منطق ابن حزم وصلته بعلوم الشريعة

The logic of Ibn hazm and its relation to the religious sciences

أحمد سليماني *

جامعة أكلي محند ولحاج البويرة، الجزائر

a.slimani@univ-bouira.dz

تاريخ الاستلام: 2022/08/18 تاريخ القبول 2022/09/30 تاريخ النشر 2022/10/13

ملخص:

أثار دخول المنطق اليوناني الى الثقافة الاسلامية جدلا واسعا وتباينت مواقف مفكري الاسلام من الرفض المتشدد القائم على التحريم إلى الرفض الواعي القائم على النقد العلمي له، إلى القبول والتأييد القائم على الجمع والتوفيق بينه وبين علوم الشريعة. وفي ضوء هذا التصنيف اخترنا دراسة موقف ابن حزم من المنطق باحثين عما إذا كانت نظرته إليه تنسجم وتتلاءم مع مذهبه العقائدي.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم؛ منطق؛ أصول الفقه؛ قياس منطقي؛ قياس أصولي

Abstract:

The entry of the Geek logic into Islamic culture aroused wide controversy, and the positions of Islamic thinkers varied from a strict rejection based on prohibition to a conscious rejection based on scientific criticism of it at the time. acceptance and existing support to reconcile it with religious sciences .That's why we have chosen Ibn Hazm's position on logic as a subject of study and analysis, seeking whether his vision of it was coherent and compatible with his creed doctrine.

***Keywords**:* Ibn Hazm; Logic; jurisprudence; Syllogism; Jurisprudential analogy

---

* المؤلف المرسل

مقدمة:

شهد الفكر الإسلامي اختلافا في المواقف وتباينا في الآراء كلما تعلق الأمر بالمنطق اليوناني وعلاقته بالشريعة. ذلك لأن مفكري الإسلام–على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم كان لهم موقف إزاء المنطق سواء أكانوا من الفلاسفة المشائين أو من المتكلمين أو من الفقهاء، إذ تختلف نظرة هؤلاء جميعا من الرفض المتشدد القائم على التحريم إلى الرفض الواعي القائم على النقد العلمي له إلى القبول والتأييد القائم على الجمع والتوفيق بينه وبين الشريعة.

ولهذا اخترنا الإمام ابن حزم الظاهري واتخذنا موقفه من المنطق موضوعا للدراسة والتحليل باحثين عما إذا كانت نظرته إليه تنسجم وتتلاءم مع المذهب الذي ينتمي إليه وهو المذهب الظاهري الذي لا يقر إلا بظاهر النصوص الدينية دونما قياس أو تعليل. والظاهرية هي فرقة تنسب إلى فقهاء السنة القائلين بالظاهر، أتباع أبي سليمان داود بن خلف الظاهري ...أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سواه من الرأي والقياس.[1] ويحدثنا ابن خلدون عن أهل الظاهر أنهم " جعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص".[2] وبهذا نشأت الظاهرية لتقاوم الاتجاه القياسي ولتقول على لسان ابن حزم "إن القياس كله باطل"[3].

ومع ذلك كان ابن حزم من أشهر المدافعين عن المنطق ومن أكبر المروجين له بل يعد من الأوائل الذين دعوا إلى مزج المنطق بالشريعة ودمجه في علومها. وهنا تكمن إشكالية هذه الدراسة إذ كيف يمكن لنا الجمع بين اتجاه ابن حزم المناوئ للقياس والتعليل ودفاعه عن المنطق ودمجه بالشريعة، والمنطق يقوم أساسا على القياس والتعليل الذي هو منوط بالحد الأوسط الذي يعد علة النتيجة؟ وإذا كان المنطق اليوناني يرتبط ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا اليونانية فهل انتبه ابن حزم لهذا الأمر؟ وإذا كان كذلك فمعنى أنه انتقد المنطق

اليوناني في بعض أصوله على الأقل، فما أساس هذا النقد؟ وبماذا نفسر مخالفته لبعض جوانب المنطق اليوناني؟

-المبحث الأول: موقف مفكري الإسلام من منطق اليونان:

عندما نقلت علوم الفلسفة اليونانية –بما فيها علم المنطق–إلى الثقافة العربية الإسلامية، تحفظ المسلمون منها في بادئ الأمر ذلك لأنها علوم " أجنبية فيها أراء لتفكير آخر غير التفكير العربي، ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خاص قد لا يتوفر في البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابعي التفكير"[(4)]. لكن سرعان ما تعددت الآراء واختلفت المواقف تجاه المنطق اليوناني، ويمكن تلخيصها في ثلاثة مواقف أساسية وهي:

المطلب الأول: موقف المشائين:

قبل المشاؤون الإسلاميون المنطق اليوناني بوصفه وحدة فكرية كاملة لا يشوبها الخطأ والغلط، مما يعني أن المنطق عندهم قانون عاصم، يعصم صاحبه من الزلل والخطأ أثناء التفكير، وهذا هو رأي الكثير من فلاسفة الإسلام الخلص كالفارابي وابن سينا الذي صرح بأن " المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره".[(5)]كما لم تغب عن هؤلاء المشائين مسألة ارتباط المنطق بالإلهيات أو الميتافيزيقا، إذ حاولوا بذلك فصلها عنه، معتبرين المنطق صناعة قائمة بذاتها، وفي هذا يقول الفارابي: "ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة (المنطق) أنها جزء من صناعة الفلسفة ولكنها صناعة قائمة بنفسها".[(6)]ومع ذلك اعتبر الفارابي في مواضع أخرى أن المنطق جزء من الفلسفة، مما يجعلنا لا نستطيع أن نحدد فكرة ثابتة له عن طبيعة المنطق.[(7)]والمشاؤون عموما لم يحيدوا عن منطق أرسطو، بل أيدوه وشرحوه وطوروه معتبرين "أن التراث المنطقي كله وحدة واحدة نادرة المثال لأرسطو".[(8)]

المطلب الثاني: موقف الأصوليين الأوائل

لم يقبل الأصوليون والمتكلمون الأوائل المنطق اليوناني على الإطلاق، ورفضوه جملة وتفصيلا، ذلك لان المنطق اليوناني " مرتبط باللغة التي وضع بها وهي اليونانية ،ومن ثم فهو مما لا يتفق واللغة العربية التي هي لغة القرآن"[9]، ويعد الإمام الشافعي من الأصوليين الأوائل الذين انتبهوا إلى هذه المسألة حيث عبر عنها بقوله:"وما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس"[10]،مما يعني أن أصحاب هذا الموقف كانوا على دراية بمسألة ارتباط المنطق باللغة، فباختلاف اللغة العربية عن اليونانية يختلف الفكر الإسلامي عن اليوناني، وبهذا فلا حاجة للمسلمين بمنطق اليونان الذي لا تنطبق مقولاته على الفكر الإسلامي.

وجدير بالذكر أن علماء الأصول الأوائل حاولوا إقامة منطق مخالف للمنطق اليوناني وفي هذا يفيدنا الدكتور علي سامي النشار بقوله:" إذا كان المتكلمون هاجموا المنطق الأرسطوطاليسي وخرجوا في أبحاثهم عن قواعده، فلا شك وقد كانت لهم فلسفة خاصة أن يكون لهم منطق خاص يخالف منطق أرسطو".[11] والى جانب هؤلاء الأصوليين نجد الإمام ابن تيمية وهو من السلفيين أكبر ناقد للمنطق الأرسطي، حيث نقده نقدا شاملا خصه بالتأليف، إذ عاش في عصر ازدهرت فيه الدراسات المنطقية وصار المنطق منهجا لعلوم الشريعة، ولم يتردد ابن تيمية في الرد على المنطقيين ومهاجمتهم مدافعا بذلك عن المنطق الأصولي، أما منطق اليونان فهو غير صالح في نظره و" لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد".[12]

المطلب الثالث: موقف الأصوليين الأواخر

اتخذ أصحابه موقفا وسطا، إذ لم يرفضوا كل المنطق اليوناني، كما لم يقبلوه على علاته، وهذا ما عبر عنه الأصوليون والمتكلمون المتأخرون الذين رفضوا من المنطق الأساس الأنطولوجي الذي شيد عليه، والمتمثل في الإلهيات اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية، بمعنى أنهم فصلوا المنطق عن الفلسفة وأبقوا على صورته وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في

قوله:" وانتشرت...علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة كما يسبر من سواها". (13)

وهذا ما يدل على أن أصحاب هذا الموقف، كانوا على وعي بمسألة تعلق المنطق بالميتافيزيقا، وهذا ما حدا بهم إلى أن يرفضوا من المنطق كل "ما يتعلق بمادته أو بماورائيته، مبقين فقط على صورته المتمثلة في الفائدة التي يمكن أن يقدمها الفكر في ترتيب الأدلة"(14)، وهذا عين ما قام به الإمام أبو حامد الغزالي الذي عده كثير من الدارسين المازج الحقيقي للمنطق اليوناني بالدراسات الإسلامية، فابن خلدون يعده "أول من كتب في الكلام على هذا المنحى"(15)، ومعروف عن الغزالي أنه من أشهر نقاد الفلسفة، إلا أنه استثنى المنطق من النقد، بل جعل من معرفة المنطق شرطا من شروط الاجتهاد، ومن لم يحط به علما "لا ثقة بعلومه أصلا"(16). ومع الغزالي صار المنطق مقبولا بعد أن كان عند المتقدمين من الأصوليين مذموما.

المبحث الثاني: ابن حزم والمنطق

المطلب الأول: طبيعة المنطق عند ابن جزم

يذهب بعض مؤرخي المنطق في الإسلام إلى أن ابن حزم لم يفهم المنطق الأرسطي، فهذا صاعد الأندلسي يحدثنا قائلا عنه " أنه أقبل على قراءة العلوم وتقييد الآراء والسنن فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه كتاب التقريب لحدود المنطق، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطو طاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط". (17) وفي هذا النص اتهام صريح بأن ابن حزم أساء فهم منطق أرسطو فكانت محاولة خروجه عنه محاولة متعثرة، فهل أخطأ فعلا الفقيه الظاهري في فهم منطق أرسطو؟

كما عزا المستشرق الفرنسي روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez) مخالفة ابن حزم للمنطق في بعض جوانبه إلى تأثره بالرواقيين وهذا واضح في تقسيمه للكلم إلى اسم وفعل وحرف [(18)] وهذا الرأي نفسه يقول به المستشرق برانشفيك (Brunschvig)الذي لا يستبعد وجود تأثير رواقي على ابن حزم عند حديثه عن الرسم. [(19)]

تميز عصر ابن حزم بالهجوم على العلوم المنطقية -كما يقول -من طرف:" طوائف من الخاسرين كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن ...حدود المنطق منافية للشريعة، فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة"[(20)]. وبهذا يتبين أن ما حدا به للتأليف في المنطق هو رفع الظنون الفاسدة عنه، الأمر الذي أدى إلى نفور الناس منه، ومرد ذلك حسب ابن حزم يعود إلى " تعقيد الترجمة وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة "[(21)]، وبهذا لا يقع اللوم على المنطق وإنما على المترجمين الذين عقّدوا مسائله في حين كان عليهم العمل على تبسيطها وتيسيرها، ويجب ألا نلوم المنطق فهو " علم مستقر في كل ذي لب" وبالتالي يرى ابن حزم أن المنطق "علم مظلوم ونصر المظلوم فرض وأجر". [22]

ولا شك في أن المنطق الأرسطي والمشائي يهدف إلى دراسة المعقولات أي دراسة الفكر المجرد، فصناعة المنطق كما يقول الفارابي تهدف " إلى تعريف جميع الجهات، وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا –أي حكم كان–والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور"[(23)]. أما الأمر بالنسبة لابن حزم فمختلف، فهو يرى أن هدف المنطق هو " بيان جميع الموجودات على اختلاف وجودها وبيان معانيها التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء". [(24)]

وبهذا يتضح أن الغرض من المنطق عند ابن حزم هو معرفة كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها، وبالتالي يصبح المنطق مرتبطا باللغة ولهذا يرى أن "لا سبيل إلى معرفة حقائق

الأشياء إلا بتوسط اللفظ"[25]، فالحقيقة يتم الإعراب عنها بالألفاظ، و"معيارها بالنسبة إلى ابن حزم يكون داخل اللغة".[26] فالمسالة هنا ليست مسألة معقولات أو مجردات كي تكون هي موضوع علم المنطق، بل المسألة هي مسالة لغة وألفاظ، وبالتالي يمكن القول إن نظرة ابن حزم إلى المنطق تختلف عن نظرة المشائين إليه، ذلك لأن المنطق في نظر صاحب كتاب التقريب، ليس دراسة للمفاهيم والأفكار المجردة.

وبهذا يكون علم المنطق الذي وضعه أرسطو نابعا من اللغة التي فكّر بواسطتها أي اللغة اليونانية، وهذا ما أشار إليه ابن حزم بقوله:" إن (سلفا)من الحكماء (اليونان) جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء...إذ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى". [27] وبالتالي يصبح ما وضعه أرسطو من مفاهيم ومقولات في منطقه لا يعبر إلا عن اختياره هو، طبقا للغة التي فكر بواسطتها، وباختلاف اللغات يختلف الفكر أيضا وهذا ما عناه بقوله إن "الاختيار مختلف شتى". وبهذا يكون ابن حزم قد وعى مسألة ارتباط المنطق باللغة، فالمنطق اليوناني صاغه أرسطو انطلاقا من بيئته اليونانية فجاءت روحها منفوخة فيه، وحاول ابن حزم هو الآخر أن يصوغ المنطق انطلاقا من بيئته وبلغته التي يفكر بها.

يرى ابن حزم –بحكم نظرته إلى المنطق بموجب اللغة العربية– أن الحروف اليونانية مختلفة طبيعتها عن العربية، فمثلا نجده يتحدث عن أحرف السؤال : ما و أيّ قائلا:" إن اللغة العربية لم تكن العبارة فيها بأكثر مما ترى، على أن السؤال بـ: ما والسؤال بـ: أيّ قد يستويان في اللغة العربية، وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه، ويقعان بمعنى واحد، ومن أحكم اللاطينية (اللغة اللاتينية) عرف الفرق بين المعنيين".[28]وعن القضايا المهملة يقول ابن حزم: "ذكر الأوائل إن المهملات لا تنتج، وهذا في اللغة العربية لا يصح، وإنما حكى القوم على لغتهم"[29].وعندما يتحدث عن مقولة الزمان، نراه يقول:" إن العبارة في اللغة العربية عن الزمان المقيم والزمان المستقبل بلفظ واحد، وهو في اللغة

الأعجمية بصيغتين مختلفتين".[30] وبهذا يتضح مما سبق ذكره أن ابن حزم سعى فعلا إلى تبيئة المنطق وتعريبه، في حين كانت محاولة المترجمين ترجمة للنص دون المفاهيم، فهي ترجمة وليست تعريبا.[31]

وإذا كان المنطق التقليدي ينقسم إلى مبحثي التصورات والتصديقات، من حيث أن غاية التصور هي الحد وغاية التصديق القياس، ففيما خالف صاحب كتاب التقريب منطق أرسطو؟ هل كان ذلك في الحد أم في القياس؟ وإذا كان النقد قد انصب على الحدود ففيما يختلف عن علماء الأصول أو الأصوليين الذي خالفوا أيضا الحد الأرسطي وانتقدوه؟

المطلب الثاني: موقف ابن حزم من منطق الحدود (مشكلة التعريف)

التعريف عن أرسطو يفيد ماهية الشيء، وإذا كانت ماهية الشيء تتركب من الجنس والفصل النوعي، فإن التعريف يتركب منهما أيضا، ومعلوم أن التعريف الذي يبرز الماهية هو التعريف الحقيقي الذي لا يكون إلا بالحد التام أي بذكر الجنس القريب والفصل النوعي. والحد عند أرسطو "لا يقع إلا على الصورة النوعية أو الماهية"[32]. ولذلك قيل إن" الحد قول دال على ماهية الشيء"[33]، أي ما يميز الشيء عن غيره بذاتياته(الجنس القريب والفصل النوعي) كحد الإنسان بأنه حيوان ناطق. ومعرفة الشيء لا تكون إلا بمعرفة الجوهر الذي يدل عليه، وحقيقة الماهية عند أرسطو هي" الصورة أو الشكل الباطن غير المرئي في شيء ما...أي ما يجعل الشيء هو هو ...والصورة هي موضوع العلم".[34]

هذا عن التعريف بالحد، أما عن أنواع التعريف الأخرى كالتعريف بالرسم فقد رأى المشاؤون أنه دون مرتبة التعريف بالحد لأنه لا يبرز الماهية، ذلك لأن الرسم " مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية، فهو عبارة عما يميز الشيء تمييزا غير ذاتي ".[35]

والمشاؤون كما يقول عنهم ابن حزم: "قطعوا أن الرسم ليس مأخوذا من الأجناس والفصول، وإنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص" وهنا تظهر مخالفة ابن للمنطق المشائي إذ يرى في دعوى المشائين حول الحد والرسم دعوى متناقضة بينها فيما يلي:

"قالوا (المشاؤون): كل حد رسم، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض، أو أن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل. وأيضا قالوا: إن الرسم غير الحد، ثم قطعوا بأن الحد هو بعض الرسم، وهذا تناقض كما ترى". ذلك لأن ابن حزم لا يرى فرقا بين الحد والرسم، فالحد عنده "صفات ما متيقنة في الأشياء، ومتيقن عدمها في أشياء أخرى". فنحن هنا إزاء وصف يختص به الرسم، وبهذا فابن حزم لا يميز بين الحد والرسم لأن "كل واحد منهما صفات ما هو فيه"(36).

وبالتالي فهناك صفات وليست ماهيات، وبهذا يرفض ابن حزم أن يكون الحد مبرزا لماهية الشيء، بل هو أصلا لا يقر بوجود ماهية أو جوهر، فالجوهر في نظره هو "جرم الحجر والحائط"(37)،بمعنى أن الجوهر هو الجسم، وفي هذا نراه يؤكد " أن كل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد"(38).وجدير بالذكر أن ابن حزم لا يميز بين الجوهر الميتافيزيقي والجوهر المنطقي، ويعتبر الجوهر مادة أو جسما فقط، أما الجوهر بالمعنى الميتافيزيقي الذي يقول به أرسطو ،فابن حزم لا يقر بوجوده وهذا في قوله: "وأثبت غيرنا جوهرا ليس بجسم وهذا باطل".(39) ومادام الجوهر لا يكون إلا جسما، فقد بطل عنده أن يكون التعريف بالحد مبرزا للماهية، فلا وجود لماهية أو جوهر خفي غير مرئي.

وفي هذا أيضا إنكار من صاحب التقريب لوجود الكليات في الخارج "فالأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه، فهي الأجسام بعينها". (40) وهذه الكليات ما هي إلا أسماء فقط أي أنها "أسماء تعم جماعة الأشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها وفارقتها الأشخاص فيها"(41). وهنا نلمس نزعة اسمية واضحة عند ابن حزم. (42)

وابن حزم لا ينكر الحدود على الإطلاق بل ما ينكره هو الحد الأرسطي القائم على إبراز الماهية، ذلك لأن "التوصل إلى الماهية عند أرسطو من مقومات الفكر اليوناني النظري وأحد ركائز الروح اليونانية"[(43)]. ولما كان في نظر ابن حزم لا وجود لماهية يختص الحد بإظهارها، فلا مجال للحديث عن صورة تضاف إلى المادة فهذا ينطبق على الفكر اليوناني فقط، وهذا ما يذكره صاحب التقريب في معرض حديثه عن النوع حيث يقول:" سمى الأوائل(اليونان) النوع في بعض المواضع اسما آخر هو الصورة وأرى أن هذا إتباعا للغة اليونان، فربما كان هذا الاسم عندهم أعني الذي يترجم له في اللغة العربية بالصورة واقعا على النوع المطلق، ولا معنى أن نشتغل بهذا إذ لا فائدة منه"[(44)].

ولا شك في أن عمدة ابن حزم فيما يورده هي طبيعة اللغة العربية التي فكر بواسطتها، فأصبحت الكليات ما هي إلا أسماء وضعت "لا لشيء إلا ليفهم الناس مراد من كلمهم وخاطبهم".[(45)] أما الإنسان بوصفه مقولة كلية، فما هو إلا " أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر"، والكل " ليس هو شيئا غير تلك الأجزاء"[(46)].

وما يمكن ملاحظته هنا هو وجود تطابق تام بين ابن حزم وابن تيمية في مسألة الحد، ذلك لأن ابن تيمية يقر بأن " حقيقة الحد هي بيان مسمى الاسم فقط...وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود (صورة قائمة بذاتها)". [(47)] وهكذا يتفق مع ابن حزم في إبطال وجود ماهية أو صورة قائمة بذاتها، وهذا واضح في قوله:" زعم (أي أرسطو) أن المادة موجودة في الخارج غير الصورة المشهودة، وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الأشخاص المعينة، وهذا باطل"[(48)]. كما يتفق ابن تيمية أيضا مع ابن حزم في إنكار وجود الكلي في الخارج، ويرى " أن ما في الخارج ليس بكلي، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص"[(49)].

المطلب الثالث: موقفه من منطق التصديقات (القياس المنطقي)

يرفض ابن جزم استعمال كلمة القياس، ذلك لأن القياس ترجمة غير دقيقة للكلمة اليونانية "سلجوسموس"، فمعنى القياس في اللغة العربية –حسب ما يذكره الشوكاني هو " تقدير شيء على مثيل له شيء آخر وتسويته به، وهو مصدر قست الشيء وأقيسه قيسا وقياسا"[50]. أما كلمة سلجسموس فهي " لفظة يونانية مشتقة من "سلوجين" التي تعني في اليونانية الجمع". [51] وقد أدرك ابن حزم هذه المسألة حيث ذكر أن " الأوائل يسمّون القضيتين معا في اليونانية: السلجسموس...، وتسمى الثلاثة (أي ثلاث قضايا) كلها في اللغة العربية: الجامعة".[52] وبهذا تصبح كلمة الجامعة هي ما يفيد معنى السلجسموس، وليس كلمة القياس. وبهذا نعرف مع ابن سينا الجامعة (القياس المنطقي) بأنها: "قول مؤلف من أقوال إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنها لذاتها قول آخر"[53].

وإذا كنا قد رأينا ابن حزم ناقدا في مبحث الحدود، ففي مبحث التصديقات يبدو عارضا وشارحا من دون نقد أو رفض للقياس الأرسطي، وهو بذلك يضاهي صنيع المشائين ويحذو حذوهم، ولئن كانت له إضافة فهي إيراده لأمثلة فقهية من الشريعة، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، عندما تحدث عن الضرب الأول من الشكل الأول (BARBARA)، بحيث أورد مثالا طبيعيا وآخر شرعيا كقوله: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام"[54].

وابن حزم مثله مثل المشائين، لا يقر إلا بالقياس البرهاني كطريقة في الاستدلال، ذلك لأن البرهان "عبارة عن قياس يقيني المادة"[55] إذ يستمد يقينيته من المقدمات الأولية التي هي قضايا " يصدق بها العقل من غير توقف على أمر خارج عن تعقل مفرداته، كالعلم بأن الواحد أقل من الاثنين ونحوه "[56]. وهذه المقدمات يسميها ابن حزم بأوائل الحس والعقل، وكل" ما كان مدركا بأول العقل والحس فليس عليه استدلال أصلا"[57]، بمعنى أنها أمور بينة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، وهذا هو القياس البرهاني الذي عده أرسطو قياسا منتجا للعلم. كما يجيز ابن حزم أن تكون أيضا مادة

البرهان مأخوذة من نصوص الشريعة المنقولة بالتواتر، ذلك لأن المتواترات تعد حسب تصوره من البديهيات، (58) حيث يرى" أن ما صحّ ببرهان...فهو في القرآن وكلام النبي منصوص مسطور"(59). أما عن أنواع الاستدلال الأخرى كالاستقراء والتمثيل فقد أدرجها ابن حزم ضمن البراهين الفاسدة، وهنا يوافق ابن سينا الذي اعتبر القياس هو العمدة وما عداه ضعيف. (60) وهكذا يبدو أن مبحث القياس حظي بقبول وتأييد من قبل ابن حزم، ذلك لأن القياس المنطقي أو الجامعة كما يسميه، ليس فيه ما يخالف اللغة العربية أو الشريعة.

المبحث الثالث: المنطق وعلاقته بعلوم الشريعة:

المطلب الأول: بين القياس الأصولي والقياس المنطقي

ذهب ابن حزم قبل الغزالي إلى اعتبار أن المنطق ضروري في فهم الشريعة، وأن "من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه(ص)...وجاز عليه الشغب"(61). ومن لا يعرف المنطق " لم يجز له أن يفتي بين اثنين"(62)، هكذا تغدو علوم المنطق في نظره "نافعة في كتاب الله وحديث نبيه (ص) وفي الفتيا والحلال والحرام والواجب والمباح". (63)

وإذا كان ابن حزم لا يأخذ بمنهج الأصوليين الذين اعتمدوا القياس الأصولي دون القياس المنطقي، فما هو الفرق بين هذين القياسين؟

القياس الأصولي يقابله التمثيل في المنطق، وعرف التمثيل عند الأصوليين بالقياس وعرّفه الغزالي بقوله: "التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما". (64)

وقياس الفقهاء والأصوليين يتكون من أربعة أركان هي الأصل والفرع والعلة والحكم، الأصل هو ما تفرع عليه غيره، والفرع هو عكس الأصل أي ما تفرع عن غيره، والعلة هي

الوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل.[65] ويذهب الدكتور علي سامي النشار إلى أن القياس عند الأصوليين قائم على فكرتي العلة وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، وفكرة العلية ملخصها أن لكل معلول علة، أي ثبوت الحكم في الأصل لعلة ما، وحكم التحريم في الخمر معلول بالإسكار، أما فكرة الاطراد فتعني أن القطع بأن العلة –علة الأصل–موجودة في الفرع، فإذا وجدت أنتجت نفس المعلول. فإذا وجدنا الإسكار في الخمر ووجدنا التحريم، ثم وجدنا الإسكار في أي شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه. وهذا القياس الذي وظفه الفقهاء من أجل معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه، توسل به أيضا المتكلمون ووظفوه في مسائل كلامية عقلية إلا أنهم كانوا يسمونه: الاستدلال بالشاهد على الغائب.[66]

والقياس سواء أكان في الفقه أو في الكلام يقوم أساسا على التعليل، فالعلة هي التي توجب إلحاق الفرع بالأصل، وبواسطتها يتم رد الغائب إلى الشاهد، والعلة في الشرعيات تعني" مناط الحكم، أي ما أضاف الحكم إليه وأناطه به ونصبه علامة عليه".[67] أما في الكلاميات فهي تأخذ اسم الدليل الذي هو "المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس...وهو ينصب من الأمارات ويورد من الإيماءات والإشارات".[68] ولهذا الغرض وضع الأصوليون طرقا لإثبات العلة أو ما يعرف عندهم بمسالك العلة كالسبر والتقسيم، والمناسبة، والشبه والطرد، والدوران، وتنقيح المناط وغيرها من المسالك.

لكن ما قيمة هذا القياس الذي لا يقوم على علة لا تكون إلا أمارة وإشارة وعلامة تنتصب؟ وفي هذا اعتبر الأصوليون المتقدمون أن قياسهم موصل إلى اليقين [69]، في حين اعتبره المشاؤون ضعيفا [70]، إلا أن الأصوليين المتأخرين شككوا في قيمة قياس التمثيل واعتبروه مفيدا للظن فقط وليس اليقين الذي يختص به القياس المنطقي الذي وظفوه في العقليات (علم الكلام) والتي رفضوا استعمال التمثيل فيها، ومع ذلك فقد

أبقوا على التمثيل في الفقهيات، وفي هذا يذكر الغزالي أنه لا ينبغي الاستقصاء في الفقهيات بل يكفي الظن فيها.[71] ولهذا أصبحت الفقهيات تقوم على ظن الفقيه أو المجتهد.

والفرق بين القياس الأصولي والقياس المنطقي يوضحه الغزالي بقوله:" إن إطلاق الفلاسفة اسمه (أي القياس المنطقي) على تركيب مقدمتين يحصل منها نتيجة...ولزوم ...النتيجة من المقدمتين لا ننكره، لكن القياس (الأصولي)يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة"[72].

بالإضافة إلى ذلك فالقياس المنطقي هو انتقال من الكلي إلى الجزئي الذي يندرج فيه، بينما القياس الأصولي أو قياس فالتمثيل يكون الانتقال فيه من جزئي إلى جزئي آخر. كما أن قياس المناطقة يتألف من مقدمتين أو أكثر ونتيجة تكون لازمة عنها لزوما ضروريا، وهذا عائد إلى الحد الأوسط الذي هو" ليس رابطا فقط بين المقدمتين فحسب بل هو في حد ذاته علة النتيجة"[73].

وإذا كان الحد الأوسط تقابله العلة أو الوصف الجامع في القياس الأصولي كما يرى ابن تيمية [74]، فإن العلة غير مصرح بها، بل يتم البحث والتفتيش عنها، مما يجعل قياس الأصوليين يفتقد الضرورة والإلزام المنطقيين، وهذا مرده كما يقول ليون برونشفيك:"في قياس التمثيل نجهل العلة الحقيقية للأشياء، لأن ما هو حد أوسط بالوضع، ليس حدا أوسطا بالطبع". [75]

وبهذا فابن حزم لا ينكر كل أنواع القياس بإطلاق، بل ما ينكره هو قياس التمثيل الذي استعمله الأصوليون في استنباط الأحكام الشرعية [76] فيما لم يرد فيه نص، وذلك بواسطة البحث عن العلة التي تكون غير منصوص عليها. فابن حزم يرى أنه ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها، كما لا يحل لأحد تعليل في الدين ولا القول بأن هذا سبب هذا الحكم، إلا أن يأتي به نص فقط، وذلك لأن العلة عند

الأصوليين كما رأينا هي مجرد علامة وأمارة، وفي هذا يرى ابن حزم" أن العلامة إذا كانت موضوعة لأن يعرف بها شيء ما فلا سبيل إلى أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه ".[77] كما أن أوامر الله حسب ابن حزم هي " أسباب موجبة لما وردت به، فإن لم ترد فلا سبب يوجبها أصلا ولا يمنعه، وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط"[78].

وبهذا يتضح لنا أن ابن حزم أراد إبطال القياس الأصولي انطلاقا من إبطال الأساس الذي يقوم عليه وهو التعليل، أو كما قال: "في إبطال التعليل إبطال للقياس". [79]

وجدير بالذكر أن ابن حزم في مسألة العلة يختلف عن موقف الأصوليين وخاصة الشاعرة الذين قالوا بوجوب العلة في الشريعة في حين أنكروا وجوبها في الطبيعة، وهذا وفقا للمبدأ القائل: لا فاعل إلا الله، ذلك لأنهم نظروا إلى الطبيعة على أنها جواهر وأعراض، والأعراض كما يقول الباقلاني:" لا يجوز أن تفعل شيئا ...فلم يجز أن ...الطبائع فاعلة للعالم"[80]. أما صاحب التقريب فهو إذا كان ينكر أن يحكم لشيئين بتحريم أو تحليل لأجل تشابههما في صفة ما في الشرعيات، فهو لا ينكر ذلك في الطبيعيات، في حين نجد الأشاعرة يقرون بالتشابه واستواء حكم المتشابهين في الشرعيات، وينفون ذلك في الطبيعيات منكرين السببية والاقتران الضروري بين الأشياء. [81]

لكن مادام الاجتهاد نفسه هو القياس، أليس في إبطال القياس إبطال للاجتهاد؟ فكيف نفعل فيما لم يرد فيه نص؟

المطلب الثاني: المنطق والاجتهاد

الاجتهاد عند ابن حزم -كما يقول-: "ليس قياسا ولا رأيا، وإنما إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة"[82]، وذلك من دون لجوء إلى القياس أصلا، بل باللجوء الى الدليل، فما هو الدليل؟ وما طبيعته؟

الدليل عند ابن حزم" قد يكون برهانا، وقد يكون اسما على مسمى"[83]، ويشترط فيه أن يكون مأخوذا من النصوص، وقد حصر ابن حزم الدليل في سبعة أقسام [84]، نوردها فيما يلي:

1-مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله عليه السلام: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

2-شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ((إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ)). الأنفال/38. فقد صحّ بهذا أن من انتهى غفر له.

3-لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر...مثل قوله تعالى: ((إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيم)) التوبة/114. فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه.

4-أقسام تبطل كلها إلا واحدا، فيصحّ ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا.

5-قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها وبعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية (علاقات التعدي) مثل: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

6-عكس القضايا: مثل أن تقول: كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر...الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا.

7-لفظ تنطوي فيه معان جمّة مثل قولك: زيد يكتب، فصحّ من هذا اللفظ أنه حيّ.

ويبدو من أقسام الدليل السبعة، أن ابن حزم يعتمد كليا على القواعد المنطقية، ويوظف المنطق في الشرعيات، ويتبين لنا أيضا أن القياس المنطقي أو الجامعة، ينسجم ويتناسب مع نظرة ابن حزم إلى العلة التي ينبغي أن تكون واردة في النص ومصرّحا بها. فطريقة ابن حزم ليست قياس جزء على جزء، وإنما هي انتقال من الكلي إلى الجزئي،

ذلك لأن الجزئيات يدخل الإخبار عنها في الإخبار بالكليات، أي أن الإخبار عن الكل هو إخبار عن كل جزء من أجزائه [85]. وهكذا كان نقد ابن حزم للقياس الأصولي ليس لأنه لا يفيد اليقين فحسب، بل رأى فيه خروجا عن الشرع واستحداثا لشرع جديد.

خاتمة:

وعلى الجملة والختام، يمكن القول أن لابن حزم موقف إيجابي من المنطق اليوناني، بيد أنه لم يقبله على علاته حيث سعى الى ربطه باللغة العربية وفصله عن الميتافيزيقا العالقة به، ورفض أن يكون الحد مبرزا للماهيات. كما نخلص إلى أن حزم كان له فضل السبق في مزج المنطق بعلوم الشريعة، بحيث انتقد القياس الأصولي ورفضه، ودعا الى استعمال القياس المنطقي اليوناني الذي ينسجم كل الانسجام مع نظرته الى المنطق والتي تتوافق أيضا مع مذهبه الظاهري، ذلك لأنه أدرك أهمية المنطق خاصة منطق التصديقات، وكان واعيا بقيمة القياس المنطقي من حيث أنه لا يؤدي الى أي جديد باعتبار أن قضاياه الكلية تكون قد قالت كل شيء بصورة قبلية.

الهوامش:

---

[1]عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف، تونس د/ت، ص281.

[2] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة الجزء الأول من كتاب العبر، إحياء التراث العربي، بيروت، د/ت، ص 446.

[3] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، جزء 1، ط1، تحقيق أحمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1342 هـ، ص40.

[4] محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967، ص273.

[5] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1960، ص 167.

[6] الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1986، ص108.

[7] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط2، دار المعارف، القاهرة 1967، ص20 وما يليها.

[8] المرجع نفسه، ص17.

[9] – عزمي إسلام، دراسات في المنطق، مطوعات الجامعة، الكويت 1985، ص13.

[10] – ذكره السيوطي في: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت د/ت، ص15

[11] – علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 83.

[12]– ابن تيمية، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، اختصره السيوطي في جهد القريحة ضمن كتاب صون المنطق والكلام، مرجع سابق، ص202

[13] – ابن خلدون، المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص465.

(14) – عبد الحميد خطاب، معالم في الفلسفة الإسلامية، مطبعة النخلة، الجزائر 1991، ص159

(15) – ابن خلدون، المقدمة، ص466.

(16) – الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ط1، المطبعة الأميرية بولاق، القاهرة 1324هـ، ص10

(17) – صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، دار الطليعة، بيروت 1985، ص182.

(18)– Roger Arnaldez, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, ed Vrin, Paris 1956,p54

(19) - Robert brunschvig, Etudes d'Islamologie, Tome I ,ed Maisonneuve et Larouse ,Paris 1976, p309

(20)– ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت د/ت، ص115 وما بعدها

21– المصدر نفسه، ص03.

22– المصدر نفسه، ص06.

23- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، مرجع سابق، ص 104.

24- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص03.

(25) –Roger Arnaldez, op.cit,p49

(26) –Ibid. p132

(27) – التقريب لحد المنطق، ص06.

(28) – ابن حزم، المصدر نفسه، ص15.

(29) – المصدر نفسه، ص187.

(30) – المصدر نفسه، ص63.

(31) –سالم يفوت، ابن حزم ومنطق أرسطو، ضمن مجلة دراسات عربية، العدد 04، دار الطليعة بيروت، السنة 19، فبراير 1973، ص59.

(32) – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت دون تاريخ، ص174.

(33) – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، مرجع سابق، ص249

(34) – عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ط1، المؤسسة العربية للنشر، بيروت 1984، ص 45.

(35)– أبو الحسن الآمدي، المبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن اصطلاحات الفلاسفة، تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983، ص25.

(36) –ابن حزم، التقريب، ص 18 وما بعدها.

(37) – المصدر نفسه ص17.

(38) – ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، دار الكتاب اللبناني، بيروت دون تاريخ، ص 69.

(39) – ابن حزم، التقريب، ص 27.

(40) – ابن حزم، الفصل في الملل، ج5، مصدر سابق، ص73.

(41) – ابن حزم، التقريب، ص34.

(42) –Roger Arnaldez, op.cit,p116,

(43) – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 48.

(44) – ابن حزم، التقريب، ص21.

(45) – ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، ج8، مصدر سابق، ص94

(46) – ابن حزم، الفصل في الملل، ج5، ص 73 وكذلك ص 99.

(47) – ابن تيمية، جهد القريحة، مرجع سابق، ص211.

(48) – ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي، المطبعة القيمية، بومباي 1949، ص66 وما بعدها.

(49) – ابن تيمية، جهد القريحة، ص 220.

(50)– ذكره مصطفي عبد الرازق في: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1966، ص137

[51] – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993، ص338.
[52] – ابن حزم، التقريب، ص 102.
[53] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سبق ذكره، ص429.
[54] – ابن حزم، التقريب ص121.ونلاحظ أن ابن حزم كغيره من المناطقة المسلمين يستهلون القياس بالمقدمة الصغرى ثم الكبرى فالنتيجة.
[55] – الآمدي، المبين ضمن اصطلاحات الفلاسفة، مرجع سابق، ص42.
[56] – المرجع نفسه، ص43 وما بعدها.
[57] – ابن حزم، الفصل في الملل، ج1، مصدر سابق، ص06.
[58] –المصدر نفسه، ص07
[59] – المصدر نفسه، ج2، ص95.
[60] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص419.
[61] – ابن حزم، التقريب، ص03
[62] –المصدر نفسه، ص 10
[63] –المصدر نفسه، ص09
[64] –الغزالي، الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق أحمد شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 2013، ص154.
[65] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص107 وما يليها.
[66] – المرجع نفسه ص103.وما يليها.
[67] – الغزالي، المستصفى، ج2، ص203
[68] –أبو بكر الباقلاني، التمهيد، نشرة الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957، ص13 وما بعدها.
[69] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص104.
[70] – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مرجع سابق، ص419.
[71] – الغزالي، معيار العلم، مرجع سابق، ص152.
[72] – الغزالي، المستصفى، ج2، ص229.
[73] – جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر د/ت، ص231.
[74] – ابن تيمية، جهد القريحة، ص230.
[75] – ذكره محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1991، ص113
[76] – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص182
[77] – المصدر نفسه، ج8، ص101.
[78] – ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 169.
[79] – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص150.
[80] –الباقلاني، التمهيد، مرجع سابق، ص 38
[81] – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، ص 226.
[82] – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص114
[83] – المصدر نفسه، ج5، ص106
[84] – المصدر نفسه، ج5، ص 106 وص107.
[85] –ابن جزم، التقريب، ص 111.