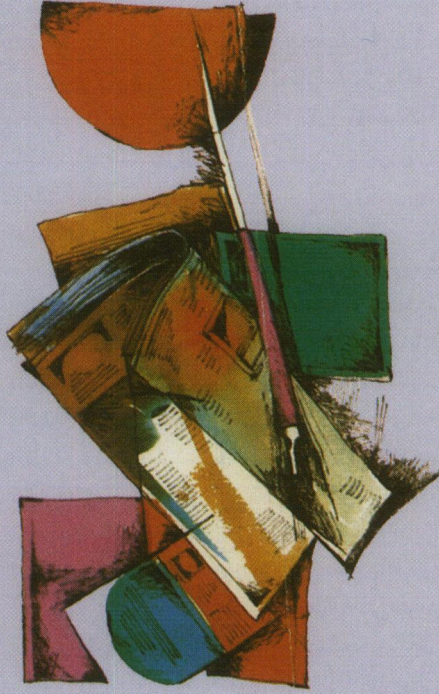
شيء من ذلك النوع خاليا من تلك الصفة»^(٨). والمشكل الذي يثيره ابن حزم هنا، هو ما يعرف بأساس الاستقراء، باعتبار أن هذا الأخير، فيه انتقال من الخاص إلى العام، فما الذي يضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التي سوف نعمم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من ملاحظة عينة جزئية، لا تشذ عن ذلك الحكم؟ تلك هي مشكلة الاستقراء الناقص. وهذا ما سمح لابن حزم بالحكم عليه بأنه «تكهن من المتحكم به، وتخرس وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم». وعليه «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان (...) وألا يسكن إلى الاستقراء أصلا. إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك»^(٩). ولا يعني هذا أن ابن حزم، يطعن في أساس الاستقراء، بل يطعن في الاستدلال بما نشاهد في الشاهد، على الغائب الذي لا يعطي لحواسنا، كالقول بأنه ما دمنّا في حياتنا العادية لا نرى فاعلا إلا وهو جسم، فالحق هو الآخر جسم ما دام فاعلا. والغائب هنا، هو ما فوق الطبيعة والعقل، أما إذا كان الغائب، ما غاب

بالعلوم مثلما تعكسها المنظومة الأرسطية أو العلم الأرسطي. إذ بجانب التمسك بالقياس السلوجستي، وبإنكار السببية في الشرعيات، ثمة تشبث باستمرار الطبيعة وترتيبها وخضوعها لسنن ثابتة لا تتبدل إلا بأمر الله. ثمة تمسك بالسببية في الطبيعيات، وبالفيزياء الأرسطية من حيث إنها سند يقدم الحجج الكافية لدعم الموقف المناصر لاستمرارية الطبيعة ومناهضة المذهب الذري ونظرية الجزء الذي لا يتجزأ»^(٥).

«ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط»، والعلة بمعنى الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، لا تكون إلا في الطبيعيات فقط»^(٦).

ودفعا للالتباس الحاصل من جراء استعمال لفظ القياس، في المستويين: الشرعي والطبيعي، لجأ ابن حزم إلى إسقاطه من حديثه عن أشكال الاستدلال، مكتفيا بلفظ «البرهان». وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي ولا يقينية نتائجه، مما يجعله، «دعوى بلا برهان»^(٧).

إنه ليس من القياس، القياس الحقيقي المنطقي، في شيء. فهذا الأخير، هو الاستدلال الذي تترتب فيه النتائج عن مقدمات. ودفعا لكل التباس، نظرا لاشتراك القياسين في التسمية نفسها، أطلق على القياس المنطقي اسم «الجامعة» أو «السلمسموس» (محافظا بذلك على الاصطلاح اليوناني Syllogismus). وأساسه ترتب قضية عن قضيتين ولزومها عنهما بكيفية ضرورية. أما قياس الفقهاء، فهو استقراء: «فمن ذلك شيء سماه الأوائل «الاستقراء» وسماه أهل ملتنا «القياس».. إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودة يجمعها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فنجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع، أو في كل نوع تحت الجنس، أو في كل واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه واقتضاه طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد، بل قد يتوهم وجود



قلناه. وهنا يبرز موقف ابن حزم واضحاً متميزاً. فقد أُلح على أن العلاقة التي تربط المقدمتين بالنتيجة، في القياس المنطقي، ليست من نوع العلاقة التي تربط بينهما في القياس الفقهي. في هذا الأخير، ثمة ما يسمى بالعلة أو الشبه. بينما في القياس المنطقي، ثمة لزوم منطقي هو الذي يسمح بالنتائج أو بترتب النتيجة عن المقدمتين. لهذا أصر ابن حزم على استخدام لفظه دلالة ومغزاه العميقين في هذا الصدد، وهو الانطواء، مبيناً أنه هو أساس القياس المنطقي، من حيث إن النتائج تكون متضمنة في المقدمة، لأن «القضية لا تعطيك أكثر من نفسها»^(١١). ومن بين القضايا، قضايا ينطوي في ذكرنا إياها قضايا أخرى، وإن كنا لم نلتفت بها، وهو المعنى الذي تقوم عليه المتلازمات وعكس القضايا ودلالة اللفظ ودلالة التضمن والتعدي المنطقية.

وعليه، فإن إدخال القياس المنطقي إلى الشريعة، سيكون كفيلاً بالحفاظ لها على كمالها، لأنه قياس، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطوياً في المقدمات، عكس ما نجده في القياس الفقهي، والذي هو استقراء يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر في الطبيعيات، ليشمل حتى الشرعيات متجاهلين، أن هذه الأخيرة، نزلت حسب ابن حزم، كاملة. لذا فإن ما أسميناه بتأسيس الفقه وأصوله على المنطق، وتحسينه به، لا يعني في جانب منه، سوى الدفاع عن كمال الشريعة من خلال إدخال القياس المنطقي التكراري. فهل أريد بإدخال المنطق الأرسطي إلى الشرعيات من طرف الغزالي الشيء نفسه؟

يتبين من الفصل الذي يعقده ابن خلدون للحديث عن علم الكلام ومن تحقيقه لتاريخه إلى مرحلتين، أن المرحلة الثانية منه تتسم أساساً بمحاولة تطعيم الأسلوب الجدالي الذي درج عليه «المقدمون» والذي تؤخذ مبادئه خاصة من طرق البحث والتفكير والاستدلال المتبع في الفقه والنحو، بالأساليب المنطقية القياسية نفسها، نظراً للحاجة التي استشعرها «المتأخرون» لإدخال الأسلوب القياسي، من حيث هو أسلوب يصلح لتفادي وتجاوز مواطن الضعف التي عانى منها الأسلوب الجدالي، كما يمكن أن يستغل كأداة في مستوى الرد على

التسلسل المنطقي. فهو يبتعد عن النموذج الكلاسيكي للتدوين الأصولي الذي رسمته رسالة الشافعي. من حيث إن الغزالي يصدر الكتاب بمقدمة منطقية ذهب فيها إلى أن من لا يعرف المنطق، لا ثقة بعلومه، وأن على المجتهد أن يعرف مدارك العلوم النظرية، خصوصاً الحد والبرهان، أي المنطق الأرسطي بصفة عامة.

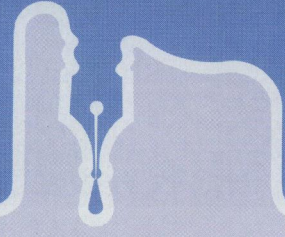
وقد عقد لهذا الغرض عدة فصول، من بينها «فصل في (صورة الرهان)، عرف فيه هذا الأخير بأنه عبارة عن مقدمتين معلومتين تألف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة»^(١٢). ويقدم على كل نمط أمثلة كلامية وأخرى فقهية، محاولاً من ذلك التأكيد على أهمية القياس المنطقي في العلوم الإسلامية، من حيث إنه يتجاوز نقائص الأساليب المألوفة. مريداً من ذلك أن يثبت أنه الوسيلة الأولى والأخيرة لتهديب طرق الاستدلال؛ فالمنطق علم يشترك فيه كل النظار وتشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية والفقهية إذ «النظر في الفقهيات، لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»^(١٣).

وفي الوقت نفسه الذي يمجّد فيه القياس المنطقي، يهاجم الاستقراء، تمسكاً منه بإنكار الاقتران الضروري والسببي بين الظواهر، متهماً إياه بأنه «مختل يصلح للظنيات دون القطعيات» وبالقصور عن اليقين، لأن المقدمة الكبرى فيه، غالباً ما تكون ظنية، «لا تتصفح الجزئيات تصفحاً لا يشذ عنه شيء». وعليه فإن «قصور الاستقراء عن الكمال أوجد قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»^(١٤). ولا يصدر هذا النقد عن مجرد هم ابستمولوجي معرفي بقدر ما يصدر عن اختيار كلامي ميتافيزيقي أوجت به إليه منطلقاته الكلامية المتمسكة بالقول بالانقطاع في الطبيعة وعدم ارتباط ظواهرها واقتران الأسباب بالمسببات. وهذا مظهر أول لمظاهر التعامل مع علوم الأوائل عاملاً انتقائياً حركه من خلف الإيمان بأن المنطقيات لا تمس الدين في شيء، لأنها تنصب على النظر في الطرق والأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البراهين وكيفية تركيبها.. وليس للدين تعلق بهذا، أما الطبيعيات، فإنها تمسه.

حجج واستدلالات الفلاسفة بأساليبهم نفسها^(١٥).

وإذا كان مما لا شك فيه أن «الغزالي» هو المفكر المسلم الذي عرف بأنه لم يتردد في أن يأخذ عن خصومه الفلاسفة القياس السلوجستي بعد تحويله وتكييفه كلما دعت الحاجة إلى ذلك، ليرد به عليهم، فإن ما يلزم التنبيه إليه هنا، هو أن أستاذه «الجويني» سبقه إلى ذلك. ويتجلى لنا هذا في أنه طعم أصول الفقه بالمنطق الأرسطي، دون التخلي عن الأساليب الجدالية. فالمطالع لكتاب «البرهان» يتأكد له أن هذا الأخير كان بداية البداية التي ستتوج مع «المستصفي» وغيره من كتب الغزالي. إذ بالرغم من أنه في قوله بالعلة والشبه، واعتماده مسالك السبر والتقسيم والطرء والعكس.. لم يخرج عن المنهج الموروث من العلوم الإسلامية، فإنه، مع ذلك، حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطي، إلى حد ما، ففتح الباب على مصراعيه لتلميذه الغزالي^(١٦).

فكتاب «المستصفي» لهذا الأخير، يعكس قمة الاكتمال والنضج العلميين، كما يقدم نموذجاً في التأليف وحسن الصياغة والعرض والتنظيم للمسائل والموضوعات تنظيماً يحترم



وهنا تكمن المفارقة الكبرى في المشروع الأشعري عامة ومشروع الغزالي على الخصوص. إثبات العلة حيثما قد لا تكون ثمة علة، ونفيها حيثما قد يكون من الضروري إثباتها. وهذا ما جعل الاستنجاذ بالمنطق الأرسطي، لا يغير شيئاً من واقع الاختيار الأشعري. ثمة تناقض صريح بين المنهج المستجلب وبين المضمون أو المذهب الذي بقي هو هو. تناقض بين إنكار مبادئ العقل كمبدأ السببية الذي يلعب دوراً مهماً في المنظومة العلمية والفلسفية الأرسطية التي لا يمكن عزل المنطق منها أو فصله عنها، وبين التمسك بهذا الأخير على أنه مجرد «قانون أو محك للنظر» و«معيار للعلم». وإذا كنا نعتز على نقد عنيف لقياس الغائب على الشاهد فإنه لم يكن يعني به سوى الاستقراء ذاته^(١٧)، أما قياس الغائب على الشاهد كمسلك كلامي فقد بقي معتمداً من طرفه، على الأقل لأغراض سجالية جدالية، كما أنشد إليه دون أن يشعر، في تناوله لبعض القضايا الكلامية. فالمذهب القديم في الجزء الذي لا يتجزأ، والذي اضطر إليه المتكلمون المتقدمون للاستدلال على حدوث العالم، يعود في «كتاب الاقتصاد في الاعتقاد»، ليظهر بإحدى نتائجه، ألا وهي إيجاد الأعراض المباشر، وعلاقة الأعراض بالجواهر، وإن كان ذلك ليس تحت صورة مبدأ أساسي أو مصادرة، وكان ذلك أثناء تناوله لمسألة حشر الأجساد^(١٨).

وعليه، فإن تصور خط فاصل بين «طريقة المتقدمين» و«طريقة المتأخرين»، تصور غالباً ما يكون غير صحيح، لأن تسرب المنطق الأرسطي، لم يصب العمق، بل وقف عند السطح. فالغزالي يستخدم القياس السلوجستي. لكن المبادئ أو الأصول والمقدمات التي يفترضها أو ينطلق منها متأثرة بإنكار السببية، لذا فهي مختلطة بمنطق «المتقدمين». يضاف إلى ذلك أنها لم تخرج عن الرؤية المعرفية البيانية والمتمثلة في هاجس الانسياق من الجزئي إلى الجزئي والتقييد برسوم الأشياء وأحكامها وأوصافها، لا بمبادئها وحقائقها. فجوهر التناقض، يكمن إذن في محاولة الغزالي إضفاء رداء «منطقي» يؤمن بتسلسل الأسباب والمسببات، في المستوى الاستدلالي العقلي، وفي المستوى التجريبي المادي، على مضمون من أظهر سماته وأبرزها إنكار كل اقتران بين

السبب والمسبب، فانسحاق الغزالي مع النظر الاستدلالي، جعله يرفض رجعية الأدلة، ويعترف بثبوت «العلاقة العقلية» بين العلة والمعلول، على أنه، مع ذلك، بقي متمسكاً بالقضايا الأشعرية الكبرى: نفي التأثير عن العلل الواسطية، إنكار الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات... في الطبيعيات.

حقاً، لقد استشعر المتأخرون، ضرورة الخروج عن الاستدلال المتبع في العلوم الإسلامية، والقائم على القياس، قياس الشبه والتمثيل... حتى تكون علوماً قائمة على القطع واليقين بدل الظن والتخمين. وهذا ما نادى به الغزالي في مختلف كتبه المنطقية وفي مقدمات كتبه الأصولية، وكان ذلك تحت ضغط الحاجة، مما جعله يعتبر المنطق على أنه لا يتعلق بالدين أصلاً ولا يمسه في شيء. غير أن تدجين المنطق الأرسطي على هذا النحو واستجلابه كي يرفع شيئاً ما من العراقيل التي أصبحت تعطل البحث في العلوم الإسلامية، ما كان له أن يؤدي أكله دونما تغيير شامل في الرؤية، فالنظرة الأداتية إلى المنهج، واستعماله من منظور «ذرائعي» يسيء إليه كمنهج، كما يسيء إلى الموضوع نفسه الذي استجلب ليكون أداة لدراسته. فقد بقي الغزالي يثبت العلة والتعليل في الشرعيات، في الوقت نفسه الذي أصر على إنكار السببية، هو وباقي الأشاعرة، في الطبيعيات. لقد أثبت العلة بأدلة عقلية وبالإجماع، وعلى أنها «مؤثرة في الحكم»، كما حافظ على طرق الاستدلال التقليدية المعهودة كالسبر والتقسيم... كل ذلك بنية «إقامة الدليل على صحة آحاد الأقيسة» والدفاع عن صحته. وبهذا يكون قد حصر «مجاري الاجتهاد في العلل»، والعلة في الشرعيات، هي مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وأناطه به ونصبه علامة عليه، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما^(١٩). يضاف إلى هذا أن الغزالي انتزع المنطق من البرهان انتزاعاً، ففي الوقت الذي هاجم فيه الفلسفة، والفلسفة الأرسطية على الخصوص، وأقصى فيه البرهان بصفة عامة لحساب الغنوص والتصوف والمعرفة اللدنية، دافع عن قوانين المنطق وقواعده، على أنها «معيار للعلم»، و«محك للنظر» لا أكثر.

لقد انحصر عمل الغزالي في استخدام القياس الأرسطي لتدقيق الأدلة التي ينحصر

مرماها بدورها في دعم المذهب، هذا في مستوى علم الكلام. أما في مستوى علم الأصول فقد أريد له (أي القياس الأرسطي) أن يدعم بناء قائماً بدأ يتصدع؛ أما أن يؤخذ المنطق كعنصر أو كجزء من كل هو البرهان، فلا. ذلك أن جهود الغزالي انصبت كلية على التصدي للفلسفة والفلاسفة مريداً بذلك جعل المعرفة اللدنية، المعرفة الوحيدة الحقيقة التي بإمكانها أن تعوض الفلسفة.

وما نستطيع استنتاجه من هذه الملاحظة، أن مشروع الغزالي الرامي إلى استخدام المنطق الأرسطي في الأصول، لا ينبغي أن يعزل عن إطاره العام، إطار انفتاح الأشاعرة المتأخرين على المنطق، لا بغية الانفتاح عليه، بل بقصد تكريس التقليد وتقنيته وضبطه ضبطاً «معقولاً». ففي الوقت نفسه الذي اعتبر فيه الغزالي المنطق موصلاً إلى اليقين وأن الاستنباطات المبنية عليه تتحلل بالقطع، كان يهاجم الفلسفة ويتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي.

في الوقت نفسه الذي كان يتمسك فيه بالقياس المنطقي كان يتشبث بالقياس الفقهي القائم على العلة والتعليل، إلى حد أنه خصص لذلك كتاباً من أهم كتبه، وهو «شفاء الغليل»^(٢٠)، الذي هو في نظره «النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام: إمام الحرمين»^(٢١)، أثبت فيه أن القياس إما في قياس معنى، فيكون «عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحكم»؛ أو قياس شبه أو طرد فيكون «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم»^(٢٢).

غير أن هذا الحمل أو الربط بين طرفين، يقتضي سلفاً تمثيلهما كي يصبحا مستويين حتى يتم قياس أحدهما على الآخر. وهذا يعني أنه لا بد من افتراض انتظام وتعليل في مستوى الشرعيات، وهذا ما أدركه الغزالي نفسه حينما قال: «وعلى الجملة، لا بد من التسوية بين الشئيين لتحقيق صورة القياس، فإنه مشتق من قول العرب: قاس الشيء بالشيء، إذا حذا به حذوه وسواه عليه...»^(٢٣). إنه تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة الحكم.

كيف السبيل إلى معرفة كون الوصف علة لحكم الأصل؟

يعتقد الغزالي أن ذلك يعرف بمسالك خمسة هي: النص من جهة الشارع، التنبيه عليها من جهته، إثبات كونها صفة بالإجماع الاستدلال على كونها صفة بالمناسبة، إثباتها بالاطراد والانعكاس^(٢٤).

والملاحظ أن هذه المسالك هي في غالبيتها، خصوصاً الرابع منها والخامس: مبنية على الظن والتخمين، ولا تخرج عن الآليات العتيقة نفسها المتبعة من طرف العلوم الإسلامية: آليات الرد والتسوية: رد طرف إلى آخر أو جزء إلى فرع إلى أصل: إنها السمة الأساسية للبيان من حيث هو قوام العلوم الإسلامية، ونجد أن الغزالي كان واعياً بظنية مسالكه تلك وعدم قطعيتها. يقول: «وهل يجوز في العقل من حيث الإمكان وقوع مقدار من التقارب لا يفيد إلا غلبة الظن بكونه في معناه ولا يفيد العلم، فإن قال التقارب لا يفيد إلا غلبة الظن بكونه في معناه ولا يفيد العلم؟ فإن قال لا، كان خارجاً عن قضية العقل. فإن كل مسلك تصور أن يكون مفيداً للعلم، فهو إلى إفادة الظن أقرب، وإن قال نعم: قلنا والظن كالعلم في وجوب الإلحاق، فإنما لم نستتب من المناسبات إلا الظنون»^(٢٥).

ويمكننا القول، إن انفتاح الغزالي على المنطق الأرسطي كان بنية تهذيب القياس الفقهي وإضفاء سمة المعقولة عليه.

وهذه قضية تتأكد من خلال كتاب «شفاء الغليل» حيث يعقد فصلاً للحديث «في بيان أشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية»، يحصي فيه ثلاثة براهين: برهان الاعتلال وبرهان الاستدلال وبرهان الخلق.

وإذا كانت الصورة الشكلية للبرهان الأول تنتمي إلى الشكل الأول من أشكال القياس الأرسطي، فإن الغزالي يصّر على أن يجعل منه شكلاً اعتلالياً يمر به «الجمع بين الفرع والأصل، برابطة العلة» مع أن العلاقة التي تربط فيه النتيجة بالمقدمتين، هي علاقة استنتاج وانطواء ولزوم، وليست علاقة تعليل.

أما برهان الاستدلال، فبالرغم من أن الغزالي يعتبره «استدلالاً على الشيء بما ليس علة موجلة له، ولكن تثبت علته بوجه من الدلالة معقولة»^(٢٦) فإنه يصّر على قراءته، في تقديمه للأمثلة عليه، قراءة اعتلالية. بل يصرح أنه «لا

فقد ألف الغزالي، إلى جانب كتاب «فضائح الباطنية» كتاباً يهاجم فيه نظريتهم للمعرفة، أسماه «القسطاس المستقيم» محاولاً فيه إثبات وحدة المنقول والمعقول، وهذا ما تدل عليه التسمية نفسها التي لا مجال للشك في أنها مقتبسة من القرآن الكريم. ومضمون الكتاب كله إشادة بالاستدلال والتفكير العقلي والمعرفة الحقيقة ضدًا على الباطنية الذين يعتبرون الحقيقة من «تعليم» الإمام، يتلقاها بالكشف وليس بالاستدلال. كله محاولة لإثبات أن المنطق هو ذلك «القسطاس المستقيم» أو «مقياس العلم» وأن بنية الاحتجاج القرآني نفسه تؤكد أن أنماط الاستدلال العقلي في المنطق الصوري صحيحة^(٢٧).

إلى أي مدى يتفق هذا الموقف المعارض «للمعرفة الدنية» و«للمشاهدة الباطنية» و«لتعليم الإمام» مع المسار العام لفكر الغزالي، الذي هو فكر إن جاز لنا أن نعطيه سمة ما مميزة له، قلنا إنه رسم «الغنوص» في الإسلام وأضفى عليه صورة سنية، مما يبرر التشكك في مقاصده المناصرة للمعقول، ويبرز بوضوح الحدود التي على المعقول أن يتحرك داخلها ضمن مشروعه؟

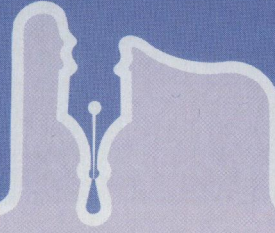
إن ما يهمننا، ليس الجواب عن هذا السؤال، فهو يتضمن جوابه في نفسه، بل إظهار كيف أن الموقف الحزمي من مناصرة المنطق، يتميز بوضوح، من حيث إنه ينتمي إلى مشروع متكامل، يريد تأسيس الفقه على القطع والدفاع عن الشريعة والعقل. وفي إطار ذلك تدرج محاولات ابن حزم مزج الأصول بالمنطق الأرسطي على أساس انتقاد القياس التمثيلي المتبع في مختلف العلوم الإسلامية وهدم المرتكزات المنهجية التي يستند إليها من خلال إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل والتقليد في الفقه وإنكار القياس والاشتقاق والتعليل والعوامل في النحو. يقول: «ومثل هذا ما يستعمله النحويون في عللهم فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة. وإنما الحق من ذلك أن هكذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عداها فهو مع أنه تحكم وفاسد متناقض، هو أيضاً كذب، لأن قولهم كان الأصل كذا، فاستقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه عدة، ثم انتقلت إلى ما سمع عنها بعد ذلك»^(٢٨).



خرج في تسمية برهان الاعتلال استدلالاً كما يميل إلى اعتباره صورة من صور السبر والتقسيم.

يضاف إلى هذا أنه إذا كان انفتاح الغزالي على المنطق الأرسطي يندرج في إطار الحاجة التي استشعرها «المتأخرون» وعلى رأسهم هو، لتطعيم الأساليب الجدالية المتبعة في علم الكلام والمتأثرة بالأساليب الفقهية واللغوية، بأساليب مستمدة من الطرق القياسية، وإذا كان من بين الأسباب التي قدمناها لفشل الأساليب الجديدة المستجلبة في تجاوز نقائص سابقاتها: التناقض بين إنكار مبادئ العقل ورفض انطلاقها في الطبيعة، وبين التمسك بها وإثبات صلاحيتها في الشريعة، مع اعتبارها مجرد «قانون» أو «مقياس للعلم» أو «محك للنظر»، فإن ثمة أسباباً أخرى، سياسية هذه المرة، هي التي قادت الغزالي إلى الاستنجاد بالمنطق الأرسطي.

لقد كان الاتجاه إلى القياس النطقي بدافع سجالي جدالي يدخل في إطار التصدي لأعداء «العقل» و«المعقول»، ممثلين في الباطنية الإسماعيلية أو التعليمية، المتحصنين بقلعة «ألسوت»، والذين صاروا يشكلون خطراً سياسياً يهدد الدولة العباسية في عقر دارها.



يعكس الاختلاف بين موقف كل من الغزالي وابن حزم من المنطق الأرسطي، اختلافًا عميقًا بين مشروعين نظريين، ويندرج في إطاره مشروع من بين مقاصده بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بالمعقول، مما تطلب نقد قياس الفقهاء والنحاة والمتكلمين وتعريب المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحية الشمولية وإمكان انطباقه من حيث إن أهم عملياته، وهي القياس، تبنى فيها النتائج على الدقة والصرامة، لا على الظن والتخمين، وتطلب كذلك احتواء علم أرسطو وفلسفته واتخاذهما سندا يكرسان «المعقول» ويفرزان رؤية ومفاهيم «معقولة»، يمكن توظيفها واستغلالها في دعم المنقول وتعزيزه على نحو يضمن له الاحتفاظ بهويته واستقلاله، دون أن يندمج في المعقول أو يضيع فيه. مشروع تكتسب فيه الفلسفة مشروعيتها لأن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول ممثلا في علم أرسطو وفلسفته والإرث العقلاني اليوناني، ضد تحرشات «اللامعقول» الشيعي والباطني والفيضي، وضد شغب المواقف الكلامية، ذلك أن الأشاعرة أداروا ظهرهم «للعلم» عندما أنكروا السببية ونفوا كل إطراد في قوانين الطبيعة، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث يرتبط بعضها ببعض، على أنه «إجراء العادة»، وقد ترتب عن ذلك أن نظروا للطبيعة نظرة انفصالية متقطعة، الزمان فيها آتات لا رابط بينها، ومالوا إلى الاعتقاد في الخلق المستمر، وفي انقسام الفعل الإنساني إلى أجزاء منفصلة لا استمرار فيها، مما يجعل الإنسان يكتسب الأفعال ولا يختارها، مع ما ينتج عن كل هذا من قول بجواز الكرامات وإنكار الطبائع. هذا ما يفسر تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية وإطراد ظواهر العالم والقول بأنه يسير وفق نظام محكم أساسه السنن والطبائع، وإنكاره لخرق الطبائع والعادات والتحول عن ذلك النظام إلا لأجل إثبات النبوة، وبأمر من الله، أما لساحر أو ولي أو إمام فلا.

ومشروع إن ناصر المعقول، فمن أجل إتقان طرق الاحتجاج في الرد عليه وهدمه، إن كتاب «معيار العلم» هو منطق كتاب «تهافت الفلاسفة». فالباعث على تأليفه «الاطلاع على ما أودعناه كتاب «تهافت الفلاسفة» فإننا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق»

(ص ١٢٠)، وإن رام أن يدعم به المنقول، فمن أجل تكريس انبناء هذا الأخير على الظن وإلباس هذا الأخير حلة «معقولة» و«مضبوطة»، وإن حاول أن يتصدى به «للامعقول» فمن أجل مواجهة هذا الأخير كسياسة لا كنظر.

الهوامش

- ١ - انظر على سبيل المثال، الدكتور عادل فاخوري، «منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث». بيروت، ١٩٥٠م، ص ٢٨، ٢٩.
- ٢ - Robert Brunschwig, Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam. Ibn Hazm, Al Ghazali, Ibn Taimiyya. In. Etudes d'Islamologie Paris, 1976. T.1^{er}. p. 302sq.
- ٣ - وهو اعتقاد يسقط فيه الأستاذ الكبير الدكتور عادل فاخوري. مرجع آنف، ص ٢٩.
- ٤ - ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، بيروت، ١٩٧٥م، ج ٢، ص ١٢٦.
- ٥ - انظر: ١/ ص ٤٢، ٥/ ص ١٦، «مراتب العلوم». ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس، القاهرة، (د.ت). ص ٦٠. و«الحل»، نشر أحمد شاكر. بيروت (د.ت). ١/ ص ٣٦-٣٧.
- ٦ - ابن حزم، «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل»، دمشق، ١٩٥٩م، ص ٤٩.
- ٧ - «التقريب لحد المنطق»، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، بينت ١٩٥٩م.
- ٨ - ابن حزم، «ملخص إبطال القياس»، ص ٥.
- ٩ - ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ص ١٠٦.
- ١٠ - انظر ابن خلدون، «المقدمة»، القاهرة (د.ت). ص ٤٦٣-٤٦٧.
- ١١ - لويس غارودي وج. قنواطي، «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية». ترجمة فريد جبر وصبحي الصالح. الجزء الأول، بيروت، ١٩٦٧م، ص ٢٨، ٣٢، ١٢٨، ١٣٥.
- ١٢ - محمد عابد الجابري، «نحن والتراث»، ط ٢، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٣٢٢.
- ١٣ - L. Massignon. La Passion d'al-Hallaj, martyr de l'Islam. Paris, 1921, T.2. p. 560 sq.
- ١٤ - انظر الإمام الجويني. «البرهان في أصول الفقه»، ج ٢، تحقيق عبدالعظيم الديب، ط ١، قطر، ١٣٩٩هـ.
- ١٥ - I. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe. Paris, 1969, p.254.

- ١٤ - أبو حامد الغزالي، «المستصفى»، نشر أبو العلا، القاهرة، ١٩٧١م، ص ٤٩.
- ١٥ - الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، القاهرة، ١٣٢١هـ، ص ٣.
- ١٦ - «معيار العلم»، القاهرة، ١٣٤٦هـ، ص ٢٦.
- ١٧ - الغزالي، «معيار العلم»، ص ١٠٣.
- ١٨ - المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- ١٩ - الغزالي، «المستصفى»، ص ٨٥ وما يليها.
- ٢٠ - الغزالي، «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، تحقيق حمد الكبيسي، بغداد، ١٩٧١م.
- ٢١ - المصدر نفسه، ص ٨، ٩.
- ٢٢ - المصدر نفسه، ص ١٨، ١٩.
- ٢٣ - المصدر نفسه، ص ١٩.
- ٢٤ - انظر ص ٢٤، ٢٧، ١١٠، ١٤٢، ٢١٧.
- ٢٥ - المصدر نفسه، ص ٣٥٥، ٣٥٦.
- ٢٦ - المصدر نفسه، ص ٤٣٥، ٤٥١.
- ٢٧ - الغزالي، «القسطاس المستقيم»، ضمن القصور العوالي في رسائل الإمام الغزالي، جمع: محمد أبو العلا، القاهرة، ١٩٧١م.
- و R. Brunschwig, Pour ou contre la logique, op. cit., p. 319-320.
- ٢٨ - ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، نشر إحسان عباس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٠٢.

