آليات القراءة في العقل الأصولي

مختار درقاوي.

أستاذ بجامعة حسيبة بن بو علي –الشلف–
رقم الهاتف:0553097258

ملخص البحث:

يعدّ أصول الفقه حقلا خصبا من حقول المعرفة اللّسانية الإسلامية وأداة تشريعية للعقل، ليس العقل الفقهي فحسب، بل العقل العربي ذاته،كما أنّه منهج ونظام معرفي متكامل أخرجه المنظر العربي للناس،والمتأمل في مباحث وحيثيات هذا العلم يجد آليات مستجدة ومكرّرة لقراءة النّص، سنحاول استحضارها والتحدث عنها بضرب من الكلام،مؤكّدين أنّ هذه الآليات ليست منهجا لقراءة النص الديني فقط ،وإنّما هي منهج لقراءة كلّ المشارب المعرفية التي يصحّ أن تسمى نصّا.

وأهم هذه الآليات:

- آلية الدلالة.
- آلية التأويل.
- آلية قياس الغائب على الشاهد.
- آلية المنطق.

آليات القراءة في العقل الأصولي

إن المعارف الأصولية في التراث العربي أغزر و أخصب و أرحب، ذلك لأنها تكشف لنا عن جوانب غامضة في النص وتقعد لنا آليات لفهم الخطاب، وبعبارة أخرى ترسم لنا واقعا وحاضرا يحمل في باطنه قدرا من ذلك الموروث الثري والخصب، الذي لا يحيل إلى إبداع ذهن عابث، وإنما يحيل إلى أشكال الوجود الفعلي المرتبط بالابتكار العقلي المطعم بالوزاع الديني.

وعلى ذلك فإن صورة الواقع المعطاة هي صورة تمت بصلة لخزان فكري مؤصل سلفا، فالاعتزاز بالعقل وتجاسر الإنسان على إخضاع الإدراكات المعرفية لمعايير العقل هو تحول حاسم، فلقد أخذ الأصولي على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلي بتشكليه لقواطع عقلية تتماشى والمرجعية السائدة.

ورغم ما يتصف به العقل الأصولي من شمولية الطرح وتحديد المفاهيم والمناهج فهو يظل يفتقد إلى التعميم من حيث التطبيق، فهناك عدم كتراث عيني بتطبيقه على النصوص الأخرى أو المشارب المعرفية التي يصح أن تسمى نصا كما يفتقد إلى المزاوجة من حيث التحليل بينه وبين الدرس الآني؛ لأن المفهوم العام في إنتاج المعرفة قائم على الدراسة العلمية الرصينة والموضوعية للنص من منطلق أو منظور آني .

في رحاب هذه الحتمية المنهجية، سنتحدث عن نظريات وآليات القراءة في العقل الأصولي والتي يمكن حصرها على وجه العموم لا التفصيل في الآتي:

- النظرية الدلالية: نستحضر منها ثلاث آليات:
- آلية العموم والخصوص.
- آلية الوضوح والغموض.
- آلية السياق.
- النظرية التأويلية: رغم أن التأويل يشكل أجد دعائم دلالة الغموض إلا أن الجدل الحجاجي الذي عرفه يفرض علينا إفراده كآلية تنضيريةفي قراءة وفهم النص.
- نظرية قياس الغائب على الشاهد.
- النظرية المنطقية.

النظرية الدلالية:

الفقيه لكي يدرك المفهوم عن طريق النظر في النصوص يلزمه طرقا للقراءة الاستنباطية فجاء الأصولي ورسم مناهجا لتلك الطرق ليسير عليها الفقيه ويتنى عليها أحكامه وفتاويه فالعلاقة إذن بين الفقه وأصول الفقه هي العلاقة نفسها الكائنة بين العلم ونظرية العلم نفسه.

وهذه الطرق في نظر الأصوليين تنقسم إلى قسمين: طرق معنوية وطرق لفظية ،أما الطرق المعنوية فقوامها الاستدلال الغير نصي كالقياس والاستحسان والمصالح والذرائع وغير ذلك،[1] و أما الطرق اللفظية فهي في نظر أبي حامد الغزالي أربعة طرق لأن " الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بمفهومها، أو اقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها"[2].

فدلالة اللفظ من حيث الصيغة والمنظوم تتعلق بالنظر في صيغة الأمر والعموم والخصوص والظاهر والمؤول...،والدلالة من حيث الفحوى والمفهوم تشمل كتاب المفهوم ودليل الخطاب، وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضاؤه فتتضمن جملة من إشارات الألفاظ، وأما الدلالة من بحث معقول اللفظ فلها علاقة بالطرق المعنوية.

إذن قيمة الدرس الدلالي الأصولي تكمن في هذا الجانب التوظيفي؛لأن تناول الأصوليين للمباحث اللغوية السالفة يعد تفاعلا واقعيا محركا باهتمام تنظيري يسعى إلى تقنين وإرساء دعائم استفادت الدلالة الشرعية من النص، وقد ذهب ابن تيمية إلى تأكيد هذه الحتمية بجعله الحد اللفظي السبيل الموصل لفهم العلوم " فالحدود اللفظية هي التي يحتاج إليها في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب بل في جميع أنواع المخاطبات"[3] ، والحاجة إلى معرفة هذه الحدود اللفظية " ماسة لكل أمة، وفي كل لغة فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو النطق الذي لا بد منه"[4].

وهذا البناء الدلالي المعول عليه في قراءة النص و إن كان أصولي التأسيس فهو يعد تقعيدا لغويا يعتمد عليه الأصولي، " لتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقية والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحذف والإضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء وغيره، مما لا يعرف في غير علم العربية" [5] .

فالنظرية الدلالية تنضوي تحتها مجموعة من الأنساق والآليات التي أضحت تشكل منهجا لقراءة النص ولعل أبرزها الآتي:

آلية العموم و الخصوص:

تعد آلية العموم والخصوص من المباحث اللفظية الهامة التي اعتنى بها الأصوليون وسبب ذلك راجع إلى أن الكتاب تضمن قواعد كلية عامة على الأكثر و أحكام لا تتغير بتغير الأزمة ثم جاء في الكتاب نسفه وفي السنة قرائن لتبين الكتاب وشرحه في أحكام جزئية خاصة غالبا.

بيد أن تجاوز السبب الخاص في دلالة النص إلى مستوى العموم لا بد أن يستند إلى دوال في النص ذاته [6] تسمح بهذا التجاوز والانتقال، مع العلم أن هذه الدوال لا تخرج في نطاقها الشمولي عن اللغة ذاتها، انطلاقا من كون هذه الأخيرة " تعبر عن الواقع تعبيرا رمزيا؛ لأن الوجود الفيزيقي للأشياء يتحول في اللغة إلى رموز صوتية وهذا التحول لا يتم إلا عبر المرور من الوجود المادي إلى الوجود الذهني في المفاهيم والتصورات المشتركة".[7]

والدال العام هو واحد من هذه الآليات المرتكز عليها في القراءة، ويراد به اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا [8] ،مثل الرجال والمشركين ونظائرهم أي إنه شامل للأفراد

والأعداد وهو بذلك ينطلق من الماصدق [9] والنظرة الشمولية، ويتخذ السمة الاسمية طابعا، وهم لم يختلف في الأصول عنه في المنطق لكون العام لفظ كلي وليس معنى محسوسا في الأعيان، لأن المعاني العربية بمجملها هي المفردات المشخصة وتجريدها وجمعها كليا يكون عبر اللفظ واللغة.[10]

وقد صرح بذلك الغزالي في مجمل حديثة عن لفظ رجل الذي له في نظره " وجودا في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد و إما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية، وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة يسمى عاما باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة ،و أما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كليا من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل" [11] وأما الخاص فقد أراد به الآمدي شيئين [12]:

- الأول: أن الخاص هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه.
- الثاني: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه، وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة والخاص من حيث الإطلاق والنسبة نوعان:
  - خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام
  - خاص بالنسبة كلفظ الحيوان عام بالنسبة إلى ما تحته من الإنسان والفرس، وخاص بالنسبة إلى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم.

و أما الخاص باعتبار الدلالة فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- الدال بالجنس: هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد أريد به خصوص الجنس نحو إنسان خاص من بين سائر الأجناس.
- الدال بالنوع: هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد أريد به خصوص النوع نحو رجل.
- الدال بالعين: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد أريد به خصوص العين نحو زيد وعمرو.

وهذا التقسيم يستند في حقيقته على الماصدق الذي يرى الأشياء من المنظار الشمولي، لمنعه دخول بعض الأفراد في العموم من أجل إفادة الخصوص وهو يختلف في العلاقة المنطقية عن الاستثناء والنسخ فهذا الأخير يعتبر رافعا لما دخل تحت اللفظ في حين أن الاستثناء يدخل على الكلام ويمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخله لولاه.

والخاص باعتبار صيغته التي ورد بها قد يجيء في كلام الشارع على صيغة الأمر بالفعل، وقد يأتي على صيغة النهي عنه، كما يأتي تارة مطلقا عن القيود وتارة مقيدا إلى غير ذلك، فإن كل واحد من هذه الأنواع يدل على شيء واحد، فدلالة الأمر طلب الفعل ودلالة النهي الكف والامتناع، ودلالة المطلق إفادة معناه المتحقق في فرد واحد غير معين.[13]

آلية الغموض والوضوح:

إن المتتبع للدرس الأصولي ليلفي في مناقشات الأصوليين لظاهرة المنطوق اللفظي والمفهوم الذهني الناتج عنه، علاقة تكاد تتبلور كمفهوم للنص يقرن بينها وبين الوضوح حيث يصبح النص باعتباره تركيبا لغويا حقلا يتطابق فيه تطابقا تاما وآكد مع المفهوم.

غير أن ما يلاحظ على هذه العملية التحاورية هو استشعار وإدراك الأصولي أن النصوص التي ينطبق عليها هذا المفهوم هي نصوص نادرة وغير متأتية بحكم الطبيعة الرمزية للغة، التي ترتكز على آليتي التجريد والتعميم، وعلى هذا فإن تقسيم التركيب اللغوي يستند على أنماط مشكلة وفق آليات تجسد العلاقة بين المنطوق اللفظي والمفهوم الذهني [14].

وقد استقرأنا هذه الرابطة من جانبها التلفظي ووجدناها دائرة بين الغموض والوضوح فقد عد كل من المجمل والمؤول والمتشابه من الأنساق الدالة على الغموض، في حين إن النص بمفهومه الأصولي والظاهر والمبين والمحكم هي أنساق دالة على الوضوح.

ومن تم أدركنا بأن آلية الوضوح والغموض هي آلية تعكس – في الحقيقة– إحساس الأصوليين أن النظرية الدلالية ليست مجرد مطية قاصرة على قراءة جاب معين من العلوم بل هي مطية لقراءة جميع العلوم القائمة على فهم ودراسة النص.

فالإحساس وإدراك الدراسين الأقدمين لثنائية الوضوح والغموض " كان دعما قويا لحصر المجال الإدراكي للحدث الدلالي في كل مستوياته الظاهرة والباطنة وهو الأمر الذي أدى إلى آليات كافية لتغطية جميع أنماط التلقي سواء كان ذلك بالوقوف على الظاهرة بآلية التفسير أم الوقوف على الخفي بآلية التأويل". [15]

وهذا التقسيم الدلالي الممثل في آلية الوضوح والغموض لا يعد تقسيما اعتباطيا بل هو تقسيم ينبئ عن خصوصية ذاتية وعقلية واعية، أطرتها المرجعية النقلية المتمثلة في النص التشريعي والمرجعية العقلية المتمثلة في المنطق الأرسطي.

فالتدرج من الوضوح إلى الغموض هو الأساس المعتمد عليه في إدراك المعنى، فالنص باعتباره أنه الواضح وضوحا تاما لاحتماله معنى واحدا يقابله في الاتجاه المغاير المجمل الذي يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح أحدهما عن الآخر، في حين أن الظاهر من منظور أنه أقرب الدوال إلى النص لكون المعنى الراجح فيه هوالمعنى القريب يقابله في المنحى الآخر المؤول الذي مدلوله يدنو من مفهوم المجمل من منطلق أن المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد.

ومن هنا يتبدى لنا أن القطبين الدلاليين المتمثلين في الوضوح والغموض هما قطبان يندرج تحت بنيتها التركيبية مفهومي النص والمجمل، واللذان بدورهما يندرج تحت نسقهما البنائي ملفوظين اثنين هما: الدال الظاهر والدال المؤول ليتوسط في الأخير كل من المحكم ثنائية " النص الظاهر" والمتشابه ثنائية " المجمل المؤول" .

آلية السياق:

يؤكد الدرس المعرفي الآني– السيميائي واللسانيوالدلالي– أن علاقة ما قد تكون عديمة المعنى أو فقيرة إذا ما اعتبرت بمفردها أي

منعزلة عن شبكة العلاقات المحيطة بها أو عن مقام تلعب فيه دورا من الأدوار، فإذا ما تم ربط العلامة في علاقة مع علامات أخرى فإنها تصبح ثرية بالمعاني وقابلة إلى أن تؤول، وقد تضفي العلامة المنعزلة إلى العديد من الاستنتاجات إلا أن فضاء تأويلها يضيف دائما أكثر إذا ما أضيفت إليها علامات أخرى تقيم معها تعالقا متماسكا[16].

هذه النظرة الإدراكية لفاعلية السياق نلمسها في الدرس الأصولي من حيث الجانب التنظيري ومن حيث الجانب التطبيقي، فآلية السياق تعد من بين آليات القراءة، وتعتبر "حجر الأساس في علم المعنى" تناولها أهل التفسير والفقه على مختلف اتجاهاتهم.

وأهمية السياق في العقل الأصولي تكمن في أنّه "يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى "ذق إنّك أنت العزيز الكريم"[17]. كيف تجد سياقه يدّل على أنّه الدليل الحقير"[18]. ولعل الأمثلة الآتية توضح لنا دور وفاعلية السياق في قراءة النص.

- النكرة في سياق النفي تعمّ مستفاد من قوله: " ولا يظلم ربّك أحدا"[19].
- النكرة في سياق الاستفهام تعمّ مستفاد من قوله: " هل تعلم له سميّا[20].
- النكرة في سياق الشرط تعمّ مستفاد من قوله:» فإما ترينّ من البشر أحدّا»[21].
- النكرة في سياق النهي تعمّ مستفاد من قوله: «ولا يلتفت منكم أحد»[22].

النظرية التأويلية:

يعدّ التأويل منهجا مهما من مناهج القراءة الفاعلة للنص، فأصحاب التشريع يعوّلون عليه في تناولهم للنصوص الدينية وإستنباط الأحكام منها، فأصحاب الفرق الدينية يلجأون إلى التأويل لنصرة مذاهبهم واتجاهاتهم العقدية والسياسة،والمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية، والصوفية والباطنية ينظرون إلى نصوص القرآن فيؤولوها تأويلا يساير حالاتهم وتعاليمهم، والفلاسفة يعتمدون عليه في صرف ظاهر الشرع إلى ما يوافق العقل إذا تعارض مع ذلك الظاهر في مجال التوفيق الذي يوفقون به بين الحكمة والشريعة[23].

وفيما يخص نشأة التأويل كآلية للقراءة في العالم الإسلامي لم يستطيع أحد من الباحثين أن يحدده بدقة، يقول على سامي النشار: «إنّ بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليلة للغاية، وحتى هذه الأخبار قد نقلت إلينا من أعداء التأويل فوصلت مشوهة ناقصة، وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة وأن أصحابه استحدثوا جوهر فكرتهم من مؤثرات بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه»[24] ،ويرفض الأستاذ علي سامي النشار هذه الفكرة ويؤكد أن التأويل نشأ في بيئة إسلامية خالصة[25]، ولعل ما يؤكد ما ذهب إليه الدكتور سامي النشار أقوال العلماء الآتية أسماؤهم:

- الماتريدي (ت 333هـ) يعد تعريفه للتأويل من أقدم التعريفات التي وصلت إلينا، فقد حدّه بأنّه « ترجيح أحد المحتملات دون القطع»[26].
- ابن حزم الأندلسي (ت456) يقول: «التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنّه باطل»[27].
- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) عرّف التأويل بأنه عبارة عن « احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[28].
- ابن رشد (ت 595هـ) تعريفه للتأويل مماثل لتعريف أبي حامد الغزالي غير أنّ هناك ميزة يتسم بها وهي الاحتواء الدلالي للمفهوم، يقول: «التأويل إخراج ذلك اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهة أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[29].

التأويل في الموروث العربي إجمالا وفي الدرس الآني يشكل آلية مهمة لقراءة النص، فهو يعمل على تحديد العلاقة بين اللفظ ومعناه الباطن أو معناه البعيد ... وإعمال التأويل في التوصل إلى باطن اللفظ إعمالا صحيحا يحقق وضوحا للرؤية في جانب الدلالة[30].

نظرية قياس الغائب على الشاهد:

آلية قياس الغائب على الشاهد في الدرس الأصولي يراد بها قياس الحالات الطارئة الجديدة على الحالات التي نزلت بصددها أحكام قرآنية أو نظمتها أحاديث نبوية؛ بمعنى أن النص دائما حاضر، غير أن حضوره لا بد أن يستند على القراءة الفاعلة، وهذه القراءة تسعفنا في تفسير المستجد على مبدأ القياس العقلي، الذي عدّ « الصورة العقلانية المثلى التي مرّ بها الفقه»[31].

وما يسم هذه الآلية أنّ المماثلة هي الوسيلة العقلية المطلوبة في القراءة الاجتهادية، وما يميزها أيضا أنّ مفهومها في الدرس الأصولي هو نفسه مفهوم المماثلة في التصور الأرسطي من حيث تقسيم قياس الشبه إلى قياس من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأدنى، يقول حسن عبد الحميد الرحمن: «اكتسبت نظرية قياس للشبه في النظام الفقهي الإسلامي بنية نظرية قياس الشبه التي عالجها أرسطو في كتاب الطوبيقا، والتي وردت متسلسلة في أكثر من موضع على النحو الآتي: قياس من الأعلى، وقياس من الأدنى، ثم قياس الشبه الذي غالبا ما استدل به أرسطو قياس المساواة»[32].

وأمثلة قياس الغائب على الشاهد كثيرة ،نذكر منها ما رواه النسائي: «قال رجل يانبي الله: إنّ أبي مات ولم يحج أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى»[33].

وفي هذا النص قياس لدين الله على دين العباد في وجوب القضاء، فكما يجب قضاء الدين الخاص بالعبد من الغير ويكون مجزءا، فكذلك يقضى دين الله من الغير ويكون مجزءا.

النظرية المنطقية:

لقد كان العمل الأصولي في بدايته الأولى يغازل نفسه ويعدّد إنجازاته عند انغلاقه على نفسه طيلة سنين من الزمن، واكتفى بإعادة إنتاج وتحليل ما دوّن بادءا، إلى أن أعلن ابن حزم الأندلسي وأبو حامد الغزالي وفخر الدين الرّازي حتمية المنطق وحضوره الفعلي في العلوم عامة.

إلاّ أنّ هذا المنطق الذي وظّفه الأصوليون هو في الحقيقة منهج من مناهج البحث العلمي وضعوه « ليسيروا عليه في أبحاثهم وكانت أميز صفاته أنه يخلو من مباحث الميتافيزيقيا أو من الصفة الميتافيزيقية– تلك الصفة التي جعلت المنطق الأرسطو طاليسي كأنّه علم الفكر الضروري من حيث هو متطابق مع الموجود ... أوكما يدعيه الهجليون علم الفكرة المجردة ... وخلوه من الناحية الميتافيزقية جعله منطقا عمليا أو بمعنى أدق منطقا يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية»[34]. حتى ذهب أبو حامد الغزالي إلى أنّ المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية العقلية منها والفقهية « فإنّ سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه بل في مآخذ المقدمات فقط»[35]، أي إن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة، ولكن الخلاف من حيث المادة فقط، ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية، عقلية كانت أو فقهية، أمّا عن فائدة المنطق فهي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى مراتب السعادة[36].

كما يشير أبو حامد إلى أن هناك من قد سينكر عليه تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، يقول: «لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه في طعنه وإزرائه وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل، وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه، لو كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلاّ النجر وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشد ألا يضرب له المثل إلاّ من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله»[37].

وقد سبق ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) أبى حامد الغزالي (ت505 هـ) في فاعلية المنطق باعتباره التمثل الآخر للعقل أو احتواء العقل إياه، وجعل الناس فيه أربعة أصناف الثلاثة الأولى منها خطأ بشيع وجور شنيع، والرابع حق مهجور، وهي كالأتي[38]:

1. الصنف الأوّل: أناس حكموا على كتب أرسطو طاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد،دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة.
2. الصنف الثاني: قوم يعدون هذه الكتب هذيانا من المنطق وهذرا للقول.
3. الصنف الثالث: قوم قرأوا المنطق الأرسطي بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع وقبلوا قول الجهال.
4. الصنف الرابع: أناس نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها.

1) ينظر أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي (د ت ط)، ص 107.
2) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت (د ت ط)، ج1 ص9.
3) الرد على المنطقيين، ابن تيمية الحراني، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1993، ج1 ص 71.
4) المصدر نفسه، ج1 ص73.
5) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط2، سنة 1402 هـ، ج1 ص 8.
6) ينظر مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط ح سنة 1994، ص 197–196.
7) المصدر نفسه، ص197.
8) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ج2 ص 32 .مع العلم أن الآمدي ينقد هذا التعريف في كتابه الإحكام ج2 ص 195.
9) الماصدق:
10) ينظر المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، د.ر فيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط1، سنة 1989، ص277–276.
11) المستصفى من علم الأصول ،أبو حامد الغزالي، ج 2 ص 35.
12) ينظر الإحكام، الآمدي، ج 2ص 197.
13) ينظر أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، سنة 1406هـ، ج 1 ص 376.
14) ينظر مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص 179.
15) العلامة في التراث اللساني العربي، أحمد حساني، رسالة دكتوراه (مخطوط)، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران 1997–1996، ص297–296.
16) ينظر السيمياء وفلسفة اللغة، امبرتو إيكو،تر صمغي،ص15–14
17) سورة الآية
18) بدائع الفوائد، ابن قيّم الجوزية، ضبط وتخريج أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1414هـ، ص217.
19) سورة الكهف الآية 49.
20) سورة مريم الآية 65.
21) سورة مريم الآية 26.
22) سورة هود الآية 81.

23) ينظر التأويل بين فخر الدين الرّازي وابن تيمية، دراسة مقارنة في الصفات الإلهية، د. رمضان علي حسن القرنشاوي، مؤسسة الوارق، عمان،سنة 2003، ص18.

24) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، سنة 1966، ج1 ص328-329.

25) ينظر المصدر نفسه، ص329.

26) الإتقان في علوم القرآن السيوطي، مطبعة الحلبي، القاهرة سنة 1935، ج 2 ص 173.

27) الأحكام في أصول للأحكام، ابن حزم الأندلسي، الخانجي، القاهرة، ج1 ص42.

28) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ج1 ص387.

29) فصل المقال، ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط 2، سنة 1983، ص32.

30) ينظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة،السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الإسكندرية، (د ت ط)، ص155.

31) المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي -المنهج في النسق الفقهي الإسلامي-، د حسن عبد الحميد الرحمن، حوليات كلية الآداب الحولية الثامنة، 1407هـ-1987، جامعة الكويت، ص38.

32) المصدر نفسه، ص 41.

33) سنن النسائي ج2، ص4.

34) مناهج البحث عندي مفكر الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، على سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1404هـ، ص100.

35) معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي،دار الأندلس،بيروت،لبنان،ص26.

36) ينظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص101-100.

37) ينظر معيار العلم، أبو حامد الغزالي، ص27.

38) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص7-6 .